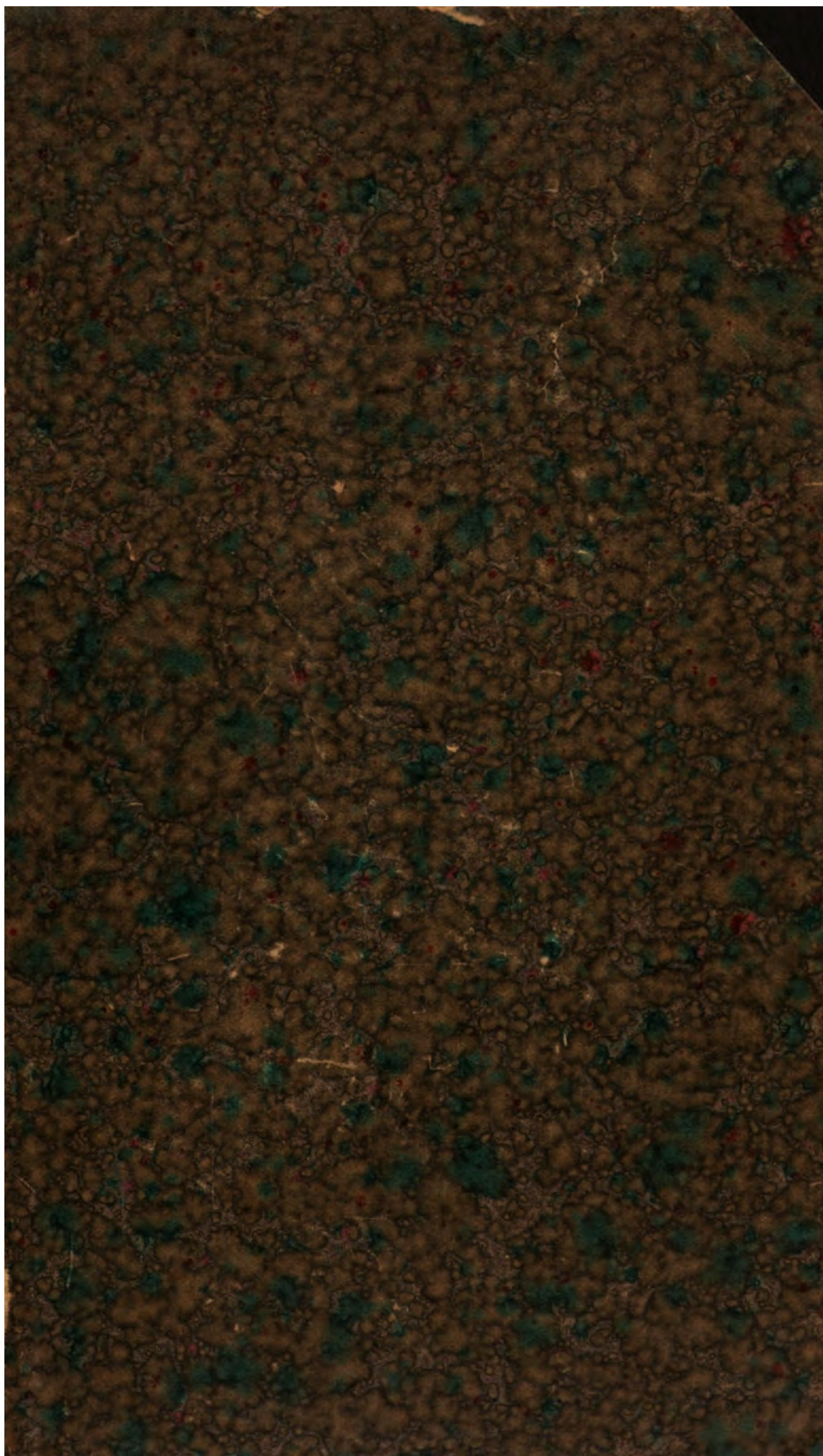
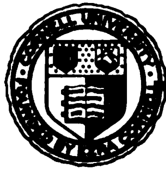
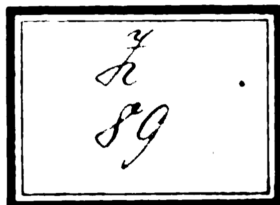





CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 066 892 971



Hochland

Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens / der Literatur u. Kunst

herausgegeben von Karl Muth

Neunzehnter Jahrgang

April 1922 - September 1922

Band 2

Kempten und München
Verlag Jos. Kösel'sche Buchhandlung

Inhaltsverzeichnis des II. Bandes XIX. Jahrg.*

I. Romane, Novellen und Gedichte

II. Religion, Geschichte, Philosophie, Bildungs- und Erziehungswesen

* Die mit Sternchen bezeichneten Beiträge stehen unter der Rubrik ‚Rundschau'.

III. Literatur, Theater, Kunst und Musik

IV. Biographisches

V. Naturwissenschaft, Medizin, Länder- und Völkerkunde

VI. Volkswirtschaft, Rechtspflege, Verschiedenes

VII. Neues vom Büchertisch

VIII. Kunstbeilagen

IX. Besprochene Bücher und Theateraufführungen

Zeitschriften:



Heinrich Nauen/Der barmherzige Samariter



Mit Genehmigung der Galerie Flechtheim, Düsseldorf

Die Erlösten / Von Joseph Wittig

Das war eine helle Lust in der Schulklasse, die wegen der beschränkten Raumverhältnisse der alten Schlegler Schule hinterm Dorf in einem früheren Pferdestalle eingerichtet war! Ich glaube, die Pferdekrippen standen noch da, wenigstens im Vorraum. Sicher weiß ich, daß es noch stark nach der früheren Verwendung des weiten Gewölbes roch. So etwas zieht in die Mauern ein und bleibt darin wie die Erbsünde in der Menschennatur. Wir großen Jungen empfanden es als eine außerordentliche Bevorzugung vor den anderen Schülern, daß wir nicht mehr in die eigentliche Schule gehen mußten. Die weißgetünchten Klassen, der gelbe Schrank, der storchbeinige Katheder, der umzäunte Schulhof, das war uns seit langem zuwider. Jetzt hatten wir eine Noteinrichtung, die uns viel vertraulicher vorkam; wir hatten einen Hof ohne Zaun, wir hatten freies Gelände; wir gingen nun ordentlich gern in die Schule. Ich glaube aber, daß ich mit dem allen noch nicht den tiefsten Grund unseres Glückes genannt habe, ja daß sich dieser Grund ohne eingehende psychologische Erörterungen überhaupt nicht nennen läßt. Es war irgend etwas anders geworden in unserem Leben. Wir waren neue Menschen geworden.

Die Osterzeit war nahe. Auch die Osterferien. Es kam jetzt darauf an, daß wir nach den Osterferien in der Schulmesse ein rechtes Osterlied singen könnten. Darum übte der Lehrer stundenlang mit uns das Lied ein: ‚Getröst, getröst, wir sind erlöst! Die Hölle ward zu schanden.' Ein schönes Lied. Echter Osterjubel. Aber nur für Menschen, welche die ganze Trostlosigkeit des Unerlöstseins, die ganze Macht der Hölle, die ganze Finsternis und Qual eines sündigen Herzens, den schweren Druck und die harten Fesseln des inneren Lebens erfahren haben.

Wir Jungen brauchten keinen Trost. Wenn nur erst die Stunde vorüber war und die Pause begonnen hatte, dann war uns Pferdestall, Hof und freies Feld Trost genug. Es ging uns so wie wohl den meisten katholischen Christen, welche die Lehre von der Erlösung zwar als Katechismuskapitel und Predigtthema gelernt haben, aber weder in ihrem äußeren noch in ihrem inneren Leben etwas davon spüren. Nur wenn wir an der alten Schule vorbeizogen und an ihren Fenstern die anderen Kinder sahen, fanden wir eine passende Verwendung für jenes Osterlied und sangen: ‚Getröst, getröst, wir sind erlöst!'

Das war häßlich, aber es war nun einmal so. Und wenn einer früge: ‚Wo blieb denn der Lehrer mit dem spanischen Rohr?', so müßte ich widerfragen: ‚Hätte uns der Lehrer mit dem spanischen Rohr den richtigen Begriff von dem Geheimnis der Erlösung beigebracht?' Oder ich müßte sagen: ‚Wer in diesem Punkte ohne Sünde ist, d. h. wer selber den richtigen, stets lebendigen Glauben an das Erlöstsein hat, der greife nach dem spanischen Rohr und haue die Jungen!'

Ich selbst war leider unter jenen Jungen, die das entheiligte Osterlied am lautesten herausschrien, so laut, daß das Gellen davon in meiner Seele

blieb. Schon auf dem langen, einsamen Heimwege nach unserer Kolonie, nachdem ich mich von der Horde der Dorfjungen getrennt hatte, klang es wie toll um mich herum: ‚Getröst, getröst, erlöst, erlöst.‘ Schwerbeladene Wagen fuhren an mir vorbei, und die Fuhrknechte schlugen fluchend auf die Pferde ein. Ein vagabundierender Handwerksbursche schlich an der Straßenseite herbei, die Hände vor dem rauhen Märzwind in den heruntergerissenen Jackentaschen bergend, die Füße in ganz zerrissenen Schuhen. Eine alte Weberin schleppte in ihrem Buckelkorb den gewaltigen Knäuel Kettengarn mitsamt den vielen Zaspeln Schußgarn heim. Und zuguterletzt brachten sie noch ein krankes Kind gefahren: sie wollten wohl zum Silberberger Doktor oder zum Eckersdorfer Schäfer. Da verloren die Klänge um mich ihren Übermut und formten sich zu der Frage: ‚Was heißt denn das: „Wir sind erlöst?‘

Wir Katholiken, auch schon die katholischen Dorfschuljungen, sind so geschult, daß wir auf alle Fragen eine wenigstens uns selbst beruhigende Antwort geben können. Unser Glaube stimmt, das wissen wir. Also muß auch, so meinen wir, jede Erklärung stimmen, wenn sie nur den Glauben bejaht. Wehe dem, der eine solche Erklärung in Zweifel ziehen wollte! Er könnte tausendmal gläubiger sein als wir, er geriete doch in den Verdacht der Ungläubigkeit. Religionsunterricht und Predigt, die alle möglichen Einwürfe erörtern und immer sieghaft erledigen, als ob nun jetzt nur noch ein ganz blöder oder verstockter Mensch etwas dagegen haben könnte, gewöhnen uns daran, jeden Erklärungsversuch oder jede Erklärungsmöglichkeit schon für eine befriedigende, zwingende Erklärung zu halten. Mit solcher Sicherheit beantwortete ich mir damals die Frage nach der Erlösung.

Ich dachte mir das Heidentum möglichst finster und greulich, voller Angst alle Menschen, Blut und Mord allüberall, glühende Moloche so zahlreich wie bei uns die Kalköfen und Ziegelbrennereien, Mütter, die in Prozessionen ihre Kinder zu diesen abscheulichen, wie eiserne Öfen eingeheizten Götzen tragen und ihnen in den Rachen werfen, auf allen Wegen und hinter jedem Busch ausgesetzte Säuglinge, Greuel jeglicher Art, Flüche und Lästerungen, unheimliche Gewalten in jedem Winkel und jedem Graben, Teufel, umhergehend wie brüllende Löwen, Zauber und Besessenheit, nirgendwo ein ruhiges und zufriedenes Herz, nirgendwo ein andächtiges Gebet, nirgendwo ein frohes Lachen, nirgendwo Liebe.

Das war ja nun freilich in unserer katholischen Grafschaft alles ganz anders, besonders im Auge des Dorfschuljungen. Kinderaugen sehen überall nur das Gute. Dem Kinde muß man erst sagen, was schlecht ist, und erst von da an sieht es das Schlechte. Daher kam es, daß ich alles, was die Großen taten, für sehr vorzüglich und bewundernswert hielt. Das Fluchen zum Beispiel erschien mir als ein Zeichen ganz hervorragender Männlichkeit, und ich bedauerte die geistlichen Herren, daß sie ihres Standes wegen nie so ganz von Herzen fluchen dürften. Eine klug ausgedachte Lüge erschien mir mehr wie ein Triumph menschlicher Intelligenz als wie

ein Unheil, das nach Erlösung geschrien hätte. Alle anderen Spuren des Heidentums waren aber verschwunden, seitdem das Kreuz von den Kirchtürmen herab leuchtete: Ich konnte an das Dogma von der Erlösung glauben.

Und es ging doch immer ein Zug von Freude und Überzeugung durch die Dorfleute, wenn sie bei jeder Kreuzwegstation sprachen: ‚Wir beten dich an, Herr Jesu Christ, denn durch dein heiliges Kreuz hast du die ganze Welt erlöst!‘ Auf Bibelbildern sah man auch, wie bei der Flucht Jesu nach Ägypten und bei den Wanderungen der Apostel durch die heidnischen Länder die Götzenbilder reihenweise niederstürzten, als sei das Evangelium wie eine Sense für Marmorstatuen gewesen.

‚Die ganze Welt erlöst‘ ... Ja, wir wußten es ja aus Schule und Predigt, daß die katholische Kirche über die ganze Welt reicht. ‚Katholisch heißt: über die ganze Welt.‘ Und überall so siegreich, wie Pfarrer und Kaplan auf der Dorfkanzel. Nur die ganz Verstockten, Hartnäckigen und Blöden widerstehen ihr noch. Sonst ist die ganze Welt so erlöst wie die Grafschaft Glatz. Vielleicht eben gerade mit Ausnahme der Neger und Chinesen, unter denen aber die wunderbarsten Bekehrungen nur so an der Tagesordnung waren. Unser Kindheit-Jesu-Verein liefert ja das Geld dazu: Wir bezahlen monatlich fünf Pfennige dafür.

Somit war also alles in schönster Ordnung: ‚Wir sind erlöst!‘ Aber war auch alles wahr? Wie kann man nur so fragen, da es doch die katholische Lehre von der Erlösung so eindrucksvoll bestätigt! Ich glaubte es einstweilen, glaubte an die Dunkelzeichnung des Heidentums und an das lichte Bild des Christentums, an den Sturz böser Götzen — daß die schönen Marmorstatuen so zertrümmert wurden, hat meinem jungen Bildhauerherzen freilich immer Beschwerden gemacht — und an die Herrschaft der seligmachenden Kirche Christi auf der ganzen Erde. Und am Karfreitag betete ich inniger denn je: ‚Wir beten dich an, Herr Jesu Christ, denn durch dein heiliges Kreuz hast du die ganze Welt erlöst!‘

Als uns erst gar zu Pfingsten gesagt wurde, welch herrliche Gaben der Hl. Geist auf die Erde gebracht hat: Weisheit, Verstand, Einsicht, Klugheit, Gottesfurcht, Wissenschaft — im ganzen sieben, tatsächlich aber noch viel mehr — da hatte ich eine große Freude. Ich selbst hatte zwar noch keine einzige von den sieben Gaben, aber ich dachte auch nicht so sehr an mich. Leuchteten sie doch dem jungen Herrn Kaplan, der sie uns erklärte, alle aus dem Gesicht. Da waren sie also; auch die Lehrer besaßen sie. Das genügte.

Neue Fragen tauchten erst in der Adventszeit auf. Sommers über gab es zu viel schöne Dinge auf der Erde. Aber wenn der Schnee kommt, kommen auch wieder die Gedanken. Wir lernten die Geschichte von der Verkündigung Mariens und wie der Engel sprach: ‚Er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden.‘ Glücklicherweise gab uns gerade der Lehrer die Bibelstunde, nicht der geistliche Herr, den wir nie fragen mochten, ja

zu fragen ganz für ausgeschlossen, unnötig, lächerlich fanden, da er ja doch alles gut, alles vollständig, alles unfehlbar sagte. Den Lehrer hielten wir zwar auch für unfehlbar, aber er schnupfte, war also menschlichen Dingen zugänglich. Als er uns von dem großen Glück der Erlösung sprach und immer wieder das Wort des Engels einfließen ließ: ‚Er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden,' hob mein ‚Nebenmann', der kleine Roter Heinrich, die Hand und fragte: ‚Da können wir also nicht mehr sündigen?' Er fragte beinahe im Tone des Bedauerns; denn er stellte sich das Sündigen nach der Schulzeit sehr schön vor. Der Lehrer war eine Zeitlang ganz still und dachte nach. Dann stellte er die Gegenfrage: ‚Kann ich dich aus dem Gefängnis erlösen, wenn du noch nicht darin warst, Roter Heinrich?' Mein anderer Nachbar, der Beyer Paul, der mich unterdes angestoßen und mir mit einem Seitenblick auf den Lehrer zugeflüstert hatte: ‚Du, da weß's ne!', sprang jetzt auf und rief: ‚Der Roter Heinrich hat schon oft gesündigt, er tut bloß so.' Damit war leider der theologische Diskurs gestört; der Beyer Paul bekam erst zwei auf die Hände, und der Lehrer konnte uns nun ungestört das ‚Resumee' der Verhandlungen mitteilen: ‚Jesus hat uns von der Sünde erlöst, indem er uns die Möglichkeit gab, durch das Sakrament der Taufe und der Buße Verzeihung unserer begangenen Sünden zu erlangen.'

Besonders glücklich waren wir über diese Erklärung nicht. Beyer Paul, der sich noch die Hände rieb, murmelte: ‚Hätte er uns lieber vom Beichten erlöst!'

Diese Plänkelei in der Schule war nun ja ganz gewiß sehr unbedeutend für die Geschichte der Theologie. Aber unbemerkt von Lehrer und Schülern waren uralte, unzufriedene, verrottete Fragen aus den Tiefen der Menschheit aufgestiegen und waren durch den einstigen Pferdestall geschlichen und hatten dämonisch gelacht, daß sie nicht beantwortet werden konnten.

Auf dem Nachhausewege ging ein heftiger Dezembersturm. Die Dämonen hatten von allen Jungen mich ausgewählt, um mit mir den langen, einsamen Weg zu gehen. Und sie sprachen zu mir: ‚Die Menschen glauben, daß sie von der Sünde erlöst sind, aber sie sündigen doch sehr viel; sie müssen ja sooft zur Beichte gehen. Sie sündigen gern, aber beichten gehen sie nicht gern. Sie möchten gar nicht gern so erlöst sein. Nein, der Heiland hat es nicht fertig gebracht, sein Volk zu erlösen von seinen Sünden! Die Sünde hat er nicht beseitigt, er hat nur ein neues Leiden gebracht, nämlich das Beichten.'

Ich antwortete: ‚Aber wenn ich beichte und dann gleich sterbe, dann bin ich von der Sünde erlöst für alle Ewigkeit!'

‚Ja: wenn, wenn!' riefen die Dämonen. ‚Wenn du tausend mal tausend Taler hättest, wärest du ein Millionär.'

Da kam der Heiland einher, so von der Seite, daß ich ihn nicht gerade sah, aber doch wußte, daß er bei mir war. Ich flehte ihn an: ‚Sage mir: Bin ich erlöst?'

‚Vertrau auf mich!‘ antwortete er mir.

Der Dezembersturm hörte auf zu heulen. Über den schwarzen Wolken war der Himmel und im Himmel ‚sein Volk‘, die Erlösten Jesu Christi.

Aber da drüben am Busch, da wühlte der Sturm noch. Da stand der Baum, an dem sich der alte Zobel erhängt hatte. Der war auch katholisch gewesen und war sogar alle Sonntage in die Kirche gegangen. Als er sich aufhing, war auch ein so starker Sturm ausgebrochen wie immer, wenn sich einer erhängt. Nun zischte er von drüben herüber: ‚Siehst du, siehst du!‘

Warum hat Jesus nicht die ganze Welt erlöst? Da beten doch die alten Frauen beim Kreuzwege falsch! Sie lügen, denn sie glauben selber nicht, daß der alte Zobel erlöst ist, während gerade der ungläubige Riedel Heinrich immer von dem alten Zobel sagt: ‚Der ist gut aufgehoben!‘ Was ist das für ein Widerspruch: Die Ungläubigen glauben, hoffen und segnen, die Gläubigen haben Angst und sagen: ‚Wer sich erhängt, kommt in die Hölle, auch wenn er alle Sonntage in die Kirche ging!‘

Nun denkt euch ja nicht, daß ich jetzt jahrelang mit gesenktem Kopfe einherging und über die Erlösung nachgrübelte! Die gesunde Natur hat mich immer wieder von ungesunden Problemen der Übernatur befreit. Sie war meine Erlöserin für diese Erde. Da gerade der Weidler Guste vorüberging, dessen Vater von meiner Mutter verlangt hatte, daß sie uns strafen sollte, weil wir auf seine Jungen mit Steinen geworfen hatten, pfiff ich ihm ganz leise nach —. ganz leise, denn er war viel älter und stärker als ich:

‚Guste, Puste, Tentafoß,
Gieh ei de Schule on larn der wos!
Larn der erscht die Nose wescha,
Ebste konnst de Tompfer kessa!‘

* * *

Alle diese Dinge kamen mir wieder ein, als ich in meinen Studentenjahren das Kolleg über Dogmatik hören mußte. Wenn schon der Pfarrer und der Kaplan auf der Dorfkanzel den Eindruck unüberwindlicher Sieghaftigkeit machen, so solltet ihr erst einmal einen Dogmatikprofessor auf dem Katheder der Universität sehen! Da gibt es überhaupt nichts mehr von Bedeutung außer ihm. Siegessicherer war selbst Alexander der Große nicht. Während Pfarrer und Kaplan wenigstens wirklich kämpfen, laut rufen, daß ein etwa anwesender Gegner schon vor der Stimme kapitulieren muß, mutig und trotzig nach allen Seiten sich wendend, die Brust vorstreckend wie ein Winkelried, mit den Armen fechtend gegen alle Feinde und die ganz böse Welt, die unterdessen noch ganz friedlich in dem schönen Sonntagsmorgenschlafe liegt oder eben den Sonntagsbraten in die Pfanne legt oder beim ersten Pfeiflein die Morgenzeitung liest, begnügt sich der Dogmatikprofessor mit der Ruhe des obersten Kommandos. Er weiß, daß er recht hat. Er läßt seine Autoritäten aufmarschieren: Moses und

die Propheten — sie haben schon ganz genau so gelehrt wie er —; Christus und die Apostel — kein Zweifel, daß sie sich seiner Meinung anschließen —; und dann die Kirchenväter — sie folgen dem kommandierenden Dogmatiker blindlings —; die Konzilien — trotz allem Widerstreit mußten sie immer am Schluß sagen, was der Dogmatiker für recht hält, und wenn er einmal sich von den verdammten Ketzern zu sehr umdrängt sieht, tritt er unbesiegt hinter den eisenfesten Turm des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes. Und er weiß: er braucht nur die Augen ein wenig zum Himmel zu erheben, und wenn sie auch nur zur Decke des Hörsaals reichen, so sieht er den Himmel geöffnet, und sein spekulativer Blick geht ins Unendliche. Und wenn auch das irdische Leben manchmal ganz anders ist, als man denkt, so ist doch das überirdische Leben ganz genau so, wie es sich der Dogmatiker denkt. Kein Wunder, daß wir Studenten von vornherein geneigt waren, uns ihm unbedingt zu unterwerfen. Und einige kamen nicht erst ins Kolleg, indem sie sagten: ‚Er hat ja doch recht.'

Wir hatten schon die Lehre von Gott dem Einen und Gott dem Dreifaltigen gehört: Es waren Stunden voll tiefer Erbauung und freudiger Zustimmung gewesen. Auch die Lehre von der Schöpfung und Weltregierung, das Lieblingsgebiet meiner theologischen Veranlagung: Was gibt es für ein schöneres Thema als Natur und Menschheit, Vorsehung Gottes und das Geheimnis von der unmittelbaren Mitwirkung Gottes bei allem, was geschieht, oder als die Engelwelt, zu der ja auch der treueste Gefährte meines Lebens, mein Schutzengel, gehört! Nun kam die Lehre von der Erlösung. Sie sollte die ganze Zeit von Herbstsemesteranfang bis Weihnachten beanspruchen. Da konnte ich ja endlich genug davon hören.

„Du,' sagte ich meinem Freunde, ‚wenn er uns wieder weiß machen will, daß uns Christus von den Sünden erlöst hat, dann gehe ich nicht mehr ins Kolleg. Denn das ist nicht wahr. Ich bin gar nicht erlöst von meinen Sünden. Ich habe von Jahr zu Jahr gehofft, daß ich sie los werde. Ich habe gar keine Freude mehr gehabt an meiner schönen Jugend. Fortwährend mußte ich mich mit den Sünden plagen. Das nenne ich keine Erlösung.'

‚Du mußt halt deine Sünden beichten,' sagte mein wohlgefestigter Freund. Ach, ich ging ja alle Wochen zur hl. Beicht. Aber die Sünden gingen zu dem einen Beichtstuhlgitter hinein und zu dem anderen kamen sie wieder heraus, zunächst mit der schuldlosen Miene unverschuldeter Anlage, dann mit dem verführerischen Gesicht der Versuchung, endlich mit dem Rachen des Löwen, von dem der hl. Petrus schon sagte, daß er ‚suchet, wen er verschlinge'. Kamen zum anderen Gitter wieder heraus, selbst in dem sehr kunstreich eingerichteten Beichtstuhl der Klosterkapelle, wo die Gitter mit Falltüren verschließbar waren, die sich abwechselnd vor dem einen und dann vor dem anderen Gitter herunterschieben ließen.

Wieder sagte mein zum Frieden geneigter Freund: ‚Beichte nur gut bis zur Sterbestunde, dann bist du für alle Ewigkeit erlöst von allen Sünden!' ‚Ja,' warf ich ein, ‚dann kommt noch das Fegfeuer, oder vielmehr, dann werden erst meine Beichten nach den abertausend Vorbedingungen der Gültigkeit untersucht, und schließlich heißt es noch: ‚Bedaure!'

Und wenn schon immer alles auf die Ewigkeit geschoben wird! Da können uns die Theologen alles weiß machen, wenn man sie nicht schon auf der Erde dafür fassen kann. Es ist gar zu bequem, fragende und tragende Menschen auf die Ewigkeit zu vertrösten. Das hat der Heiland nie getan, sonst wären ihm alle Apostel davongelaufen außer etwa dem Johannes, den der Heiland so liebte, daß er auch auf der Erde schon seine Freude hatte.

‚Da mußt du halt ein Johannes werden,' schlug der Freund ein.

‚Da mußt du halt!' sagte ich nun wirklich verärgert. ‚Wenn es von mir abhängig ist, dann ist es keine Erlösung durch Jesus Christus, sondern durch mich selbst. Da mußt du halt! Wenn ich nicht kann!'

Da legte sich wieder fast unsichtbar, fast unmerkbar eine Hand auf meine Schulter, und es war, als spräche der Heiland wieder zu mir: ‚Vertraue!'

Als ich nun ruhig zu werden begann, fing auch mein Freund an, von der Bedeutung der Sünde im Leben des katholischen Menschen zu sprechen. Er gestand mir zu, daß wenigstens in den Jahren unserer Jugend das religiöse Leben fast nur Kampf und Quälerei sei: Gottesfrieden nur am Sonnabend nachmittag und Sonntag, von der Beicht an bis einige Stunden nach der hl. Kommunion, ein anstrengender Weg von Beicht bis zur Sünde, von Sünde zur Beicht, ein qualvoller Wechsel von Wiederherstellung und Verfall, Verfall und Wiederherstellung. Der Katholik treibt sich sein Leben lang— solang damals schon unser Leben war — in den Grenzgebieten des Reiches Gottes herum und fühlt sich stets von Strafen für Grenzüberschreitungen bedroht. Er hat gar keine Zeit, etwas nach der Mitte des Gottesreiches zu wandern, wo es eigentlich erst schön zu werden beginnt. Er muß fortwährend an der Grenze Grenzverletzungsprozesse mit seiner Seele, mit seinem Beichtvater, mit seinem Herrgott durchfechten. Er lernt die Geographie des Gottesreiches auswendig, nämlich die Dogmatik; er studiert das Jus des Gottesreiches, nämlich die Moral. Er weiß genau, wieviel Gramm Brot er essen darf, ohne das Fastengebot zu verletzen. Er schließt ziemlich viel Verträge ab mit seinem Gott: Gegen die und die Leistung erwartet er, freilich in aller Demut und mit dem Zugeständnis jedes Mangels eines Rechtsanspruches, ganz bestimmte Leistungen von seiten Gottes. Er liebt Gott, aber immer aus der Ferne, von der Grenze her, wo er diese Liebe mit jeder Minute verlieren kann. Mehr noch fürchtet er Gott, freilich auch aus der Ferne, in der er doch manchmal denkt, schon etwas riskieren zu dürfen. Gegen das Land in der Mitte, gegen das Land der heiligen Mystik, hat er sogar ein starkes Mißtrauen.

Es läßt sich dogmatisch und juristisch nicht scharf genug erfassen und ist im ganzen zu unwissenschaftlich, so unwissenschaftlich, daß sogar der sehr reichlich angefüllte theologische Stundenplan nicht einmal den Namen davon nennt. Das religiöse Leben wird dem jungen Katholiken ja freilich eingeübt. Aber es sind eben nur Einübungen, Ausbildung der Technik, religiöses Leben nach bestimmtem Schema und unter mannigfaltigem sanftem Zwange. Auch da muß alles erkämpft werden. Wenig davon, daß das Joch Christi süß und seine Bürde leicht sei. Wenig von der Freiheit der Kinder Gottes. Acht Seligkeiten hat der Heiland verkündet, aber keine ist zu schmecken. Die einzige Ausnahme davon ist das süße Mahl des geliebten Meisters — wenn einer wirklich schon so weit ist, ohne Angst an diese Tafel der Liebe zu gehen, ohne die blutroten Worte zu sehen: ‚Wer unwürdig von diesem Brote ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, der wird schuldig des Leibes und Blutes des Herrn!‘ Eine Unsumme von seelischer Kraft geht auf den Krieg und auf die beständige, angstvolle Wachsamkeit darauf. Und doch bleibt unendlich viel positive Arbeit zu leisten. Sie wird geleistet, aber es ist Kriegsware, ein Wort, das wir damals freilich noch nicht in der Bedeutung gänzlicher Minderwertigkeit verstanden.

‚Vielleicht läßt sich hieraus die Inferiorität der Katholiken auf allen Gebieten erklären,‘ meinte ein Student aus dem zweiten Semester, mußte sich aber das Wort Inferiorität von meinem für die katholische Ehre lebenden und sterbenden Freund gehörig verweisen lassen: ‚Die Katholiken sind nicht inferior, sie verwenden nur einen größeren Teil ihrer Kräfte auf ewige Dinge.‘

‚Nun,‘ sagte ich, dem dritten Studenten ein wenig beipflichtend, ‚ich hätte jedenfalls aufmerksamer und kräftiger studieren können, wenn ich von der verdammten Sünde erlöst wäre. Schon das lange Warten am Beichtstuhl im Dom! Ich mußte als Gymnasiast diese Zeit ausnutzen, indem ich Horazoden dabei lernte.‘

‚Na, hör' mal, mein Lieber, das ist aber auch eine Art . . .!‘ Und meines Freundes Antlitz wurde aufrichtig trüb.

Unterdessen hatten wir den Hörsaal erreicht, und es dauerte nicht lange, da kam der freundliche Professor, der auf seinem Antlitz nicht nur die ganze Fülle irdischer Seligkeit, sondern auch schon einen deutlichen Schimmer überirdischen Glückes trug. Von diesem Manne hätte man sagen können, er sehe genau so aus, als sei er wirklich von allem Leid, allem Irrtum, allem Kampf erlöst, wofern er nicht überhaupt von Anfang an im Status naturae purae geblieben war.

Nein, meinte er: Mit einem schrillen Mißton habe die geoffenbarte und von ihm tradierte Schöpfungslehre abgeschlossen: mit der Erbsünde. Jetzt kämen wir zu einem Kapitel, in dem die Geigen wieder gestimmt würden, so daß einmal das ewige Lied leidlich harmonisch ausfalle: zum Kapitel von der Erlösung.

„Ja,‘ dachte ich, ‚das Geigestimmen merke ich deutlich in mir. Aber

die E-Saite richtig gespannt ist, rutscht mir schon wieder der Wirbel
er A-Saite, und während ich am Wirbel der unzerreißbaren D-Saite
plaßt mir die hochgespannte E-Saite.'
Jede Religion sei im Grunde genommen Erlösungsreligion, versuchte
ung von Leid, also entweder Befreiung von bösen Dämonen, wie
nimismus, oder von der Materie, vom physischen Leben, wie der
ismus, Neuplatonismus und Gnostizismus, oder von dunklen Schik-
ı Gottes, wie die Religion Jobs und der Psalmen. Ganz einzigartig
:i die Erlösungslehre Christi: Befreiung von der Sünde als Ursache
ids und als einer widergöttlichen Macht.
Da haben wir's,' stieß ich meinen Nachbarn an, und es kam mir
ız trostloses Bild: Ich sah die Christenheit in tausendmal mehr Ge-
iten und Versuchungen zur Sünde als die heidnische Menschheit. Die
fast unübersehbare Reihe kirchlicher Vorschriften, jede einzelne noch
die kasuistische Moral in mehrere dutzend Gelegenheiten gespalten!
ıs pharisäische Judentum erschien mir mit seinen ebenso zahlreichen
vorschriften als ein noch viel dichteres Netz. ‚Das Gesetz gebiert
nde,' hatte schon Paulus gesagt. Je mehr Gesetze, desto mehr
heiten zur Sünde, also auch desto mehr Sünden.
h, ich möchte einmal zählen können die Sünden eines Jahres der
lichen Welt und die Sünden eines Jahres der heutigen christlichen
Wie ein Messer schnitt mir's ins Herz, als mir wieder die
:inkamen: ‚Wir beten dich an, Herr Jesus Christ, denn durch dein
Kreuz hast du die ganze Welt erlöst.'
ie Erlösung ist ein Geheimnis,' hieß es weiter.
ı, das stimmt,' sagte ich meinem Freunde, ‚man kriegt es kaum
daß man erlöst ist!'
ie ist eine geheimnisvolle Rettung der sonst unrettbar verlorenen
eit von einer geheimnisvollen Verschuldung durch eine geheimnis-
ıser Denken übersteigende Wiedergutmachung.'
l mehr wird von dem eigentlichen Wesen der Erlösung in der Er-
:hre nicht gesagt. Den breitesten Raum nimmt darin die Lehre von
parat der Erlösung ein: von der Person des Erlösers, von seiner
haft, seiner stellvertretenden Genugtuung und seinen drei Ämtern,
on der Mutter des Erlösers. Die Funktion dieses Apparates wird
z ins Jenseits verlegt. Dort werden wir endlich erlöst sein, wenn
ıicht daneben geht. Ob auch die Erde etwas davon hat, ob sie von
:östen Volke bewohnt sein wird, ob die Macht der Sünde auf Erden
wird, ob die Erlösung irgendwelche statistisch oder wenigstens
äßig feststellbare Folgen hat, das wurde nicht erörtert.
d die Hoffnungen erfüllt, die sich an das große, schöne Wort
: ‚Er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden?'
hr Dogmatiker, zeigt mir das erlöste Volk! Ihr präsentiert euch
selbst und saget: ‚Wir sind überzeugt, daß wir erlöst sind.' Ich

will's euch glauben, daß euch keine Schuld und Fehle mehr drückt. Ihr seid ja immer etwas Besonderes. Aber das Volk!

Ihr weiset hin auf die abertausend Heiligen, welche die Erde bewohnt haben und nun im Himmel eine herrliche Volksgemeinschaft bilden. Aber Volk nennt man doch etwas, was auf Erden ist. ‚Mein Volk' will ich erlöst sehen; wenigstens soweit es sich zum Volke Christi, zu ‚seinem Volke' rechnet! Könnet ihr eure Erlösungslehre nicht so verkünden, daß das katholische Volk wirklich sich von der Sünde erlöst fühlt, daß es wirlich sieht, daß die Sünde überwunden ist, daß es sich wirklich nicht mehr zu fürchten braucht, daß es aufjubeln kann in der Erlösung?

Aber ihr schrecket ja selber das Volk mit der Hölle und sagt ihm, daß niemand vor ihr sicher sei. Ihr stellt unzählige Bedingungen auf, ehe ein Mensch teilhaftig wird der von euch gepredigten Erlösung. Wer euch hört oder eure Bücher liest, beginnt bei dem einen Kapitel zu hoffen, beim anderen muß er wieder zittern. Was ist das für eine Erlösung?

Seht doch noch einmal nach in den Schatzkammern unserer heiligen katholischen Kirche! Da ist gewiß noch manches vorhanden, was das Volk erfreuen kann. Da ist sicher eine wahre Erlösung. Manche von euch haben sich in der Tür verirrt und sind statt in die Schatzkammer vielmehr in die Folterkammer geraten. Und was ihr dort gefunden, das habt ihr den jungen Geistlichen als Erlösungsmittel mitgegeben. Es sind aber nur Zuchtmittel.

O bitte, macht die Gnadenkammern auf! Dort müssen noch die Lehren verborgen sein, die einst das urchristliche Volk so froh machten. Wie die Jungen sich freuen und aufjauchzen, wenn sie im Frühjahr das erste Bad nehmen, so freuten sich die Christen, die von ihrem Bischof an das Ufer des Flusses, an den Strand des Meeres zum Taufbad geführt wurden. Sie fühlten eine wunderbare Veränderung ihres ganzen Wesens. Die Christen aus den Heiden wußten sich nun frei von der Gewalt der Dämonen, von denen sie bisher ihr ganzes Leben umdräut sahen; die Christen aus den Juden freuten sich der Freiheit von den abertausend Fesseln des alttestamentlichen Gesetzes, freuten sich einer wahrhaftigen, im ganzen Leben spürbaren Freiheit der Kinder Gottes. Das war eine Freude, das war Erlösung!

Und jetzt schreckt ihr uns mit Teufel und Hölle, und eure Brüder, die Moraltheologen und Kirchenrechtler, binden uns — alles im Namen Christi, der uns wahrhaft frei gemacht — mit unendlich vielen Geboten und Gesetzen, machen den Beichtstuhl, die Stätte der Liebe und der Erlösung, zu einem Orte, vor dem ihr euch — gesteht es nur! — selber fürchtet. Ihr habt mit allem recht, ich kann euch gar nicht widerlegen, aber sucht doch noch einmal nach: Ihr müßt noch etwas finden, was das Evangelium wieder zu einer Frohbotschaft macht! Was ihr sagt, ist alles wahr, aber es muß noch etwas sein, was es auch froh machen kann.

Gewiß, wir haben noch ein zahlreiches Volk, das euch die Worte nachspricht: ‚Wir sind erlöst,' — viele Frauen, nicht viele Männer, nicht viele

Männer in der **Vollkraft** des Lebens, in der Blüte ihrer Wissenschaft. Und dieses **Volk bleibt seinen** Lehren treu, auch wenn es schwer leidet unter Zweifel und **Angst**. Aber ihr sollt einmal sehen, wie herrlich und stark dieses Volk **wird, wenn** ihr es zu einem Volke der Erlösten machen könnet, zu einem **Volke freier** Kinder Gottes! Es wird dann, ungehemmt und unbelastet, seine **Kräfte** entwickeln und eine Arbeit leisten für Erde und Himmel, eine **Kultur** entwickeln, wie ihr sie heute mit euren schönsten Worten nicht zu schildern vermöget: Die katholische Erde wird es sein, die man vom Himmel nur durch die Zeit unterscheiden kann.

* * *

So ähnlich habe ich gedacht, als ich das Kolleg über die Erlösungslehre hörte und als ich dann als junger Priester vor das Volk hintrat und es liebte aus meinem ganzen Herzen, als ich die Gnaden und Zuchtmittel der Kirche in ihrer Wirksamkeit aus unmittelbarer Nähe beobachten konnte, als mir die ganze Sündennot, Gewissensqual und Gesetzeslast des katholischen Volkes auf das eigene Herz gelegt wurden. Zwölftausend Mitglieder gehörten zu unserer Gemeinde; zweitausend davon beteiligten sich am kirchlichen Leben und nahmen die Erlösungsmittel an, die wir ihnen zu bieten hatten. Waren die anderen achttausend lauter böse Menschen? Ich lernte viele von ihnen kennen und fand keinen einzigen bösen Menschen darunter. Ich fragte sie, warum sie der Kirche entfremdet seien: Alle gaben der Kirche die Schuld; sie waren d e n Erlösungsmitteln entflohen, mit denen wir sie erlösen wollten. Eine verweigerte Lossprechung oder die Furcht vor der Verweigerung, disziplinäre Eingriffe in ihre Herzensangelegenheiten und ihre ehelichen Verhältnisse, Abneigung gegen das Klerikale an ihrer Priesterschaft — und so ging die traurige Litanei der Gründe weiter. Sie glaubten an Christus und wollten auch zur Gemeinschaft der Katholiken gehören, wollten aber der Kirche keine Gewalt mehr lassen in den Angelegenheiten, in denen sie meinten, selber urteilen und entscheiden zu müssen. Und wenn ich vom ewigen Heile ihrer Seele sprach, antworteten sie: ‚Gott wird uns nicht verlassen, wenn wir nicht anders können.‘ Sie waren alle tiefernst bei diesen Erörterungen. Sie waren fast alle tieftraurig darüber, daß die Verhältnisse so lagen. Ich auch. Erst wenn ich dann wieder unter den ‚Treuen‘ arbeitete, vermochte ich jene Kirchenfremden ein wenig zu vergessen. Aber nur immer bis zur nächsten Kreuzwegandacht, wenn es hieß: ‚Wir beten dich an, Herr Jesus Christ, denn durch dein hl. Kreuz hast du die g a n z e Welt erlöst.‘

Aber auch bei der Arbeit unter den ‚Treuen‘ zwang sich mir oft die Frage auf: ‚Ist das Erlösung?‘ Diese Herzensangst, mit der die Leute *beichteten*! Diese Unsicherheit, ob sie ihren Vorsatz auch nur drei, vier *Tage halten* würden! Und das Leben mit seiner Gewalt und seinen un*geschriebenen* Gesetzen erwies sich doch immer stärker als alle Vorsätze. *Nur wenn* das Leben noch nicht so stark entwickelt war: bei Kindern und *bei schwächlich* veranlagten Personen, oder wenn es eingeschränkt war, wie

bei Kranken, oder wenn es von allein seine Forderungen einstellte: bei den lieben, guten, alten Leuten, dann war etwas zu machen, ohne daß Heroismus geübt wurde. Auch einige von den gesunden, mannbaren Menschen unterwarfen sich den Forderungen der Religion, aber unter schwerem Ringen, so daß alle Wahrheit von dem Worte gewichen schien: ‚Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht.' Sie rangen nicht wie Erlöste, sondern wie solche, die sich selbst erlösen müssen.

Hat Christus nur die Möglichkeit gebracht, daß sich Heroen erlösen können von der Sünde, oder ist er der Erlöser aller Menschen, auch der willensschwachen, schwer belasteten?

Es war damals eine Zeit, in der man außerordentlich viel auf Willenspflege gab. Dem wohl gepflegten und geübten Willen schrieb man Wunderdinge zu. Der Pädagoge Foerster schrieb Bücher über Willenspflege und Selbsterziehung, die von der katholischen Welt wie Evangelien aufgenommen wurden. Es war aber auch eine Lust, zu beobachten, wie diese Willenspflege vorzüglich in den Schulen, aber auch im Beichtstuhl wirkte. Eine wirkliche Erlösung schien gekommen zu sein. Gleichen Schritt hielt aber das Wachstum der Selbstverantwortlichkeit: ‚Wenn ich es kann, und ich habe es erfahren, daß mein Wille die Gewalt hat, es zu können, dann bin ich ganz und gar verantwortlich.' Man machte sich und andere verantwortlich für alles, was geschah, und sprach nur in einigen wenigen Fällen von ‚höherer Gewalt'. Und doch brach der Wille nach einiger Zeit wieder zusammen vor Überanstrengung, vor Überwachsamkeit! Da war das Elend desto größer, denn das unterdes angewöhnte Gefühl der Verantwortlichkeit blieb: der Verantwortlichkeit nicht nur für die Gesinnung, in der etwas geschehen war, sondern auch für das, was geschehen war. Vorbei war Hoffnung und Vertrauen, es war ja letzten Endes nur Hoffnung und Vertrauen auf sich selbst gewesen.

Da studierte ich mit vielem Fleiß die Geschichte des Pelagianismus und Augustinismus, also jenes großen Streites um den Anteil Gottes und den Anteil der Menschen an den menschlichen Handlungen und Geschehnissen, studierte die Bücher des hl. Augustin und kam zu der Überzeugung: Die Erlösung besteht darin, daß man guten Willen hat, nicht den heroisch starken Willen, sondern den einfachen, menschlich schlichten, aber auf Gott gerichteten guten Willen; alles andere tut die Gnade Gottes, die uns Christus als Gottes Sohn und unser Mitmensch verdient hat; sogar den guten Willen gibt sie uns; und wenn bei gutem Willen eine Tat passiert, die sonst alle Kennzeichen der Sünde an sich hat, so stört diese Tat die Erlösung nicht, und wenn man es glaubt, kann sie auch den inneren Frieden nicht stören. Ich nahm wieder die Bücher der Dogmatiker in die Hände und suchte, was eigentlich das Wesen der Tat sei, und fand — freilich an versteckter Stelle und ganz in Engdruck, daß eine menschliche Handlung, auch eine sündhafte, ihrem Wesen nach ein ganz geheimnisvolles Zusammenwirken Gottes und des Menschen, vor allem aber Gottes, sei, daß sie in ihrem eigentlichen

Sein nicht böse, sondern ganz neutral, ja als Produkt der mitwirkenden Tätigkeit Gottes sogar wirklich gut sei, daß sie nur sündhaft werde durch eine sündhafte Gesinnung des Menschen, daß also nur dann eine Sünde geschehe, wenn die Gesinnung nicht gut ist. Für alles andere übernimmt Gott die Verantwortung. Der Mensch braucht nur guten Willen zu haben, mag nun geschehen, was da wolle, mag es auch aussehen wie Sünde!

Hörst du den Gesang der Weihnachtsengel: ‚Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind'? Das war die Erfüllung des prophetischen Engelwortes: ‚Er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden.'

Aber wird dies nicht von allen katholischen Priestern verkündet? Warum wirkt es nicht wahrhaft erlösend auf alle katholischen Menschen? Ach, es ist, als ob man nicht genug ernst mache mit dieser Verkündigung! Sie wird verkündigt, aber es wird durch andere Verkündigung, hinter der sie stark zurücktritt, der Eindruck erweckt, als ob doch noch tausend andere Dinge notwendig wären, nicht nur der schlichte, einfache gute Wille, wenigstens daß dem guten Willen auch die Tat annähernd entsprechen müsse.

Ich schrieb diese Dinge nieder und gab sie meinen Freunden und Bekannten zu lesen. Nur denen, die sich nach Erlösung von der Sünde sehnten. Da hättet ihr sehen sollen, was da für ein Sturm entstand: der Freude und des heftigsten Widerspruches. ‚Ich komme mir jetzt wie erlöst vor,' sagten dankbar die einen, die meisten! ‚Das ist Lutheranismus, Quietismus, das ist eine Gefährdung unserer ganzen Pädagogik!' riefen die anderen, beruhigten sich aber, als ich ihnen die katholische Dogmatik aufschlug. Ich selbst war, indem ich nach dieser alten Erkenntnis zu leben versuchte, so glücklich, daß ich vor lauter Glück kaum glauben konnte, daß ich recht habe, und beschloß, demütig weiter zu fragen und zu beobachten und zu erleben.

Die sogenannten menschlichen Handlungen und Geschehnisse sind zum überwiegenden Teile Gotteswerk, auch jene, welche durch sündhafte Absicht des Menschen den Charakter der Sünde und des Verbrechens erlangen. Nicht der Mensch allein, sondern Gott bestimmt, ob die Handlung geschehen soll; der Mensch bestimmt bloß den Charakter der Handlung. Mensch und Gott sind Konkurrenten bei der Handlung. Gott ist dabei der bestimmendere. Daher sprechen die Dogmatiker von dem ‚Concursus divinus'. Es dürfen also die Menschen nie bereuen, daß eine Handlung geschehen ist, sondern nur, daß sie dabei nicht die rechte Gesinnung, den ‚guten Willen' hatten. Und da die gläubigen Menschen meist guten Willen haben, wenn auch recht schwachen, ist es töricht und ein Zeichen mangelnden Glaubens, daß sie sich so ängstigen: Gott übernimmt alles Geschehen auf seine Verantwortung. *Und* wenn der Mensch dabei guten Willen, nur den einfachen, *schlichten, aber ehrlichen* guten Willen hatte, braucht er sich nicht verantwortlich *zu fühlen,* braucht er nicht zu bereuen und sich zu ängstigen.

Aber das wollen sich die Menschen nicht sagen lassen. Ihr Glaube ist zu gering und ihre Einbildung zu groß: Sie selber wollen die Bestimmer

und die verantwortlichen Leiter ihrer Geschehnisse sein. Darum hören sie zwar den Engelgesang vom Frieden und guten Willen, weil er einen melodiösen Klang hat, aber sie glauben nicht an seine Wahrheit und Wirklichkeit. Sie wollen sich plagen und schinden und quälen, weil sie Gott nicht den Anteil an den Geschehnissen zusprechen wollen, den er nun einmal hat, und weil sie sich mit dem eigenen Anteil, dem guten oder bösen Willen, nicht zufrieden geben wollen.

Sobald aber jemand unerschütterlich glaubt, daß bei gutem Willen nie eine wirkliche Sünde werden kann, dann ist er erlöst von seinen Sünden, denn mit der Gnade Gottes wird er immer guten Willen haben. Sein guter Wille muß so ehrlich gut sein, wie der böse Wille ehrlich böse ist. Dann braucht er seine Kraft nicht zu verschwenden an dem vergeblichen Kampfe gegen Geschehnisse, die nun einmal nach Gottes Ratschluß über ihn kommen, braucht sich nicht zu verzehren in fruchtloser Reue. Dann kann er froh und immer jung an den großen Aufgaben arbeiten, die ihm Gott auf dem Erdreiche und im Gottesreiche zugedacht hat.

* * *

Da habe ich beobachtet und gehorcht, ob es solche Katholiken gebe. Es gibt solche, es gibt viele. Es gibt ein Volk der Erlösten auf dieser Erde. Und dieses Volk hat auch seine Priester, welche diese Erlösung des durch Christi Blut geheiligten und bei aller natürlichen Schwäche wunderbar gestärkten guten Willens verkündigen.

Ich ging durch einen frischen, sonnigen Herbstmorgen mit einem solchen Priester über das Gebirg. Es war Sonnabend vor dem 18. Sonntage nach Pfingsten, aber es war selber Sonntag. Eine Feierlichkeit ohnegleichen lag über den Höhen und dehnte sich bis ins tiefste Tal hinab; Feierlichkeit, aber frohe, lebendige, nicht starre. Jedes Blättlein an den herbstbunten Bäumen bewegte sich; jedes Gräslein neigte und wiegte sich. Und die Vögel flogen, sprangen, hüpften, von Baum zu Baum, von Ast zu Ast, von Ästlein zu Ästlein. Die Tiere des Waldes, die Käfer, die Mücken — überall eine harmlose, schuldlose Fröhlichkeit. Es war keine Sünde in der ganzen Natur. Alles folgte glückselig dem Gesetz der Natur, und das Glück des Herbstes war so groß wie das Glück des Frühlings.

‚Du,‘ sagte ich dem priesterlichen Freunde, ‚warum muß der Mensch allein von allen Geschöpfen in schmerzhaftem Zwiespalt mit seiner Natur leben und die Sünde durch eine Welt tragen, die von Sünde nichts weiß, — da doch Christi Blut allen Schaden gut gemacht?‘

‚Sieh dort die Holzhauer,‘ antwortete der Priester, ‚wie sie guter Dinge sind und arbeiten, als wäre es ein Spiel!‘

‚Meinst du, sie hätten keine Sünde?‘

‚Es sind gläubige Leute und sie haben guten Willen. Sie fluchen und wettern manchmal; einer hat auch ein uneheliches Kind: Er konnte das Mädchen nicht heiraten, obwohl es für ihn wie bestimmt war. Einer ist

so rachsüchtig und jähzörnig von Natur, daß er sich einmal nicht helfen konnte und seines Nachbars Haus anzündete.'

Da läutete die Wandlungsglocke von einem Dorf im anderen Tal herüber. Die Holzhauer griffen nach ihren Mützen und blieben still dastehen. Auch wir unterbrachen das Gespräch. Es war ein Friede Gottes mit den Menschen.

Dann sprachen wir weiter. Ich weiß nicht mehr, was davon der eine und was der andere gesagt hat. Aber es war ungefähr folgendes:

‚Manche denken, es müsse in der katholischen Kirche immer alles am Schnürchen gehen; es müsse eine Kirche von fertigen oder beinahe fertigen Heiligen sein. Aber die katholische Kirche hat selbst ausdrücklich diese Kirchenidee verworfen. Es bildeten sich Kirchen, die sich selbst ‚Kirche der Reinen' nannten und jeden Sünder ausstießen. Die große katholische Kirche hat diese falschen Kirchen gebannt. Sie selbst wollte eine Kirche der Christgläubigen sein, auch der sündigen Christgläubigen.'

Der andere Priester sagte: ‚Wer die Sünder ausschließt, weiß nicht, was die Sünde für ein tiefes Geheimnis ist. Die beiden Holzhauer, von denen ich sprach, haben einen tieferen Glauben und eine süßere Liebe zu Jesus Christus als alle im Dorf, denen noch keine schwereren Sünden passiert sind.'

Und auf einmal erhob er seine Stimme und rief: ‚Du, ich liebe die Sünder in meinem Dorfe tausendmal mehr als alle Gerechten!'

Dann sprachen wir von der leidenschaftlichen Liebe Jesu zu den Sündern. Und daß jemand gesagt haben soll: ‚Es führen viele Wege zu Gott, einer auch durch die Sünde, und das ist vielleicht gar der kürzeste.' Wie ist man kalt gegen Gott, wenn einem schon längere Zeit keine Sünde passiert ist! Man geht am Kreuze Christi vorüber, wie an einem historischen Denkmal. Pharisäerhaftigkeit breitet sich über die ganze Seele. Mein Gott! Ist nicht etwa gar die Sünde notwendig, um überhaupt Gottes göttlichste Eigenschaft zu erfahren, die Barmherzigkeit? Ah so! Da Christus die inkarnierte Barmherzigkeit Gottes war, so wurde er von den Gerechten nicht erkannt, sondern von den Sündern. Er ging an den Gerechten vorüber und suchte die Sünder. Der Gerechte küßte ihn nicht, aber das sündige Weib hörte nicht auf, seine Füße zu küssen und mit ihren Tränen zu waschen.

‚Da möchte man ja beinahe sagen: Es ist gut und notwendig, daß es Sünden gibt, und es wäre bedauerlich, wenn uns Christus so von der Sünde erlöst hätte, daß gar keine Sünde mehr möglich wäre.'

‚Darum hat er uns auch nicht so erlöst. Er hat uns die Sünde gelassen, aber die Barmherzigkeit Gottes dazugestellt. Wer dem dürstenden Wanderer seine Fähigkeit zum Durste nehmen würde, der machte ihn ärmer an Freuden; das nahe Murmeln eines Waldquells würde ihn nicht mehr beglücken. Wer ihn beglücken will, muß ihm den Durst lassen und einen Krug kühlen Wassers vor ihn hinstellen.' So sprach der andere.

‚Du sagst ganz Wunderbares von der Sünde', unterbrach ich ihn, ‚und

ich verstehe, warum du die Sünder liebst. Aber die Sünde ist doch eine verwerfliche Sache; Gott kann sie nicht wollen. Er wollte das Gebot und kann nicht zugleich die Verletzung seines Gebotes wollen.'

,Woher weißt du, daß er das Gebot wollte? Er wollte die Wahrheit, er wollte die Reinheit, wollte die Menschen, wollte ihre Liebe. Deshalb gab er das Gebot, damit ihm die Menschen durch den Gehorsam ihre Liebe beweisen könnten. Aber die Liebe der Menschen war zu schwach und bestand diese Probe nicht. Darum sandte er ihnen seine Barmherzigkeit. Da wurde die Liebe der Menschen groß, erfüllte nun auch die Gebote und ging noch weit darüber hinaus. Sieh, dies ist die Erlösung der Menschheit aus dem Zustand zu geringer Liebe in den Zustand großer Liebe. Wer die gekreuzigte Barmherzigkeit in Glauben und Vertrauen erfaßt, der hat die große Liebe, der empfängt den „guten Willen", der ist erlöst.'

Ich hatte noch viele Einwendungen, aber noch nicht in der Form geprägter Worte, sondern noch ganz formlos, mehr wie eine geheime Angst, wie einen unklaren Druck in der Seele. Aber wir waren unterdes im Pfarrdorf angekommen und der Sonnabend brachte dem heimkehrenden Pfarrer eine ganze Reihe seelsorglicher Arbeiten, so daß wir nicht mehr viel miteinander reden konnten.

Am Sonntag las ich die hl. Messe in der Pfarrkirche und ging dann in die Predigt des Pfarrers. Muß ja gestehen, daß ich über Nacht das Gespräch vom Sonnabendmorgen so ziemlich vergessen hatte. So ist es: Manchmal packen uns religiöse Probleme mit aller Gewalt, erregen uns, erschüttern uns, und es ist uns, als könnten wir keine Stunde mehr leben, ohne eine Antwort gefunden zu haben, keinen Tag mehr, ohne hinauszuziehen und der ganzen Welt die neue Erkenntnis zu predigen. Ach, drei Stunden später ist es wieder ganz still in uns; die Erde dreht sich weiter, die Kirche bleibt bestehen und sendet ihre unsichtbaren Segnungen aus. Ich fühlte mich mit Gott so ziemlich im Frieden und saß in der Pfarrerbank, als ob es für mich weiter keine religiösen Probleme gebe, ja fast so, als ob ich sagen wollte: ,Ich danke dir, o Gott, daß ich — daß ich so bin, wie ich bin.'

Da hob die Predigt an:

,Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben. So lesen wir im Evangelium des hl. Matthäus, im 9. Kapitel, im 3. Vers.'

Ich mußte unwillkürlich an den Pferdestall in Schlegel denken und an das geschändete Osterlied: ,Getröst, getröst! Wir sind erlöst!' Wie damals, so hatte ich auch jetzt fast gar kein Bedürfnis nach Trost. Denn ich hatte gut ausgeschlafen, und Pfarrers Schwester hatte mir nach der Messe einen famosen Kaffee vorgesetzt. Außerdem stand ich noch in den allerersten Tagen meiner Ferien. Deshalb wandte ich meine Augen zu den Leuten in den Kirchenbänken. Saßen dort nicht auch die drei Holzhauer aus dem Walde? Der Flucher, der Brandstifter und der Vater des unehelichen Kindes? Na, das ist doch ein starkes Stück, so mitten unter

den Leuten zu sitzen, die doch alle wissen, was vorgekommen! Aber die anderen Männer saßen ruhig neben den drei und machten Gesichter, aus denen man vorläufig gar nichts herauslesen konnte außer etwa, daß sie meinten: ‚Ich hab ja auch schon manches gezimmert, aber es ist nicht herausgekommen.‘

Den Vorspruch hörten die Leute noch nicht recht. Der kommt immer zu schnell. Da ist das Gehör noch nicht recht eingestellt. Das wußte auch der Pfarrer, und er las zur weiteren Einrichtung der Gehörfunktion das Evangelium vom Gichtbrüchigen vor. Küßte dann das Buch, und damit die Leute wüßten, daß noch weiter nichts Wichtiges vorgekommen, sagte er: ‚Dies sind die Worte des heutigen sonntäglichen Evangeliums.‘

Das konnte aber so nicht weiter gehen. Aufrecken müssen die Leute ihre starken Nacken und ihre dicken Köpfe! Wach müssen sie werden! Als ob im Wald der angesägte Baum mit seinem Wipfel zu rauschen, mit seinen Ästen zu knistern, mit seinem Stamme zu knacken begänne. Der Pfarrer sprach:

‚Meine lieben Christen: Es kommt manchmal einer von euch wochentags in die Kirche. Da sieht er sich überall um und blickt auch auf die Kanzel.‘

Die Köpfe begannen sich von unten nach oben zu bewegen. Hier und da schielte auch schon ein Auge nach oben.

‚.... da kommen ihm plötzlich so Gedanken, und er denkt: Wie mag das sein, wenn man da oben steht und auf die Leute hinuntersieht?‘

Nickte dort nicht der eine Holzhauer? Nur ein ganz klein wenig. Gott sei Dank, das war die erste Zustimmung zu der Predigt, und wenn die erst einmal da ist, da hat der Pfarrer gewonnen.

‚Ich will's euch sagen, wie das ist. Das ist manchmal so, als ob man auf einem hohen Berge stände und sähe die ganze Herde auf der Weide zusammengetrieben. Das ist ein schöner Anblick, denn man sieht die Geschöpfe Gottes, wie sie sind. Aber manche Prediger sind mit einem solchen Anblick nicht zufrieden.‘

‚Oder es ist, als ob man in ein Theater käme; die Leute sind neugierig, was ihnen der Pfarrer heute vormachen wird. Das ist schon ein wenig besser.‘

‚Oder: Manchmal sind die Zuhörer so, als ob sie schon zum Jüngsten Gericht versammelt wären. Sie stehen ängstlich oder trotzig unterm Chor, sitzen etwas geduckt in den Bänken, machen Mienen, als ob es gleich regnen werde. Das ist in den Kirchen, in denen dem Volke oft seine Sünden vorgehalten und Tod, Gericht, Fegefeuer und Hölle angedroht werden.‘

‚In all diesen Fällen hört man ordentlich, wie die Leute in ihrem Herzen denken: Wenn's doch bald vorüber wäre!‘

Jetzt senkten sich die Augenlider wieder. Aber die Zustimmung war allgemein.

‚Was sollt ihr nun für Gesichter bei der Predigt machen? Ich will's

euch sagen; denn das muß man doch wenigstens wissen, was man für ein Gesicht machen muß. Und wenn erst einmal das Gesicht in Ordnung ist, dann fängt auch die Seele an, ordentlich zu werden.'

Man sah es den Gesichtern wirklich an, wie sie sich mühten, ordentlich auszusehen. Aber sie waren noch unsicher.

‚Also wie sollt ihr bei der Predigt sein? — Nicht so, als ob ihr wie eine Herde Vieh hier zusammengetrieben wäret. Nicht so, als ob ihr bloß ein Theater erleben wolltet. Auch nicht so, als ob es bald über euch regnen würde, sondern so, als ob ihr — — wirklich eine ganz frohe Botschaft, eine ganz freudige Nachricht hören solltet!'

‚So wie Maria aussah in jener Stunde, von der es heißt: Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft, und sie empfing vom Hl. Geiste. So wie die Hirten, als der Engel zu ihnen sprach: Fürchtet euch nicht! Siehe, ich verkündige euch eine große Freude. So wie die glücklichen Menschen, welche die Bergpredigt anhörten: Selig sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich; selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen; selig sind die Trauernden, denn sie werden getröstet werden.'

‚Ganz so ist es nämlich heute: Eine wirklich gute Nachricht habe ich euch zu bringen.'

‚Horchet!'

‚Als der Heiland ihren Glauben sah, sprach er zu dem Gichtbrüchigen: Sei getrost, mein Sohn! Deine Sünden sind dir vergeben!'

‚Aber nein, ihr freut euch ja noch nicht! Ihr denket, das geht euch nicht recht genug an. Der Gichtbrüchige konnte sich ja freuen, aber was habt ihr davon?'

‚Habt ihr nichts davon? Der Gichtbrüchige war krank und wurde gesund. Er konnte sich freuen. Aber ihr — habt ja diesen Kummer gar nicht. Ihr seid ja alle gesund und kräftig, — ein wenig müde von der harten Woche, aber doch gesund.'

‚So, so? Trägt nicht jeder von euch sein Päcklein? Ich sehe es ja euren Schultern an! Der eine hat ein Krankes daheim, der andere hat Ärger mit seinem Nachbarn, der Dritte kommt in diesem dürren Herbst mit seinem Gras nicht aus, den Vierten drücken die Schulden; oder viel schlimmer ist es, wenn daheim kein Friede und keine rechte Liebe ist, wenn daheim so ein Teufel sitzt und keine Ruhe läßt, oder aber am schlimmsten, wenn einer keinen rechten Frieden mit seinem Herrgott hat, wenn die Sünde in seinem Herzen ist.'

‚Ich weiß ja, wie ihr oft im stillen saget: Wenn es doch keine Sünde auf der Erde gäbe! Wenn doch nichts, was man tut, Sünde wäre! Wenn ich doch sündigen dürfte ohne Sünde! Ihr sagt so, und ich habe früher oft gedacht: Wer so sagt, der muß ja in die Hölle kommen. Jetzt weiß ich besser, warum ihr so saget; darum, weil der Gedanke an die Sünde euch so schwer drückt, als sei es eine schwere Krankheit.'

‚Manche Katholiken machen sich ja nicht soviel daraus. Sie sündigen unbekümmert, so daß man von ihnen das Wort der Schrift sagen kann: Sie trinken die Sünde hinunter wie Wasser. Aber je gewissenhafter und frömmer ein Katholik ist, desto größer wird die Angst und Pein und Plage wegen der Sünde, so daß mir einmal ein Mann sagte: Nein, fromm werden will ich nicht, denn da hat man ja keine Ruhe mehr im Innern; bei jedem Schritt, bei jeder Handbewegung, bei jedem Mundaufmachen muß man gleich denken, daß es Sünde sein könnte.‘

‚So ähnlich geht es vielen von euch: Viele von euch sind krank an der Sünde. Voll Angst denken sie daran, daß sie plötzlich sterben könnten. Voll Schrecken hören sie die Worte: Beicht, Gericht, ewige Strafe, ewige Höllenpein.‘

‚Und die christliche Hoffnung liegt ganz krank in eurer Seele.‘

— — ‚Wenn da einer käme und sagte: „Für dich gibt es keine Sünde mehr; ich bringe dir ein Mittel: Du kannst fortan tun, was du willst; du wirst es immer nach dem Wohlgefallen Gottes tun!“‘

. . . Die Gefährlichkeit dieser Fragestellung schreckte mich aus meiner frommen Nachfrühstücksbehaglichkeit auf: Was ist das für eine kühne Sprache! Aber nein, es ist nur eine vergessene Sprache christlicher Tiefgläubigkeit. Hat nicht der heilige Augustinus in dieser Sprache geredet? Das Wort klang mir in der Seele: Ama, et fac quod vis. Habe nur die Liebe, dann kannst du tun, was immer du willst! Wird der Pfarrer auf diese Lösung zusteuern? Er wiederholte zwei-, dreimal: ‚Wenn da einer käme und reichte uns eine Medizin und spräche: Nimm sie ein, dann kannst du nicht mehr sündigen!‘ . . .

‚Da würden wir voll Dankbarkeit auf die Knie fallen. Aufjubeln würden wir in der neuen Freiheit. Tausendmal mehr würden wir Gott lieben, als wir ihn je geliebt haben. Vor lauter Glück würden wir gar keine Sünde mehr tun.‘

‚Christen, das ist die frohe Nachricht, die ich euch bringe. Christus selbst schickt mich. Ich soll euch sagen: Wenn ihr glaubt, könnet ihr nicht mehr sündigen. Wer glaubt, der hat das ewige Leben.‘

Da wurde alles still in der Kirche. Selbst die Stille wurde stiller. Und es schlich ein Dämon durch die Kirche und sprach ganz stille zu den Menschen:

‚Das ist nicht wahr. Ihr seid gelehrt worden, daß auch die Getauften und Glaubenden leicht in schwere Sünde fallen und die ewige Seligkeit verlieren können.‘

Und zum Lehrer sprach der Dämon: ‚Der Pfarrer ist ein Ketzer; er lehrt wie Luther!‘

Auch ich mußte an Luther denken. Hat dieser nicht vom Glauben gesagt, daß er alle Sünde überwindet? Hat er nicht einem Freunde geschrieben: Pecca fortiter, sed crede fortius! Sündige tapfer, aber glaube noch tapferer!? Aber das erschien mir jetzt wie eine, allerdings sehr poltrige

und übermütige Nachbildung jenes tiefgläubigen urchristlichen Wortes: Ama, et fac quod vis. Es blieben mir noch Bedenken, ob der Pfarrer gut daran tue, solche Dinge dem theologisch schwerfälligen Volke zu sagen. Aber wir haben ja keine Geheimlehre. Und wehe dem, der dem Volke den tiefsten Trost des Glaubens aus pädagogischen Rücksichten verhehlt!

Und es reckte sich überall in der Kirche: ‚Wenn doch einer fragen könnte!'

Der Pfarrer sah den Dämon. Der Dämon frug in seine Seele hinein: ‚Ist denn das wirklich wahr?'

Da hob der Pfarrer seinen Ellbogen, zog die Faust wie einen Hammer an seine linke Wange und schrie:

‚Keine Frage! Christus, der untrügliche Lehrer der Wahrheit, hat es gesagt: Wer glaubt, der h a t das ewige Leben — nicht nur eine unsichere Möglichkeit, nicht nur einen Anspruch mit vielen Bedingungen — nein, wer glaubt, der hat das ewige Leben! Wer glaubt, der w i r d nicht gerichtet!'

‚O daß man sich wehren muß gegen Christgläubige, wenn man die Worte Christi verkündigt, wie sie sind! Wenn man nicht deuteln will!'

Der Dämon floh. Demütige Augen begannen zu fragen: ‚Wie ist es denn? Wir glauben doch von Herzen, und doch passieren uns alle Tage Sünden!'

‚Ja, es passieren euch Sünden, aber das sind keine Sünden, das ist Gottes heiliger Wille. Wie könnte es Sünde sein, was du mit gläubigem Herzen guten Willens tust? O siehe! Gichtbrüchig warst du. Da kommt Christus zu dir und spricht: Sei getrost, mein Sohn — nein, ich muß es besser übersetzen: Sei vertrauend, sei glaubend, mein Sohn! Deine Sünden sind dir vergeben!'

‚Aber doch! Es ist möglich, daß du den Glauben verlierst. Da hebst du deine Hand gegen Gott, da sprichst du das meineidige Wort, da tust du die schlimme Tat, da ist Sünde. O weh! Wenn du da stirbst, da gilt das Wort der Schrift: Wie der Baum fällt, so bleibt er liegen. Und er ist nach der Hölle zu gefallen.'

‚Kann das sein? Kann das Gott dulden, da Jesu Blut für deine Seele geflossen ist? Es kann sein, muß ich mit meinem Verstande sagen. Es kann nicht sein, muß ich mit allem sagen, was ich von Gott weiß, mit meiner Hoffnung und meiner Liebe. O sehet, wenn ein solcher nur einmal noch das Auge zu Gott erhebt, wenn er im Schreck des Todes nur das eine Wort sagt: „Herr, sei mir armen Sünder gnädig!" da freuen sich die Engel, da spricht Christus: „Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben!"'

Da kam der Dämon wieder und flüsterte den Leuten in die Seele: ‚Da brauchtet ihr ja gar nicht mehr zu beichten. Er will das Beichten abschaffen. Er ist zu faul zum Beichthören.'

Und zum Lehrer sprach er: ‚Den müßten wir bei der bischöflichen Behörde anzeigen.'

‚Was?' rief erzürnt der Pfarrer, ‚ihr denkt, dann wäre das Beichten nicht mehr nötig? Hat nicht Christus, als er die Aussätzigen geheilt hatte, zu ihnen gesprochen: „Zeiget euch den Priestern"? Sehet, durch eure Sünde habt ihr nicht nur die Liebe Gottes verletzt, sondern auch die Gemeinschaft mit den Christgläubigen gestört. Darum müsset ihr durch die Beicht vor allem Volke zeigen, daß ihr reumütig seid und Frieden haben wollet mit Gott und seiner heiligen Kirche. Die Beicht gehört zur Versöhnung wie der Friedensschluß zum Frieden. Und bedenket es doch recht: Wer einmal richtig glaubt, so daß der Glaube wie ein himmlisches Feuer in ihm brennt, dem entzündet sich auch die Liebe, dem kommt alles auf einmal, auch die willige Bereitschaft und der Wunsch und der Vorsatz, das Sakrament der Buße zu empfangen.'

Ich hätte am liebsten auf die Kanzel hinaufgefragt: Warum sprichst du nicht gleich, wie andere Priester, von der ‚vollkommenen Liebesreue mit dem Vorsatz zu beichten'? Aber ich wußte schon die Antwort: Weil Christus nur vom Glauben gesprochen hat und weil das Volk vor den schweren theologischen Ausdeutungen zurückschreckt!

‚Aha!' flüsterte der Dämon, ‚da tut der Glaube doch nicht alles; man muß also glauben und beichten, und noch tausenderlei. Jetzt flickt er wieder mein zerrissenes Netz!'

Der Pfarrer beachtete den Dämon nicht mehr. Er sah, wie die drei Holzhauer mit großen, vertrauenden Augen auf ihn blickten, und sprach nunmehr wie zu ihnen ganz allein:

‚Glaubt nur! Sorget nur für den Glauben! Denkt gar nicht an die Beicht, wenn ihr davor Angst habt! Denkt nur an den Glauben! Der Glaube wird euch richtig führen. Seht, da ist mancher, der sich sträubt, dem Priester seine Sünden zu sagen. Da kommt der Glaube, drängt ihn ein wenig im Herzen, nimmt ihn leise bei der Hand und — hast du nicht gesehen? — kniet er auch schon am Beichtstuhlgitter, und nach einer Viertelstunde ist alles Schwere vorbei.'

Die drei Holzhauer nickten mit dem Kopfe. Sie konnten nicht anders, erschraken aber wie in einem Traum und sahen sich um, ob es jemand bemerkt habe.

Der Dämon aber tröstete sich: ‚Zwischen Glauben und Beichten geht es doch nicht so schnell. Da habe ich Zeit zum Fange.'

Der Pfarrer hatte sich schon um einen schönen Übergang zum ‚Amen' umgesehen, da stieg ein wenig von dem Brodem der letzten Hoffnungen des Dämons in seine Nase. Gleich machte er halt auf seinem schnellen Laufe zum Amen und rief über die ganze Kirche:

‚Ja! Viele Katholiken, die meisten Katholiken denken, daß sie erst bis zur nächsten Beicht warten müssen, ehe sie von der Sünde frei werden könnten. Das ist ein schwerer Irrtum! Das ist schlimmer als alle Ketzerei! Das ist eine Lästerung des Glaubens und eine Verleugnung seiner Kraft. Der Teufel sagt das, damit ihr in Verzweiflung geratet und nach der ersten Sünde auch die zweite nicht mehr scheut. Was habe ich euch gesagt?

Sobald ein armer Sünder wieder seinen Blick zum Erlöser erhebt, dann ist die Sünde weg, meilenweit weg, so weit wie der Schnee von den Feldern im August, so weit wie die Hölle vom Herrgott, ewig weit . . .'

Nun wollte er rasch sagen: ‚Amen.' Da traf sein Blick das Bild der Muttergottes. Heute ist Mariä Namen, kam ihm bei. Eigentlich hatte er davon predigen wollen. Den schönsten Namen Mariens hatte er erklären wollen: ‚Immaculata'. Rasch band er sein Schifflein vom Pfahl des Amens noch einmal los und steuerte mit geschicktem Ruderschlag auf Maria zu. Der Dämon aber verschwand geschwind, denn er bekommt immer noch Kopfschmerzen, wenn er auch nur die Ferse Mariens merkt.

‚Seht dort Maria, die Mutter aller Gläubigen! Da hat ja jemand einen Blumenkranz um ihr Bild geschlungen. Das ist recht am Namenstag Mariens. O Maria, o Immaculata! Unbefleckte! Meine ganze Predigt lege ich dir zu Füßen. Von dir lehrt die hl. Kirche, daß du durch ein besonderes Privileg allzeit von Sünde rein geblieben bist. Immaculata! Jetzt erkenne ich, daß auch wir ein ähnliches Privileg haben. Unser Glaube an deinen Sohn ist es. Er macht uns rein und heilig, wie du es bist. Jetzt finde ich das rechte Wort zum Schluß: Wie du, Maria, wollen wir glauben; wie du, Maria, wollen wir rein sein von Sünde; wie du, Maria, wollen wir jubeln, daß die Erlösung wahrhaftig gekommen ist: Magnifikat! Hoch preise meine Seele den Herrn, und mein Geist frohlocke in Gott, meiner Erlösung, denn er hat Großes getan, der Herr, der da mächtig ist und dessen Name heilig! Amen.'

* * *

Als ich einige Wochen später nach Breslau zurückkam, ging ich in die Bibliothek, dorthin zu den Schränken, in denen die Werke der Kirchenväter stehen. Ich wollte meinen Glauben an die Erlösung befestigen. Da sah ich wieder, wie stark der Glaube des Urchristentums an die Erlösung gewesen ist. Immer wieder schimmert er sternhell, leuchtet er sonnenhell aus den uralten Zeiten. Manch einem hat er geradezu die Augen geblendet, so daß sie gar nicht mehr das ewig dunkle Reich der Hölle sahen, daß sie in übergroßer Hoffnung glaubten, es werde einmal eine Zeit kommen, in der alle Kreaturen zu ihrem Schöpfer zurückkehren. Selbst Luzifer werde erlöst werden. Das war Origenes, das waren viele seiner Schüler. Selbst der gute hl. Bischof Gregor von Nyssa hatte den Glauben an die Apokatastasis, d. h. an die Wiederherstellung aller sündigen Kreatur in Gottes ewiger Liebe. Diesen Überschwang der Hoffnung mußte die Kirche freilich verwerfen. Das Wort Jesu Christi vom Feuer, das nie erlischt, leitete sie dabei. Aber unbezweifelt blieb in der großen Gemeinschaft der Christenheit der Glaube, daß die Taufe alle zum ewigen Leben führe, die der Gemeinschaft der Getauften treu bleiben. Große Kirchenlehrer wie Ambrosius und Hieronymus verkündeten ganz ausdrücklich ihre Hoffnung, daß die ewige Hölle nur den Ungetauften vorbehalten sei, daß dagegen die treuen Christen bald nach dem Tode in das Warteland des Paradieses eingehen, daß aber

auch die in Sünden gestorbenen Christen, die zunächst mit den Ungläubigen die Feuerbuße erleiden, doch am Tage des Jüngsten Gerichtes das Begnadigungsdekret erlangen und in den Himmel eingehen dürfen. O saget nicht, das sei unkatholische Lehre, saget lieber: Wie wunderbar groß war diese Hoffnung auf die Kraft der Taufe und auf die Größe der Barmherzigkeit des unendlich Barmherzigen! Hieronymus und wohl auch Ambrosius wollten nicht Entscheidungen treffen, die dem ewigen Ratschluß Gottes überlassen bleiben müssen. Sie wollten nur hoffen. Und Hieronymus sagt ausdrücklich, man müsse es Gott überlassen, welcher wisse, wen, wie und wie lange er richten müsse. In den folgenden Jahrhunderten trat aber der Gedanke an Gericht und Hölle ganz stark in das Glaubensbewußtsein der Gläubigen, so stark, daß der Glaube an die bis ins Jenseits reichende Kraft der hl. Taufe oft darunter litt. Da begann die große Angst und Qual der katholischen Menschen. Viele wurden krank dabei, manche warfen den ganzen Glauben von sich. Und allbekannt ist ja, daß sogar die Glaubensspaltung in unserem Vaterlande in einer solchen angstvollen Stunde geboren ward. Und doch hatte sich der Glaube erhalten, daß es ein Mittel geben müsse, mit einer gewissen Sicherheit der Hölle zu entrinnen. Es verbreitete sich die Meinung, daß, wer das Skapulier trüge, vor der Hölle beschützt bliebe. Und diese Meinung hat sich in frommen Kreisen bis heute erhalten und wird pietätvoll geschützt. Damit ist dem denkenden Katholiken der Schluß nahegelegt, daß das, was man von dem Sakramentale erhoffen darf, doch viel sicherer von dem Sakrament erhofft werden muß, von dem großen Sakrament der Taufe. Siehst du Christi Wort von neuem aufleuchten: ‚Wer glaubt und sich taufen läßt, der hat das ewige Leben?‘

Wer der Überzeugung ist, daß der quälende Kampf mit der Sünde die Kräfte der Katholiken zu stark bindet und nicht frei genug läßt zu freudiger, positiver Arbeit an den Aufgaben der irdischen Kultur und des Gottesreiches, der wird auch mit ernstem Denken lesen, daß manche Mystiker an einen Zustand glaubten, in dem sie nicht mehr sündigen konnten. Mit ritterlicher Kühnheit schritten sie über das Grenzgebiet des Gottesreiches mit seinen vielen Gefahren und Möglichkeiten der Grenzverletzung hinweg in das Gebiet der größeren Liebe und wurden durch diese Kühnheit fern von der Sünde. Wie elend ist dagegen unser Beginnen, daß wir alle Sünde bekämpfen und dann erst mit der Vertiefung der Gotteserkenntnis und der Erhöhung und Verinnerlichung unserer Liebe beginnen wollen! Jener Mystikerglauben ist gewiß falsch formuliert, aber die Methode, die sich darin *offenbart*, scheint der Prüfung wert zu sein.

Manche Katholiken kommen ihr ganzes Leben nicht aus jener Peripherie des religiösen Lebens heraus, kommen nie näher an die Mitte des Landes, wo der Glaube erst schön und süß ist und zu männlicher Freiheit und Kraft gedeiht. Wie gebannt sind sie an den Grenzen, wo die Lohen des unheiligen Feuers noch den ewigen Lichtschein des heiligen Feuers verdunkeln.

Das hängt vielleicht damit zusammen, daß die meisten Seelenführer gewissermaßen Spezialisten sind auf jenem peripherischen Gebiete, und daß sie die Führung in das Land der tieferen Gotteserkenntnis, der freudigeren Erhebung, der wahren Liebesvereinigung mit Gott anderen überlassen, anderen, die so selten sind; — daß sie es nicht wagen, den Sünder mit einem kühnen Sprunge hinüberzureißen . . .

Ein Pfarrer hat es gewagt. Es ist ja eine geradezu lächerlich einfache Geschichte, aber unsere Dummheit besteht doch meistens darin, daß wir das Lächerlich-Einfache nicht verstehen, sondern uns mit Höherem befassen. Der Pfarrer hatte einen Schuhmacher in der Gemeinde, den er ganz vergeblich von seinen Sünden und Unarten zu bekehren versuchte. Da kam ihm eine Erleuchtung. Als der alte, fromme Kirchvater die Altarstufen hinabfiel und sich seine beiden Arme auf einmal für sein ganzes Leben brach, machte er den Schuhmacher zum Kirchvater.

‚Herr Pfarrer, da paſſ' ich nicht dazu!'

‚Warum nicht?'

‚Weil ich denke: ein richtiger Schuster kommt ohne Sünden nicht aus, und ein Kirchenvater darf doch keine haben. Und ich bin eben schon ein alter, schiefgetretener Stiefel.'

‚Aber Meister! Sie sagen doch zu jedem schiefgetretenen Stiefel: Verfluchtes Luder, dich krieg' ich schon!'

Der Schuhmacher ließ sich bereden, übernahm den Dienst in Sakristei und Kirche — und wurde ein ganz gottseliger Mann. Ich fragte ihn einmal, wie er sich das Fluchen, Lügen und Lästern abgewöhnt habe. Da meinte er: ‚Man braucht bloß einmal ein bissel in die Liebe Gottes hineingeschmissen zu werden, da brennt's dann von allein.' Und wenn ihn die Leute neckten, so antwortete er: ‚Ich wollte immer ein alter, ehrlicher Sünder bleiben. Aber ich habe Pech gehabt, da bin ich an Gott kleben geblieben.' Und ob er denn immer so standhaft wäre, und ob es ihn denn nicht manchmal einen kleinen Kampf koste? ‚Ach, ich hätte ja gern wieder mal mein früheres Luderleben geführt, aber nun habe ich mein altes Leder an Gottes Stiefel geflickt, und wenn ich einmal was zusammennähe, da muß die Naht auch halten.'

Nun kann man freilich nicht jeden Sünder zum Kirchvater machen, aber man kann ihm, wenn er einige Jahre redlich gekämpft hat, vertrauen und ihm sagen: ‚Jetzt laß das ängstliche Sorgen um die Sünde! Jetzt trete aus den Lehrlingsjahren des religiösen Lebens in die Gesellenjahre über! Hilf mir am Reiche Gottes arbeiten, so fleißig und eifrig, daß die Sünden von allein verschwinden. Sieh, einmal mußt du auch Meister werden!'

Könnte doch im religiösen Leben eine Karriere mit bestimmtem Avancement eingerichtet werden! Das christliche Altertum hatte etwas Ähnliches: die Stufen des Katechumenats, die Büßerklassen. Auch die Mystiker haben immer wieder versucht, eine Stufenreihe aufzustellen. Da lockte es die Menschen von einer Stufe zur anderen: Größere Rechte, größere Erkenntnisse, größeres Vertrauen! Auch heute ist noch ein solcher Aufbau im

katholischen Klerus: Tonsur, vier niedere Weihen, drei höhere Weihen. Aber auch hier ist die lockende, erfreuende Kraft des Aufstiegs in den Charismen beinahe vernichtet: Tonsur und niedere Weihen werden an einem einzigen Vormittag gespendet. Erst gar bei den Laien! Der Schulbub genießt dieselben Charismen wie der katholische Bürgermeister. Es ist ganz leicht zu verstehen, warum in katholischen Laienkreisen so wenig kirchliche und religiöse Freudigkeit herrscht. Wo soll das Streben herkommen? Es gibt freilich innerliche Fortschritte, stufenmäßige Einweihungen in die Geheimnisse Gottes: Vom kleinen Katechismus zum großen, dann zum Gymnasiallehrbuch, dann zum Kompendium der katholischen Dogmatik, dann zur Summa theologica. Aber schon am großen Katechismus hat man keinen rechten Geschmack mehr, weil das Schönste und Wichtigste schon im kleinen Katechismus stand. Es gibt Fortschritt auch auf dem Wege von der Sünde bis zur sittlichen Bewährung. Aber die Laien glauben, immer wieder Anfängerarbeit leisten zu müssen, und werden selten zum Glauben an sittliche Mannesreife und Meisterschaft ermutigt. ‚Mein Beichten war bis jetzt Tantalusarbeit und wird es wohl bleiben, bis die Sterbestunde kommt,' so lautet das Urteil eines katholischen Laien. Und ein anderer sagte: ‚Wir haben im Himmel die neun Chöre der seligen Geister, wir haben im Klerus die Hierarchie — und sind stolz darauf, weil wir die in der Stufenordnung ruhende Kraft kennen —, aber wir Laien sind ein ungeordneter Haufe, darum haben wir so wenig Kraft nach innen, nach außen und nach oben. Glaube nur einer, daß er nunmehr endlich Meister ist, dann wird er sich ohne weiteres meisterlicher betragen!'

Auch das gehört zur Erlösung. Denn da die Erlösung eben nun kein magischer, sondern ein sittlicher Prozeß ist, muß sie stufenweise geschehen. Wir brauchen Lehrlingsstand, Gesellenstand, Meisterstand, brauchen Knechtsarbeit, Knappenschaft und Ritterschaft.

Alle diese Ordnungen und Kräfte liegen, wenn auch noch keimhaft, im katholischen Wesen. Grabt nur nach in dem reichen Mutterboden der katholischen Kirche! Scheltet nicht andere, wenn die Entwicklung noch nicht weiter ist, wenn sie unterbrochen scheint, denn ihr selber seid ja die Kirche. Entwickelt euch! Ordnet euch zu einem Volke der Erlösten!

Ein Erlebnis des seligen Heinrich Seuse muß Erlebnis jedes reifgewordenen katholischen Mannes werden, sobald eine gehörige Zeit ernster Arbeit, rastlosen Ringens durchschritten ist. Heinrich Seuse hatte mit allen Mitteln um den geistigen Aufstieg seiner Seele, also um die Erlösung, gekämpft. Das 17. Kapitel seines ‚Lebens, von ihm selbst geschrieben', zählt den ganzen Jammer auf, den sich dieser Mensch angetan hatte um der Erlösung seiner Seele willen. So sehr hatte er sich gekreuzigt, daß man glauben möchte, die Kreuzigung Christi sei damals nur als Vorbild, nicht als eine wahrhaft stellvertretende Genugtuung aufgefaßt worden. Da ihm, wie er erzählt, diese Kasteiungen ans Leben gingen, sprach sie ihm der Herr ab. Des war seine vermühete Natur so froh, daß er weinte vor Freude, so er hinterher überdachte, was er härtiglich erlitten hatte. Nach kurzen

Wochen aber kam ihm ein Bibelwort ein, das ihn beinahe wieder in diesen zerfleischenden Krieg gegen seinen Leib getrieben hätte: ‚Ein Kriegsdienst ist des Menschen Leben auf Erden.‘ Da deuchte ihm, wie ein holder Jüngling auf ihn zukam und zwei schöne Ritterschuhe ihm brachte und all die anderen Kleider, welche Ritter zu tragen pflegten, und wie er ihm diese Kleider anlegte und sagte: ‚Knecht bist du bisher gewesen. Ritter sollst du jetzt sein!‘ ‚Waffen!‘ rief da der erstaunte Seuse aus, ‚Waffen, o Gott, was ist aus mir geworden! Wie? Ritterschaft ohne Streit?‘ Er solle genug Streit und Ritterarbeit bekommen, bedeutete ihm die Erscheinung.

Das war ein vollständiger Wechsel in Heinrich Seuses Leben. Er hatte sich bisher in sein Kloster eingeschlossen oder war vom Klosterhof kaum fünf Schuh weit gegangen. Jetzt beginnt die Zeit, da er nach außen tätig ist. Er wird wie ein Mann der Welt so frei, tritt predigend vor das Volk, macht weite Reisen im Dienste des Gottesreiches, knüpft Verbindungen an mit aller Welt. Seiner Sünden gedenkt er nicht mehr, denn er hat anderes zu tun. Die Strenge der Aszese hört auf, dafür aber beginnt die vollkommene ‚Gelassenheit‘, diese Mannesreife im religiösen Leben, diese wunderbare innere Ruhe, die Erfüllung des vom Weihnachtsengel verkündeten Friedens der Menschen auf Erden: ‚Also daß ein Mensch stehe in solcher Entwordenheit, wie immer sich Gott gegen ihn erzeige, mit sich selbst oder mit seinen Kreaturen in Liebe und Leid, daß er sich des befleiße, daß er allzeit gleichstehe in einem Aufgeben des Seinen, inwiefern es menschliche Schwachheit erzeugen mag, und allein Gottes Lob und Ehre ansehe.‘

Wir haben in der gewaltigen Literatur der Christenheit nur wenige so deutliche Beweise dafür, daß den Getauften schon auf Erden eine wahre Erlösung werde. St. Cyprian, St. Augustin! Die meisten anderen Männer haben dieses Geheimnis mit ins Grab genommen. Was sich sonst in Selbstbiographien besonders von Konvertiten befindet, macht nicht selten zu sehr den Eindruck von Gefühlsseligkeit. Aber was wir haben, das genügt. Jeder erwarte das Jahr der religiösen Reife und Ritterschaft. Jeder Priester achte darauf, daß die Schulbubenzeit des katholischen Laien einmal ein Ende haben müsse; er anerkenne ausdrücklich ihre Mannesreife, sobald sie gekommen ist, sporne sie an, nun des Ritterschlags und der Meisterschaft würdig zu sein! Sie müssen als Familienväter, als Beamte, als Politiker, als Arbeitgeber, als Handwerker, als Arbeiter, in jeglicher Stellung gewaltige Aufgaben für das Gottesreich auf Erden, für die katholische Kultur erfüllen, zu denen der Priester nicht berufen ist, zu denen sie aber auch mündig sein müssen. Ein großes Volk der Erlösten muß sein auf dieser Erde, so frei und stolz und schön und rein, daß niemand mehr bleiben will außerhalb dieses Volkes. Die ganze Welt muß es sein. Denn nicht zum Spott soll sein das Wort: ‚Wir beten dich an, Herr Jesus Christ, und benedeien dich, denn durch dein heiliges Kreuz hast du die ganze Welt erlöst!‘

Philosophie als Weisheit

Von Martin Honecker

Arm und bloß gehst du einher, Philosophie, sagt die Menge, auf schnöden Gewinn erpicht. — So klagte Petrarka; so kann man mit Recht auch heute noch klagen, will man die Wertung der Philosophie in weiten Kreisen, selbst der sogenannten Gebildeten, kennzeichnen. Und doch wäre es ein Fehler, wenn man übersähe, daß die Sachlage in den letzten Jahren sich nicht unbedeutend geändert hat. Mag auch infolge der wirtschaftlichen Erscheinungen der Kriegs- und Nachkriegszeit die Schar der nur dem Gewinn lebenden Philosophieverächter starken Zuwachs erhalten haben, er dürfte bei weitem übertroffen werden durch die Zahl all derer, die gerade infolge der Geschehnisse unserer Tage zu Freunden und Jüngern der Philosophie wurden. Daß Philosophie kein Wolkenkuckucksheim ist, daß sie in den Angelegenheiten des wirklichen Lebens ein wichtig Wort mitzureden hat, daß sie mitten unter uns Handelnden und Sprechenden einen Platz beanspruchen darf, das dürfte so manchem zu seiner eigenen Verwunderung aufgegangen sein, der gewahrte, wie Philosophen im öffentlichen Leben eine Rolle zu spielen begannen und wie gerade in den heutigen politischen Streitigkeiten Weltanschauungsfragen sich in den Vordergrund geschoben haben. Und hinzu kamen alle, die ein inneres Erleben auf den Weg zur Weltanschauung hindrängte, die in dem zerrüttenden Geschehen der letzten Jahre inne wurden, daß Fragen über Fragen in ihrer Seele emporschossen gleich Flammen, die bislang überdeckt waren von einer erstickenden Asche, sei es einer vielseitigen Geschäftigkeit, sei es einer denkfaulen oder denkungewohnten Oberflächlichkeit.

Kein Wunder also, daß die Zahl derer wächst, die sich berufen fühlen, nicht nur mit Philosophie überhaupt sich zu befassen und sie zu lehren, sondern ihr philosophisches Denken geradezu auf die Erscheinungen unserer Zeit einzustellen, sie philosophisch zu erfassen und zu werten, Mittel und Wege zu einer grundsätzlich orientierten Anteilnahme am Zeitgeschehen zu finden, kurz: praktische Kulturphilosophie zu treiben. Ein solcher Philosoph ist Graf Hermann Keyserling, ein Mann, auf den heute die Blicke vieler in Deutschland (und auch auswärts) erwartungsvoll gerichtet sind, zu dessen Werk und Wollen Stellung zu nehmen sich darum verlohnen wird.*

* Graf Keyserling ist am 20. Juli 1880 geboren. Er entstammt einer baltischen Adelsfamilie, aus der bereits mehrere Glieder als wissenschaftliche Schriftsteller hervorgetreten sind. — Keyserling selbst, von dessen Philosophie im Texte zu handeln sein wird, verfügt über ein reiches sonderwissenschaftliches Wissen, vornehmlich naturwissenschaftlicher Art, das sich auch auf die ausländische Literatur erstreckt; ob die Auswahl der von ihm bevorzugten Gewährsmänner eine glückliche ist, muß dem Urteil der Fachkenner überlassen bleiben; den Psychologen wird befremden, daß Keyserling sich in psychologischen Dingen, wenn er andere Autoren heranzieht, fast nur auf Th. Ziehen beruft.

Im Blickpunkt der Betrachtung stehe zunächst die von Keyserling in Darmstadt gegründete ‚Schule der Weisheit‘, von der die Tagesblätter schon manches zu berichten wußten.

Zuvörderst vom Faktischen das Nötigste: Im Jahre 1919 veröffentlichte Keyserling eine Programmschrift ‚Was uns not tut. Was ich will.‘ (Reichl, Darmstadt), in der er den Gedanken einer Weisheitsschule zuerst entwickelte. Seine Idee ward im folgenden Jahre Wirklichkeit. Gestützt auf die wirksame Beihilfe des Großherzogs Ernst Ludwig von Hessen, welcher Räume im Darmstädter Schloß zur Verfügung stellte, gestützt ferner auf die als materielles Fundament der Schule gegründete ‚Gesellschaft für freie Philosophie‘* konnte die ‚Schule der Weisheit‘ am 23. November 1920 eröffnet werden. Die Leitung liegt in der Hand Keyserlings, dessen Persönlichkeit der ganzen Gründung ihren Stempel aufdrückt. Voraussetzung für die Teilnahme an den Veranstaltungen der Schule ist die Zugehörigkeit zur ‚Gesellschaft für freie Philosophie‘. Mitte 1921 zählte sie etwa 600 Mitglieder. Sie gliedert sich in drei Gemeinschaften: die der finanziell unterstützenden Förderer, die der Schüler, welche, wie es in einem Prospekt heißt, ‚als Lernende kommen, an dem Werke Keyserlings mitzuarbeiten, und dann als Lehrende, Erziehende und Führende in die Welt treten wollen‘, und schließlich die der ‚geistig Verbundenen‘, d. i. der sonstwie interessierten Freunde der Keyserlingschen Gründung. Organe der Schule sind das Jahrbuch ‚Der Leuchter‘ und die zwanglos erscheinenden Mitteilungen ‚Der Weg zur Vollendung‘ (beide im Verlag Reichl, Darmstadt).

Die Tätigkeit der Schule selbst spielt sich einmal in Gestalt von Tagungen ab. Es haben deren bisher vier stattgefunden: November 1920, Mai 1921, Juni 1921 (Tagore-Woche) und September 1921. In ihrem Mittelpunkte stehen Vorträge und Kolloquien, während die Abende der Geselligkeit vorbehalten sind; es liegt dem Schulleiter viel daran, schon durch einen äußeren stilvollen Rahmen und die Pflege edlen Menschentums eine Atmosphäre zu schaffen, welche die rückhaltlose Aufnahme der Anregungen zum Weisheitsstreben vorbereiten soll. Wesentlicher als diese großen Veranstaltungen ist sodann die enge persönliche Fühlungnahme, in die jeder, der zur Gemeinschaft der Schüler gehört, mit dem Schulleiter treten kann — intime persönliche Unterredungen und Unterweisungen, in denen Keyserling vor allem sein Ziel der Menschenbeeinflussung und -beratung verfolgt und die in Form von etwa vierzehntägigen Privatkursen stattfinden. Neuerdings scheint Erwin Rousselle, der seit kurzem neben Keyserling als ‚Lehrender‘ an der Weisheitsschule angestellt ist, die Weisheitsuchenden zunächst in eine vorbereitende Behandlung zu nehmen, bevor sie zum Schulleiter als letzter Instanz gelangen.

* Vorsitzender (1920): von Römheld; Geschäftsführer: zuerst Graf Kuno Hardenberg, jetzt Freiherr Hans Karl von Doernberg.

Doch nun zum Innern, zum Sinn des Werkes, zum Wollen des Leiters! Was bezweckt Keyserling mit seiner Schule und ihren Veranstaltungen? Auf diese Frage antwortet in erster Linie die erwähnte Programmschrift ‚Was uns not tut. Was ich will.‘ An Hand ihres Gedankenganges sei Keyserlings Ziel erläutert.

Den Ausgang bildet die unleugbare Tatsache des kulturellen Zusammenbruchs unserer Zeit: es geht mit Europas Kultur bergab, es kann mit ihr zu Ende gehen. Wo liegt die tiefste Ursache dieser Erscheinung? Und wie ist ihr abzuhelfen?

Ursache solchen Zustandes ist nach Keyserling eine Disharmonie zwischen ‚Geist‘ und ‚Seele‘ der europäischen Menschheit. Unser Geist, unser Intellekt, hat große und staunenswerte Fortschritte gemacht. Doch die Seele, die Psyche, ist nicht allein hinter diesem Fortschritt zurückgeblieben, sondern hat gar darunter gelitten. Sie hat alle Struktur verloren, ist vollkommen amorph geworden. Alle Lebensgestaltung ist aber durch die Form der Seele bedingt, nicht durch den Verstand. Alle Seelenform, auch jede von der Vorzeit ererbte, ging deshalb verloren, weil der Verstand sie zersetzt hatte, zersetzt mit seiner kritischen Aburteilung der Seelenformen, die bestanden. Sie erschienen ihm als Vorurteile, und darum verwarf er sie. Nun schuf er wohl neue Ideale, neue Erkenntnisse; doch sie gingen nicht auf die Seele über. So sanken alle Dogmen, Glaubenssätze, Ehrbegriffe, und nichts trat an ihre Stelle: die Seele ward formlos, hemmungslos, haltlos. Daher die erschreckenden Mengen an Haß, die im Krieg und nach dem Krieg zutage traten, daher die radikal vernichtenden Revolutionsbestrebungen des Bolschewismus, daher im ganzen unser kultureller Absturz.

Was ist dagegen zu tun? Soll man etwa versuchen, die alten Seelenformen zu erneuern? Keyserling verneint das aufs entschiedenste. Jede Form, jede Verkörperung des Seelenlebens muß ‚so lange als bestmöglicher Körper gelten, bis der tiefer erfaßte Sinn dem vorhandenen Gehalt eine höhere Körperbildung möglich macht‘. Zerstört nun der Intellekt mit seiner Kritik eine geltende Form, so ist er darin vollkommen im Recht. Die zerstörte Form beruht zum Teil auf Seelenblindheit; wiederherzustellen ist sie nicht. Hat also ‚der Verstand eine gegebene Seelenform zersetzt, so ist es Aufgabe, eine neue zu bilden, einer weiteren und tieferen Geisteseinsicht gemäß‘. Mithin eine neue Seelenform, die der fortgeschrittenen Verstandesform entspricht. So kommt Keyserling zu dem immer aufs neue wiederholten Satz ‚Eine neue Synthese von Geist und Seele tut uns not,‘ eine neue Harmonie, ein Gleichgewicht, eine ‚Wiederverknüpfung von Geist und Seele‘. Wir Abendländer müssen versuchen, auf höherer Bewußtseinsstufe wieder zu einer inneren Ganzheit zu gelangen. Und dies geschieht allein vom Intellekt her, durch bereicherte und vertiefte Einsicht. Aller alte Glaube, alle Tradition, alle vergangenen Autoritäten gelten dem modernen Bewußtsein als tot. Der

Verstand ist nicht mehr unkritisch, sondern kritisch; seine Ideale sind Urteilsfreiheit, Aufrichtigkeit, Bewußtheit, Sinnverstehen, Vorurteilslosigkeit. Die Neuprägung der Lebensform leistet daher keine Religion, kein Glaube, sondern einzig und allein die Philosophie; nur sie bringt den gewünschten Einklang vom Verstande her zuwege, während Kirche, Ethik und Schule ihn auf falschem Pfade, nämlich von der Seele her, zu erreichen suchen.

Die Philosophie! Doch nicht als Wissenschaft, sondern als Weisheit! Gewiß hat die Philosophie in Keyserlings Augen auch als Erkenntniskritik, als Gegenstandstheorie, als Phänomenologie, als Logik ihre Berechtigung. Aber Keyserling will mehr als das; er will eine Synthese, welche die Philosophie zum Organ des Lebens macht. ‚Die Philosophie muß von der Sonderwissenschaft, vom geistigen Sport, aufs neue zur Weisheit werden,' zu dem, was sie von Anbeginn war. Erkennen und Sein, Theorie und Praxis müssen wieder in eins verschmelzen. Als Weisheit soll die Philosophie zum vollendeten, vollbewußten Leben hinlenken. Ist dies erreicht, ist der Einklang da, dann ‚wird das Heil wieder unmittelbar vom Höchsten kommen, vom Heiligen, von Gott', der sich ‚durch vollendet bewußtes Leben dereinst vollkommen offenbaren wird'.

Die Weisheit steht somit in einem doppelten Gegensatz: einmal zu aller überkommenen Glaubensautorität,* sodann zur Philosophie im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne. Solche Weisheit ist aber Sinnerfassung; der Intellekt hat in kritischer Betrachtung den Sinn der Religion, der Moral, aller Lebensformen überhaupt, den Sinn der Lebensganzheit als Basis alles Lebens auszubauen. Dieser Sinn ist dem genügend vertieften Bewußtsein unmittelbar gegeben. ‚Wer sich selbst ganz versteht, hat damit Zutritt gewonnen zum Sinn aller Dinge.' Sinnverstehen aber beeinflußt das Sein des Verstehenden: die erstrebte Synthese ist gefunden.

Derartiges Weisentum ist für Keyserling nicht in der Philosophie der letzten Jahrhunderte gegeben. Die war exzentrisch; Weisheit ist konzentrisch, ist konzentriert gelebtes Leben, ist Leben in Form des Wissens.

---

* Dafür noch ein Beleg: ‚Alle bisherige Weisheit lag, mehr oder weniger deutlich, parallel dem Vollendungsideal der katholischen Kirche; es galt die Realisierung bestimmtgestalteter Wahrheiten, die eben damit zu formgebenden Lebensmächten wurden. Die Synthese, welche die Teilausdrücke des Lebens zur harmonischen Einheit zusammenfassen wollte, war also vorgegeben. Heute nun sind alle überlieferten Synthesen durch den Verstand zu Tode getroffen, heute ist das, was er nicht als berechtigt anerkennt, nicht lebensfähig. Heute kann keine bestimmte Gestalt als letzte Instanz mehr gelten, dazu reicht unser Bewußtsein schon zu tief hinab. Heute gilt es daher, die Vollendung, die allein uns wieder zu ganzen Menschen machen kann, nicht in der Gebundenheit durch gläubig anerkannte, im übrigen noch so wahre Überlieferung zu finden, sondern in voller Erkenntnisfreiheit: dies soll das Ziel des Weisheitsstrebens sein.' (‚Was uns not tut . . .', S. 27.)

Es ist notwendig und möglich, ‚durch Selbstvertiefung einen Bewußtseinsgrad zu erringen, der alle Hilfskonstruktionen der Vernunft, alle Logik und Theoretik überflüssig ... macht, einen Bewußtseinsgrad, durch den der Geist allen Irrungen der reflektierenden Erkenntnis physiologisch überlegen wird.‘ Mithin: keine Reflexion, sondern — wenn auch Keyserling den Ausdruck nach Möglichkeit zu vermeiden scheint: Intuition durch Konzentration.

Schließlich gilt es, den lebendigen Weisen als Typus zu bilden und ihm durch eine Organisation zur Wirksamkeit zu verhelfen. Das ist nicht möglich in der Kirche noch auch in der Universität, die nach Keyserling kein Sein, sondern nur Wissen und Können vermittelt. Die neue Anstalt, die nicht nur denkende, sondern lebendig wissende Menschen bildet, kann der Form nach lediglich zwischen den genannten Organisationen stehen. Sie soll eine Widergeburt von Platons Akademie, eine Schule der Bewußtheit, der Weisheit sein. Vor allem beruht sie auf persönlicher Anregung zu schöpferischem Selbsttun, auf einer Pflege des Schöpferischen im Menschen überhaupt; denn Leben ist wesentlich unaufhörliche Neuschöpfung, Initiative. Die lebendige Persönlichkeit des Leiters, der das neue Weisentum verkörpert, wird im Mittelpunkt stehen und den Zutritt zum Reich des Sinnes den Schülern zu erleichtern suchen.

Mögen der Schüler auch nur wenige sein, sie sollen Führer werden und an der Gesundung unserer Kultur mitarbeiten; und wenn auch über dem Gesundungsprozeß der europäischen Menschheit noch viele Jahre vergehen mögen — eine Hauptrolle in dieser Emporentwicklung weist Keyserling den Deutschen zu* — wesentlich ist, daß das Problem gesehen und seine Lösung in Angriff genommen werde, und dazu beizutragen betrachtet Keyserling als seine Lebensaufgabe.

Soviel zunächst über den Sinn der Keyserlingschen Bestrebungen. Um ihn ganz zu verstehen, halten wir einen Augenblick inne. — Was heißt das, was der Darmstädter ‚Weise‘ als sein Ziel bezeichnet? Die neue Synthese von Geist und Seele? Was ist ‚Geist‘, was ‚Seele‘?

Die Gegenüberstellung ist nicht neu und heute auch anderswo beliebt (Anthroposophen!); doch hat sie bei Keyserling eine eigene Bedeutung.

Die erste Frage, was Keyserling unter ‚Geist‘ verstehe, beantwortet sich durch die häufige Gleichstellung von ‚Geist‘ mit ‚Intellekt‘ und ‚Ver-

---

* Gerade der Deutschen eigentlichster Beruf ist nach Keyserling die Neuverknüpfung von Seele und Geist. Man vergleiche dazu den Aufsatz: ‚Deutschlands Beruf in der veränderten Welt‘ im ‚Leuchter‘ 1920 und in ‚Philosophie als Kunst‘, sowie die Schrift ‚Deutschlands wahre politische Mission‘, Darmstadt (Reichl) 1919. In der letztgenannten Broschüre findet Keyserling die Formel, es sei Deutschlands tiefste Aufgabe, das Weltgewissen zu sein, d. h. dem deutschen Geiste liegt es ob, sowohl das Richtige zu erkennen als auch es verantwortungsbewußt immer wieder zu verwirklichen. Darum soll auch vom deutschen Volke zuerst die Lösung der sozialen Frage zu erwarten sein.

stand'. Doch das andere, die ‚Seele', was soll sie sein im Unterschied vom Geist, mehr noch: im Gegensatz zum Geist? — Eine Stelle scheint einen hinlänglich sichern Anhalt zur Beantwortung der Frage zu geben. Keyserling behauptet dort,* Gesinnungsadel, Bildung überhaupt, sei ‚eine Eigenschaft der Seele, d. h. des Gesamtmenschen, wie er sich in seinen Leidenschaften, Hemmungen, Wollungen, Gefühlen und Entschlüssen darstellt, nicht des bloßen Intellekts'. Daraus dürfte zu entnehmen sein, daß mit ‚Seele' sozusagen die praktische Seite des Menschen gemeint ist: die Handlungen, die zu Handlungen führenden Erlebnisse und die mit ihnen im Zusammenhang stehenden seelischen Dispositionen.

‚Verknüpfung von Geist und Seele' kann dann nur bedeuten: Unser Handeln, unser Wollen, unsere Gesinnung, unser Charakter entspreche dem, was der Verstand, als bloßer Verstand, als das Wahre und Richtige erfaßt hat. Was in die Tat umgesetzt, was verwirklicht werde, stehe in Parallele zum Erkennen. Darum gilt es als ein Mangel an Verknüpfung zwischen Geist und Seele, ‚wenn Millionen einer Weltanschauung anhängen', aber unter ihnen nur ganz wenige sind, ‚bei denen der Glaubensinhalt das Leben von innen heraus gestaltet hätte'; als schreckhaftes Beispiel führt Keyserling den Sozialismus an, dessen Jüngerschaft, trotz aller Kenntnis der sozialistischen Weltanschauung, in ihrer Mehrheit von sozialer Gesinnung wenig verspüren lasse.

Also: Handeln und Leben in Harmonie mit dem Erkennen, das ist Keyserlings Forderung. Doch nicht mit dem Erkennen schlechthin, sondern mit dem tiefsten (oder auch dem höchsten) Erkennen, dessen wir fähig sind.

Das Erkennen, der Geist, hat nun alle bisherigen Lebensgrundsätze zerstört, ohne sie durch neue zu ersetzen. Darum gilt es, Ersatz zu schaffen, und zwar von der höchsten Stufe kritischer Erkenntnis aus, die der Intellekt jetzt erreicht hat, und das ist eben der Beruf der ‚Weisheit'.

Wie, wird man sich nicht mehr enthalten können zu fragen, der Intellekt soll alle bisherigen Lebensformen zerstört, endgültig zerstört haben? Ja, für den Darmstädter Philosophen endgültig und restlos. Keyserling verbeugt sich immer wieder vor der Omnipotenz des Verstandes: Kein religiöses Dogma, keine moralischen Sätze haben für unsere Zeit Geltung mehr, sie alle sind zersetzt und tot. Und deshalb kann nur Philosophie als Weisheit uns retten.

Keyserling, sonst so guter Kantkenner, verwechselt hier offenbar die quaestio facti mit der quaestio iuris. Daß in weiten Kreisen alle Lebensanschauungssätze bestritten und mißachtet werden, ist unleugbar. Aber ob solches Verneinen und Schmähen zu Recht besteht, ob nicht vielmehr jene Sätze trotzdem sind und gelten, das ist die Frage.

Gegen Keyserlings Satz von der religiös-moralischen tabula rasa muß entschieden Verwahrung eingelegt werden. Wo ist die Philosophie,

* ‚Was uns not tut . . .', S. 13.

Heinrich Nauen/Pietà



Mit Genehmigung der Galerie Flechtheim, Düsseldorf

wo ist die Wissenschaft, die den Glauben völlig zerstört, die uns die Sinnlosigkeit unserer religiösen und ethischen Anschauungen wirklich dargetan hätte? Keyserlings Behauptung ist eine Überheblichkeit, die weit entfernt ist von echter Weisheit, welche von den Schranken unseres wissenschaftlichen Wissens, von seiner verhältnismäßig geringen Tragweite heute mehr denn je überzeugt sein sollte.

Darum wird und muß Keyserlings Anspruch auf den einzigartigen und ausschließlichen Beruf seiner Philosophie als Weisheit von jedem mit Fug und Recht abgelehnt werden, dem rationalistisches Philosophieren den Glaubensinhalt und die Moral noch nicht zersetzt hat. Ein solcher wird nicht in einer Schule der Weisheit, sondern im religiösen Glauben und in den ans Religiöse sich anlehnenden moralischen Überzeugungen das Heilmittel der Zeit erblicken, ein Heilmittel, das viel kräftigere und segensreichere Wirkungen verspricht als Keyserlings Weisheit, die gegenüber der Lebensfülle des christlichen Glaubens fade schmecken muß. Ist es wesentlich anderes, ist es gar besseres als christliches Ideal, wenn Keyserling eine Harmonie zwischen Verstand und Handeln fordert? Verlangt nicht auch das Christentum ein Gründen des Handelns auf bewußte Werte, auf eine gute Gesinnung? Leitet es nicht gerade vom höchsten Erkennen, von göttlicher Weisheit die Lebensmaximen ab? Und weiß es nicht in tiefster und tiefsinnigster Weise die Harmonie von Verstand und Handeln in dem Bewußtsein der geistigen Verbindung mit der Gottheit und in dem Hinweis auf die Ewigkeitsbedeutung des menschlichen Tuns und Lassens zu verankern, ihr auf diese Weise die kraftvollste Lebendigkeit zu verleihen?

Doch für andere, die, mit Keyserling von der Omnipotenz des Intellektes überzeugt, an Religion und Moral zu zweifeln begonnen, sie vielleicht schon aufgegeben haben — gilt für sie vielleicht Keyserlings Vorschlag als der einzig und allein mögliche Ausweg aus dem Elend der Zeit? Vermag Keyserlings Weisheit ihnen vielleicht den Lebensinhalt zu bieten, den dem Gläubigen die Religion gibt? Mehr noch: Ist Keyserlings Grundforderung dem Christgläubigen nicht neu, so ist sie ihm auch nicht fremd und befremdlich (so lebhaft er auch ihre Begründung ablehnen muß). Sollte dann vielleicht Keyserlings Weisheit einen neutralen, aber gemeinsamen Boden darstellen, auf dem sich beide, Gläubige wie Nichtgläubige, treffen könnten, um in gemeinschaftlicher Führerarbeit zur Gesundung unserer Kultur mitzuwirken? (Denn Führerbildung, nicht Massenerziehung ist Keyserlings Ziel.)

Was ist's also, was Keyserling an konkreter Lebensgestaltung vorschlagen kann? Welches sind die Ideale, zu denen er hinführen will? Welche Sterne sind's, die dem ‚Weg zur Vollendung' die Richtung weisen?

Wer nach all dem in Keyserlings Schriften fragend sucht, dessen harrt eine herbe Enttäuschung. Kein einziges Wort vermag er zu finden, das einen festen Anhalt gäbe. Denn Keyserlings ethisches Ideal ist durch-

aus formalistisch beschaffen. Harmonie zwischen Geist und Seele, zwischen geistigem Können und seelischem Sein — das ist alles, was wir von Keyserling erfahren und was die Schüler in ständig gleicher Formulierung wiederholen. Es ist ein formales Prinzip, das im wesentlichen auf die oft gehörte Forderung der Selbsttreue hinausläuft: Handle so, daß du deinem innersten Wesen stets treu bleibst! Eine Forderung, die bisweilen eine offen ästhetische Färbung annimmt.

So bezeichnet Keyserling die Frage, was inhaltlich in der Schule der Weisheit gelehrt werde, als mißverständlich. ‚Das unmittelbare Leben, das auf ein erkenntnisbedingtes höheres Niveau hinaufgehoben werden soll, ist überhaupt nicht als Inhalt vom Intellekt zu fassen, sondern nur als Form ... Wie einer lebt, denkt, handelt, arbeitet — gleichviel was der Inhalt der jeweiligen Betätigung sei — entscheidet über sein Niveau.' Jeder ‚muß sich zu der Ehrlichkeit verstehen, durchaus und unter allen Umständen sein eigenes Wesen zu leben. Dieses ist die grundsätzliche, fast die einzige ethische Forderung, der grundsätzliche, fast alles umfassende Gehalt der Gedanken des Philosophen'.* Für die Seele ‚gelten die gleichen Forderungen wie für ein Kunstwerk, sofern es schön sein soll: Jedes Element muß vom Ganzen seinen Ort und seine Bedeutung zugewiesen erhalten; in diesem Zusammenhang sind sittliche Forderungen immer zugleich auch ästhetisch zu verstehen' (‚Was uns not tut' S. 13).

Fragen wir nun weiter, wie die verlangte Synthese erzielt werden könne, so erfahren wir von Keyserling, daß ‚vom tiefsten Wissen' die neue Formung des innern Menschen kommen müsse: Vertiefung des Intellektes bis zu ‚dem Erkenntniszustand der geistig am weitesten Vorgeschrittenen dieser Zeit' und dadurch neuer Aufbau des innern Lebens, Erringung einer neuen ‚Lebensganzheit'. Seinen Schülern will der Darmstädter Philosoph ‚dazu verhelfen, solche Ansprüche an sich zu stellen, daß dadurch ein auf die höchsten Erkenntnisanforderungen abgestimmter Selbstbildungsprozeß in einem eingeleitet wird'.

Diese tiefste Einsicht als Grundlage der Verinnerlichung ist nach Keyserling nur in strenger Arbeit am Selbst und durch äußerste Willensanspannung zu erringen. Dies ist vorzüglich der Punkt, wo Keyserling an indisches Weisentum anknüpft, wie sein bekanntes ‚Reisetagebuch' zeigt. Alles wissenschaftliche Erkennen reicht nur bis zum empirischen Sinn. Der metaphysische Sinn aber liegt weiter, liegt ‚oberhalb aller Gestaltung des Intellektes'. Also ist ein anderer, tiefer führender Weg als jener der wissenschaftlichen Erforschung einzuschlagen: die Intuition. ‚Beginnend mit der Bändigung des Leibes, fortschreitend zur sinnenden Betrachtung, sodann Einlaß gewährend der Intuition, die als Erschütterung und Erleuchtung über den vom Göttlichen sich abhängig Fühlenden hereinbricht — und endend mit der „Verwirklichung des Selbstes"

* So ein Anhänger, Rudolf G. Binding, ‚Weg z. Voll.' I, S. 56 f.

in das Göttliche eingehend — das ist in der Tat das menschliche, ewig neu zu erschaffende Werk ...'*

Wie weit derart geübte Intuition reichen soll, wurde oben bereits gesagt: Bis zum ‚Sinn aller Dinge'. Was dieser ‚Sinn' bedeute, darüber spricht Keyserling nur in höchst vagen Ausdrücken. So, wenn er behauptet: ‚In jeder Erscheinung ist Sinn, der durch die Erscheinung zum Ausdruck kommt; jeder Gestaltung liegt ein Geistartiges zugrunde, und dieses kommt zur Erscheinung eben in und durch die Gestaltung.'

Und wenn gar der Sinn aller Dinge der Intuition zugänglich sein soll, so ist die Frage berechtigt, ob hier nicht ein erkenntnistheoretischer Optimismus sonder Schranken vorliegt, ein Optimismus allerdings, den Keyserling mit andern Intuitionisten alter und neuer Zeiten teilt. Eine Rechtfertigung derartiger Erkenntnisansprüche wird nicht im mindesten versucht; sie werden dogmatisch erhoben und als zu Recht bestehend hingestellt.** Daß Erkennen als allgemeingültiges, d. h. grundsätzlich allen zugängliches und allen geltendes ideales Denkziel gerade auf einem solchen subjektivst bedingten, in allerpersönlichstem Erschauen bestehenden Wege zu erreichen sei, ist in keinerlei Weise verbürgt, wird unbedenklich und unbedacht angenommen.

Daß aber überhaupt das Sinnerkennen von Erscheinungen das letzte und höchste Wort aller Weisheit sei, muß bestritten werden. Es scheint ein eigenartig umgedeuteter Rest von kantischem Phänomenalismus zu sein, der da zur Geltung kommt. Der Philosoph, der früher,*** als An-

---

* So E. Rousselle in einem Vortrag; vgl. den Bericht von G. Weitbrecht im „Weg z. Voll.' II, S. 36 f. — Es ist freilich ein arges Mißverständnis, wenn Rousselle die ignatianischen Exerzitien als derartige Intuitionsübungen hinstellt und sie in dieser Hinsicht mit den buddhistischen Methoden vergleicht.

** Eine Verwandtschaft mit solchen überspannten Erkenntnisforderungen dürfte in den Ansprüchen mancher Verfechter der phänomenologischen Methode zu sehen sein; denn auch da begegnet uns oft das Wort vom Zugang zu allen Dingen, wo bescheidener und mit unleugbarer Berechtigung vom Erfassen einiger Dinge gesprochen werden sollte. — Auch der soeben erschienene Systematisierungsversuch von Paul Feldkeller (‚Graf K.'s Erkenntnisweg zum Übersinnlichen', Darmstadt 1922, Reichl) versagt gegenüber jenen weitreichenden Ansprüchen.

*** Es ist freilich ein Wagnis, Keyserlings jetziges Philosophieren neben frühere Darstellungen zu halten. Denn seine Philosophie hat eine stets sich wandelnde Proteusgestalt. Für erkenntnistheoretische Ausführungen verweist er heute auf ein versprochenes Werk ‚Schöpferische Erkenntnis', das (nach dem Vorwort zur 2. Auflage der Schrift ‚Das Gefüge der Welt', Darmstadt 1920) die Neuauflage der 1910 erschienenen ‚Prolegomena zur Naturphilosophie' bilden soll, aber bislang vergeblich erwartet wird. ‚Das Gefüge der Welt' aber, das manche erkenntnistheoretische Teile enthält, entspricht nach des Autors eigenem Wort trotz der Neuausgabe nicht mehr völlig seinem heutigen Standpunkt. Die betreffenden Teile des ‚Reisetagebuchs' sind zu bruchstückhaft und unsystematisch, um als ausreichende Quelle in Frage zu

hänger und Vollender kantischer Philosophie, das Wesen der Dinge, das Ding an sich dem Erkennen fernrückte und als das einzig Objektive über die Erscheinungen hinaus das ‚Gesetz' annahm, stellt heute ‚das Ding selbst' mit dem ‚Sinn' gleich, ohne jedoch durch eine systematische Grundlegung dem Leser Klarheit über diesen ‚Sinn' zu verschaffen. Klarheit und Systematik ist überhaupt nicht Keyserlings Sache. Wer seine Philosophie beurteilen will, ist in Verlegenheit, wo er anfassen, wo er Festes finden könne. Jede Beurteilung ist sogar grundsätzlich dadurch erschwert, daß Keyserling eingestandenermaßen keinen Wert darauf legt, systematisch zu sein. So lehnt er im Vorwort zur ersten Auflage des ‚Gefüges der Welt' ausdrücklich jede Kritik ab, die auf sein System ginge, da er ein solches nicht habe, und betont deutlich genug, daß er nur ‚anregen' und seine Philosophie in erster Linie als Kunst betrachtet wissen wolle. Und doch kann der Kritiker auf Kritik nicht verzichten, da auch in den jüngsten Ausführungen Keyserlings soviel von eingestandenen und uneingestandenen Voraussetzungen steckt, daß man füglich von einem ‚Systemversuch' reden kann.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird man, wenn auch mit Vorbehalt, annehmen dürfen, daß Keyserling heute noch mit Kant das Ding an sich als Realität wohl annimmt, aber als gänzlich unerkennbar beiseite läßt. Alles Erkennen ist auf die Erscheinung angewiesen.* Als Einziges, was über die Erscheinung hinausliegt und im Unterschied von ihr als ‚objektiv' gelten kann, ist für Keyserling (im ‚Gefüge der Welt') das ‚Gesetz' anzusehen, das sowohl die Erscheinungswelt als auch das Denken einheitlich beherrscht. So wird die wissenschaftliche Annahme einer Ichrealität abgelehnt und auch an diesem Punkte das einzig Feste im ‚Gesetz' erblickt.

Ob nun mit diesem ‚Gesetz' der neuerdings betonte ‚Sinn' der Erscheinung zusammenfallen soll oder nicht, ist an Hand der jüngsten Veröffentlichungen nicht mit Sicherheit auszumachen; es scheint jedoch nicht der Fall zu sein, denn während frühere Schriften eine unverkennbare Neigung zum Positivismus verraten, wird heute sein Hauptvertreter W. Ostwald von Keyserling mit nicht gerade beifälligen Worten genannt (‚Philosophasterei'). So muß sich aufs neue die Frage nach dem Wesen des Sinnes erheben. Da ein Erklären aus andern philosophischen Systemen nicht angängig ist, solange der Autor selbst nicht darauf hinweist, da ferner seine eigenen Darlegungen hier versagen, so muß die Frage offen bleiben. Als Minimum des sicher Ermittelbaren sei festgehalten, daß Keyserling durch

---

kommen; einiges bringt Schaukals Aufsatz über dieses Werk im ‚Hochland' (November 1921).

* Eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Realismus, der ihm unterschiedslos ‚roher Realismus' ist, unternimmt Keyserling, ganz im Bann Kants stehend, nicht. Der Kantianismus bes. in den ‚Prolegomena', S. 14 u. ö.

die Betonung der ‚E r s c h e i n u n g' sich auch heute noch als Phänomenalisten kennzeichnet.

Doch weiter: Gibt es denn für Keyserling im Reiche der Erscheinungen wenigstens ein Erkennen, d. h. ein Erfassen von Wahrheiten? Man ist nach dem Gesagten geneigt, die Frage zu bejahen, und doch machen andere Äußerungen wieder stutzig, die an Relativismus, ja Pragmatismus erinnern. Für das ‚R e i s e t a g e b u c h' hat R i c h a r d v o n S c h a u k a l dies aufgezeigt. In andern Schriften liest man Stellen wie folgende: ‚Der Wert einer Wahrheit liegt einzig und allein in ihrer Produktivität'; ‚die Idee der Wahrheit bezeichnet zweckmäßige Beziehung zwischen Weltall und Menschengeist.' Eine abstrakte objektive Wahrheit könne es gar nicht geben; jedes Menschen Beziehung zum Weltall sei anders.* ‚Es gibt . . . für uns Menschen keine Objektivität außer in bezug aufs Subjekt'; aber gerade dadurch, durch das Verhältnis zur einzelnen Person, soll sie nach Keyserling ‚überpersönlich und allgemein' werden. Wie ist solches möglich? Anscheinend dadurch, daß der einzelne einen Durchgangspunkt, eine Erscheinungsform für ein Dahinterstehendes bedeutet. Der Geist des freien Menschen ‚fühlt sich eins mit dem Geist des Weltprozesses, der rastlos Individuen und Epochen durchfliegt'.** — Diese Anschauungen, die auf unsere Frage nur eine halbe Antwort geben, weisen hinüber auf neue Fragen: Was ist jener metaphysische Sinn, jenes Geistartige, das in der Erscheinung zum Ausdruck kommt und das ‚metaphysische Leben' der Erscheinung bedeutet? Was ist jenes ‚Absolute', das sich in aller Sondererscheinung äußert? — Auch hier bleibt Keyserling die letzte Antwort schuldig, und wenn man ihm mit der naheliegenden Vermutung, er sei, seinem Phänomenalismus zum Trotz, ein metaphysischer S p i r i t u a l i s t und halte jenes Geistige für den realen Urgrund alles Seienden, etwa Unrecht tut, so trägt er selbst die Schuld; vielleicht ist dies einer der Punkte, wo Unklarheit der Anschauung durch deren Unfertigkeit bedingt ist.

Doch ist der metaphysische Standpunkt auch schwer reinlich zu erfassen, klarer sieht der Leser, was auf e t h i s c h e m Gebiete Keyserlings Meinung ist. Sie stellt, um es gleich vorweg zu sagen, nicht nur einen F o r m a l i s m u s, sondern innerhalb desselben einen ausgesprochenen R e l a t i v i s m u s dar.

---

* ‚Unsterblichkeit', 2. Aufl., S. 7, und ‚Gefüge d. W.', 2. Aufl., S. 380. Dort auch der Satz: ‚Jede Religion ist wahr, wenn sie leidenschaftlich geglaubt wird.' Man vergleiche damit eine Stelle aus der Schrift ‚Unsterblichkeit' (S. 21): ‚Mir scheint, in letzter Instanz ist jeder Gottesglaube — gleichviel, wie man sich die Gottheit vorzustellen vermag — Fetischismus: man glaubt und verehrt das, was man selber geschaffen hat.'

** ‚Philosophie als Kunst' (Reichl, Darmstadt 1920), S. 7 und S. 42.

*** ‚Weg z. Voll.' II S. 35.

† Ebenda I S. 18.

Lautet die allgemeine formalistische These: Strebe nach Selbstverwirklichung! — so besagt die relativistische: Strebe nach Verwirklichung deines persönlichen, individuellen Selbstes! Also nicht ein ideales Menschentum, nicht eine formale Übereinstimmung der Maximen im kantischen Sinne, sondern wahrhaftiger Lebensausdruck, spezifische Vollendung der Sondererscheinung, persönliche Seinsgestaltung. Daher auch die Notwendigkeit einer streng individuellen Behandlung der Schüler durch den Schulleiter, der im persönlichen Umgang, durch Wort und Beispiel, ‚als einer, der schon verstanden hat', die Weisheitsuchenden anregen und ihnen den ‚Weg zu einem höheren Seinsniveau' zeigen will: jedem seinen Weg, nicht einen gemeinsamen Weg. So erklärt es sich auch, wenn Keyserling, der die Anthroposophie, trotz einiger Anerkennung, im Prinzip ablehnt (vgl. Philosophie als Kunst, S. 223 ff.), einem Fragenden rät, sich mit ihr zu beschäftigen und in die Steinersche Gesellschaft einzutreten, weil dies sein Weg sei. Der Schüler ‚mag eine beliebige Weltanschauung vertreten, beliebigem politischem Programm anhängen, beliebigen Glaubens sein, beliebigen Interessen leben, . . . in der Schule der Weisheit wird er lernen, ein beliebiges „Dasein" auf ein tieferes „Sein" zurückzubeziehen. Hat er diesen Mittelpunkt in sich erreicht, dann amortisieren sich die meisten Irrtümer von selbst.' Und was soll dieses ‚Sein' bedeuten? Offenbar etwas Formales: jenen Ausdruck des Absoluten in der spezifischen Vollendung der Sondererscheinung. ‚Keine Seele darf mehr vergewaltigt werden.' Wie ärmlich dieser relativistische Formalismus ist, zeigt sich in einem Aufsatz Keyserlings: ‚Vom Beruf' (‚Weg z. Voll.' I, 19 ff.). Auf vielfache Anfragen, wie bestimmte äußere Berufe vollkommen befriedigend zu gestalten sind, weiß Keyserling nur zu raten: Möglichst vollständige Übertragung des Reinmechanischen an die Maschinen, so daß dem Menschen nur Initiative Erfordernedes, also Ausdrucksmöglichkeit übrigbleibt und Raum für außerberufliches Streben! Von einem Berufsethos, wie es das Christentum kennt, keine Spur!

Soll von solchem Formalismus her die Erlösung kommen? Haben wir nicht genug an dem kläglichen Fiasko jeder formalen Ethik seit Kants Tagen? Und das heute, wo alle Seelen nach Idealen hungern? Nein, eine Kulturphilosophie, die praktisch sein will, darf nicht darauf verzichten, Ziele aufzuzeigen, Normen inhaltlicher Art an die Hand zu geben — wenn überhaupt eine Philosophie imstande ist, dem Leben konkreten Inhalt zu geben; wenn dies nicht vielmehr vornehmlich Beruf einer anderen Instanz, der Religion, ist.

So richtig Keyserlings Ausgangspunkt sein mag; so sehr er recht hat, wenn er verlangt, daß wir mit der Verwirklichung von Idealen im Kulturleben mehr als bisher Ernst machen müssen; so sehr es Anerkennung verdient, wenn er einem müden Kulturpessimismus ein hoffnungsfrohes und arbeitsfreudiges ‚Wir brauchen nicht unterzugehen' entgegenschleudert und wenn er solcher Pionierarbeit am Wiederaufbau der Kultur

seine Lebenskraft widmet — ebenso muß abgelehnt werden, was er an Mitteln zu dieser Arbeit bereitzustellen sucht. Solange sein Philosophieren sich nicht auf einen festeren Boden zu stellen vermag, solange er aus dem Kabinett seiner individuellen Beratung formalistischer Art nicht mit klaren und allgemein sichtbaren Idealen hervortritt, wird seine Arbeit für die Kultur vergebens bleiben. Sein Wirken gleicht, auch schon in seinen früheren Schriften, dem Mühen eines Schatzgräbers, der mit der Spitzhacke statt mit dem Spaten edles Gut zutage heben will; er vermag zu zeigen, wo Probleme liegen, aber sie zu lösen versteht er nicht. Was er leistet, ist keine Erkenntnis, sondern nur Anregung. Freilich, er selbst betont mehr als einmal, daß es ihm darauf, nämlich auf das Anregen, in erster Linie ankomme. Doch Anregen allein fördert nimmermehr die Erreichung jenes Zieles, das auch Keyserling sich gesteckt hat: Gesundung der Kultur. Wer dazu beisteuern will, dem ist zuerst ein brauchbares Werkzeug vonnöten, eine systematische Philosophie, die mehr ist als geistreiches ‚Philosophieren', als anspruchsvolles ‚Weisentum'.

Das unheilige Haus
Roman von Leo Weismantel

(Fortsetzung.)

Es kam Ostern, und da die beiden Brüder der Elis am Weißen Sonntag dieses Jahres zum ersten Male zum Sakramente des Altares gingen, hatten die Eltern auch Jürg zu diesem Feste geladen. So blieb Jürg die ganzen Osterferien über in Münnerstadt und im Hause der Hannawacker. Zum ersten Male wieder am Nachmittag des Palmsonntages ging Jürg mit Elis auf die Höhe eines Berges und in die Tiefe des Waldes. Als ihre Schritte dumpf und sacht wurden, weil die Füße über das Moos des Waldes hingingen, die Heimlichkeit der in den Büschen sich verlierenden Pfade sie zu umfangen anfing, frug Jürg Dill: ‚Warum, Elis, bist du seit Wochen nicht mehr zum Klosterhof gekommen? Hab' all meine Sprüchlein umsonst gemacht.'

‚Es hat keine Blumen gegeben, Jürg; als du im Herbst fortgegangen warst, sind sie bald alle gestorben; erst jetzt sind sie wieder da.' Da war es Elis, als sei das Dahinschwinden und Wiederkommen der Blumen und des Vogelgezwitschers in Wahrheit mit dem Kommen und Gehen Jürgens verbunden, so wie das Leuchten des Tages und das Hereinbrechen der Nacht mit dem Kommen und Gehen der Sonne verbunden ist, verbunden war und sein wird, jetzt und immerdar.

Die beiden pflückten Blumen, flochten dann, da sie im Moos saßen, einen Kranz für das Madonnenbild im Torweg und flochten einen zweiten Kranz. ‚Wozu den zweiten Kranz?' fragte Elis. Da nahm Jürg Dill den Kranz und setzte ihn Elis ins Geflecht ihrer Haare, den dicken Löwenzahnkranz ins dunkle Haar; der Kranz erstrahlte, da die Sonne durch die Zweige auf ihn fiel, wie Gold, und sein Leuchten gleißte vor dem sammetmatten Grün der Büsche. ‚Bist selbst die Maienkönigin, Elis; muß zu dir selber kommen und dir mein Sprüchlein aufsagen.'

‚Nein, Jürg, ich bin nur eine Magd; aber auch die trägt einmal eine Krone.' — ‚Wann, Elis, trägt sie eine Krone?' — ‚An dem Tag, an dem sie geopfert wird. Siehst du, Jürg, so werde ich aussehen, wenn ich ins Kloster gehe und vor dem Altar das Gelübde spreche.' Sie stand auf. ‚Sieh, Jürg, jetzt bleibst du einmal da und ich gehe dort hinter die Büsche und werde dann hierherkommen an diesen Stein, als wenn er ein Altar wäre; so wird es sein.' Eine seltsame Lust kam über sie, jene Stunde aus der Zukunft im Spiel in die Gegenwart herbeizuholen. ‚Du aber, Jürg, bist die Gemeinde und mußt das Opferlied singen.'

Sie huschte hinweg. Jürg kauerte seitwärts vom Pfad nieder, auf dem Elis wieder kommen mußte. Jetzt raschelte es hinter den

Büschen; jetzt kam Elis wohl; es dauerte eine Weile, wieder raschelte es. ‚Jetzt, Jürg, jetzt,' hörte er sie flüstern, ‚fang' an zu beten!' Jürg hub an: ‚O Herr, du hast uns Lämmer geschenkt; auf unserer Weide springen und tollen sie in den Tagen ihrer Jugend, und weiß tragen sie das Kleid der Reinheit. Sieh, du hast sie uns geschenkt, daß sie uns kleiden und nähren. Wir aber haben Umschau gehalten unter unseren Herden, und das fröhlichste der Lämmer, das wir fanden, und des Kleid das weißeste und reinste war, führen wir, Herr, zu deinem Altar. Rot soll sein Blut in die Erde entfließen. Sein Fleisch soll verbrennen im Brandopfer der Entsagung, soll keinen Menschen kleiden noch nähren. Sein Vergehen sei Weihrauch nur dir, dem Herrn.'

Da trat Elis aus den Büschen. Sie hatte ihr Haar gelöst, daß es wie ein kostbarer seidener Mantel an ihren Schultern niederfloß. Der Kranz saß wie eine blühende Felsenkrone über der Meerflut ihrer Strähnen. Als Jürg die Elis so sah, sie aber sein Beten hörte, erschraken sie beide aneinander, sie an dem seltsamen Wortlaut seines Betens, er aber an ihrer Erscheinung. Da hastete Elis, sich fürchtend vor dem eigenen Spiel, an Jürg vorüber und kniete sich mit gekreuzten Armen vor den Stein, der den Altar vorstellen sollte. Sie fühlte aber, wie Jürg auf dem Boden von hinten an sie heranrutschte, hinter ihrem Rücken vor dem Altarstein lag, wie ein Bettler vor einer Kirchentür: ‚Elis, o Elis, ich bin hungrig; muß das Lämmlein in Wahrheit geopfert werden und verbrennen? O Elis!' Sie schlug ihre Hände vors Gesicht, wagte sich nicht umzuwenden, noch Jürg zu sehen.

‚O Herr, deine Bienen haben Wachs gesammelt in unsere Waben; wir haben das Wachs zu Kerzen geschaffen für unsere Nächte. Eine Kerze aber schufen wir, o Herr, sie ist goldgelb und durchsichtig wie Glas, der Docht schimmert aus ihrer Mitte. Die laß vergehen, o Herr, vor deinem Altar, laß es geschehen, daß sie an eigener Glut sich verzehret; denn siehe, du hast uns sieben Kerzen geschenkt, aber nur sechs Nächte der Not lasten auf unseren Schultern. So nimm die siebente der Kerzen, o Herr — — —'

‚Bete weiter, Jürg!' — ‚Elis, ich lüge! Mir ist auch der siebente Tag voll Not und Finsternis, auch das ewige Licht vor dem Altar der Kirche ist vor meinem Blick erloschen, wo du mir nicht nahe bist; wie soll ich Armer dich verschenken an den reichen Herrn?'

‚Jürg, weißt du nicht, daß mich ein Gelübde bindet? Opfere und bete zu Ende!' Sie stieß es hastig hervor. Und hart betete Jürg zu Ende: ‚Du hast ein Blühen gesandt, o Herr, auf unsere Bäume, und sie werden im Herbst kaum die Früchte zu tragen vermögen all deines Segens. Sieh, so brachen wir blühende Zweige noch von den Bäumen und schmückten mit ihnen deinen Altar,

auf daß wir nicht verderben am Ueberfluß deiner gesegneten Gärten. O Elis, liebster, blühender Zweig!'

,O, ich wollte Früchte tragen, Jürg, in den Tagen des Sommers und sie dir schenken in den Tagen des Herbstes. Wie, Jürg, wär' das noch ein Opfer, tät' es nicht weh? Gott hat dich mir geschickt, daß mein Opfer nicht sinnlos wäre, Jürg!'

,Ich aber will, daß du Lamm mich nährst und kleidest; ich aber will, daß du Licht mir leuchtest in der Finsternis meines siebenten Tages; ich aber will, daß du blühender Zweig Früchte trägst inmitten meiner Wüste!' Er stand hochaufgereckt hinter ihr und faßte ihre Schultern mit wilder Gewalt und riß Elis empor und zwang sie in seine Arme: ,Ich würg' dich zu tot, Elis, wie jener Schwede die alte Ahne, wenn du meine Liebe verrätst.' Sie lachte wie gluckſendes Wasser in seinen gewalttätigen Armen: ,Ich will dir eine gehorsame Magd sein, Jürg!' Nun ließ er sie los; sie standen dicht aneinander. Sie sahen sich zum ersten Male erschreckt in die Augen. In dieser Stunde merkten sie jählings, daß sie Mann und Weib geworden waren; sie traten auseinander.

,Elis, hab' ich dir wehgetan?' fragte er verzagt. Sie schüttelte den Kopf: ,Komm, Jürg, wir wollen nach Hause!' Aber sie gingen tiefer in den Wald; dort floß eine Quelle. Elis setzte sich neben der Quelle auf einen Stein und flocht ihr Haar. Zu ihren Füßen plätscherten die Wasser. ,Sieh, Jürg,' sagte Elis, ,so das Frühjahr gekommen ist, sind die Blumen aus der Erde gesprossen, und nun blühen sie. Jürg, wie sollte uns ein anderes begegnen? Unsere Wurzeln sitzen in der Erde wie die Wurzeln all der Blumen und Bäume, wie sie, so wachsen auch wir auf, wie sie, so blühen auch wir, wie sie, so werden auch wir vergehen.'

,Auch über uns liegt der Sonnenschein und ziehen die Wetter, o Elis!' — ,Ob ich ins Kloster gehe, ob ich dein Weib werde, ich weiß es nicht. Gott soll uns führen. Ist es dir recht so, Jürg?' — ,Gott soll uns führen, ja, Elis; aber ich habe dich unsagbar lieb, und ich will, daß Gott dich mir gibt.'

* * *

Acht Tage später; am Ostersonntag geschah es, daß Vater und Mutter Hannawacker mitsamt ihren Kindern einen Ausflug nach der Salzburg machten, die zwei Stunden nordwärts über dem Tal der Saale sich aufreckte, nach der alten Burg Karls des Großen. Unten am Berg liegt in Herzform ummauert die Neustadt. Auch Gret, die Magd und Verwalterin des Hofes, war heute mit dabei. Schon über dreißig Jahre war sie im Dienst der Hannawackerschen Familie und dieser zugehörig wie ein Glied vom gleichen Fleisch und Blut.

Als sie allesamt auf ihrer Wanderung den Berg hinansteigen wollten, sahen sie unfern im Tal um die Ufer des Lauerbaches Menschen zusammenströmen, als sei dort ein Unglück geschehen. Da liefen auch die beiden Hannawackerschen Knaben hinzu und brachten bald die Mär, die Fischer hätten dort eine ertrunkene Neustädter Bürgerstochter aus dem Wasser gezogen. Der Name der Unseligen ward wie ein Ball über die Wiesen geschockt und den Berghang entlang, von Neugierigen zu Neugierigen, und dem Namen nach flogen die Bälle der Vermutungen und schreienden Erzählungen; die Neustädterin, eine arme Dirn, hatte sich mit einem großsprecherischen Liebhaber eingelassen und geglaubt, der Schande entlaufen zu können; sie war aber ins Wasser geraten. O Narretheit! Es gibt Unreine, die wäschet kein Wasser ab, und käm' die ganze Flut des Meeres. Erschreckt zuerst, dann stumm ins Sinnen versinkend, dort zu zweien, zu dreien plaudernd, strebten die Menschen, die Zeugen dieses Unheils geworden waren, wieder auseinander.

Auch die einzelnen Glieder der Hannawackerschen Familie wurden zunächst durch das Unglück wie Eisenstäubchen durch einen Magnet angezogen; doch als sie erfuhren, um was es ging, rief der Vater: „Da sollt ihr nicht hingehen, Kinder; Unglück soll man nicht begaffen; voran!' Und sie alle strebten auseinander. Die beiden Knaben eilten scheu blickend voran, schritten rasch aus, daß das Buschwerk des Weges zwischen sie und die nachfolgenden Eltern käme, damit Vater und Mutter nicht sähen, wie sie doch über das grauenhafte Unheil, das ihre Phantasie entsetzt und aufgerissen hatte, redeten und es mit Vermutungen zerstückten, den Liebesroman, den sie nicht kannten, sich zusammenreimten. Jürg aber und Elis blieben zurück, scheu hinter Vater und Mutter verbleibend.

Vater und Mutter Hannawacker schritten still vor sich hinblickend ihres Weges. Nach einer Weile hub der Vater an: ‚Ich habe Sorge um Elis; sie kommt in die Jahre, daß sie sich als Weib erkennt.' — ‚Sie hat ein Gelübde gemacht und will ins Kloster,' sagte die Mutter, eigene aufsteigende Angst unterdrückend; ‚sie wird ihr Gelübde halten.' — ‚Gelübde, die ein Kind macht, sollen den Erwachsenen nicht unselig machen, das weißt du. Sie soll nicht ins Kloster, wenn sie einen Mann liebt. Aber wir sollen ihre Liebe vor Torheit bewahren. Und der Unschuldige und Reine ist in größerer Gefahr als der Verdorbene. Nun ist Elis achtzehn Jahre alt, Jürg Dill aber neunzehn. Wenn die Liebe aufblüht, dann blüht sie über Nacht auf und fragt nicht wie und nicht warum. Gelübde der Kinderjahre sind dünne Dämme vor diesen anstürmenden Wassern des Frühjahrs. Dann geschieht leicht Unglück, man weiß nicht wie. Wir haben heute eines gesehen, Mutter.' ‚Jürg Dill wird in diesem Sommer nach Würzburg auf die

Universität kommen; dann werden Elis und er sich vielleicht nicht mehr sehen.' Das schien den Vater zu beruhigen. ‚Ist es schon lange her mit den beiden?' fragte er nach einer Weile. ‚Seit vorigen Herbst schon; aber sie wissen es erst seit letztem Sonntag. Ein einziger unbewachter Sonntag hat sie erwachen lassen.' — ‚Dann ist ihre Liebe noch zart und ohne sündhafte Gefahr; aber heute haben sie die Sünde gesehen. Das ist ein Unglück für sie. Sie müssen auseinander.'

Die Mutter schwieg, der Entscheid des Vaters schien ihr gut und weise. Dann gingen sie voran. Ganz hinten ging die Gret; sie stieg sinnend zu Berg und nickte hie und da zu ihren unsichtbaren Gedanken. Elis und Jürg aber hielten sich zwischen Vater und Mutter und der Gret in der Mitte. Sie gingen stumm und verstört nebeneinander. ‚Jürg,' sagte Elis, ‚was hat der Mann dieser Armen für ein Leid angetan, hat er sie nicht lieb gehabt, Jürg?' — ‚Und tät' ich dir ein Gleiches an, Elis?' lauerte er. — ‚Ich raffte ein Holz auf und schlüg dich tot.' — ‚Elis!' Da hörten die beiden den Atem der Gret hinter sich; die Magd war ihnen nachgekommen. Die Gret redete vor sich hin, als sähe sie die beiden nicht, als plaudere sie nach alter Frauen Art auch in der Einsamkeit die eigenen Gedanken aus. ‚Elis,' sagte sie, ‚siehst du dort die Weidenkätzchen? Siehst du, wie der Wind dort den goldgelben Staub aus ihnen aufweht und den Berg hinunterweht zu anderen Bäumen? Siehst du, der Wind streicht den Samen fort und trägt ihn mit sich, ob er Bäume gleicher Art findet, die zueinander sind wie Mann und Weib. Wie dieser Wind ist eine Kraft des Lebens, die immer weht, wenn es Frühling ist, die trägt Baum zu Baum und Mensch zu Mensch. Das ist die Kraft der Erde und der Wille des Lebens; wir Menschen nennen es Liebe. Wer kann sich vor dem Willen der gewaltigen Erde wehren?' Elis sah erschreckt zu Jürg, der in ihrem Auge starr forschte.

‚Weißt du, Elis, daß auch du wie ein Baum bist, dessen Wurzel in der Erde sitzt — du und Jürg? Es lag die Sonne über euch, und ihr seid aufgeblüht. Nun kommt der Wind und treibt die Äste ineinander, daß ihr euch umarmt; weißt du das, Elis?' —‚Ja!' — ‚Aber es ist ein Wille den Menschen gegeben, der Herr werden soll über den Willen der Erde; ihr seid nicht so festgewurzelt wie die Bäume, ihr könnt über die Erde schreiten, wohin ihr wollt, und es gibt Pfade, die euch von Gott gezogen sind, und die ihr gehen müßt; weißt du das, Jürg?' — ‚Ja!' — Es wurde aber den beiden so feierlich zu Mute, als ob Gret, die Magd, sie in diesem Augenblick vermähle.

‚Weh,' sagte Gret, die Magd, ‚weh, wenn die Bäume zu früh in Blüte kommen; ein Frost kann über sie fallen und alles zer-

stören. Weh auch, wenn sie zu spät zum Blühen kommen, dann reift ihnen keine Frucht mehr. Hütet euch vor dem Zufrüh wie vor dem Zuspät! Nun habet auf euch acht und liebt euch von Herzen nach dem Willen Gottes!' Doch scheu mieden sich Jürg und Elis von dieser Stunde an.

* * *

Es war einige Tage später; da brachen Vater und Mutter Hannawacker mit den beiden Knaben auf, nach Würzburg zu fahren und dort für das bevorstehende Fest noch allerlei Einkäufe zu machen. Gret waltete allein im Hause. Niemand stand zwischen Jürg und Elis. Da flammte das Bewußtsein, daß sie all die Tage her sich schon gemieden hatten, heftig lodernd in ihnen auf; sie fürchteten sich voreinander in all ihrer Liebe und Sehnsucht und in der Ahnung eines Großen, das ihnen begegnen könnte. Da hörte Jürg immer wieder jene Frage wie eine Anklage: ‚Und tät' ich dir ein Gleiches an, Elis?' Da stand wider Elis immer wieder wie ein anderer Kläger ihre Antwort: ‚Ich raffte ein Stück Holz auf und schlüg dich tot!' Sie waren beide aneinander schuldig geworden. Aus dieser Begebenheit kam unendliches Elend über sie beide und sie wußten nicht, wie sie ihre Not enden sollten. Sehr frühzeitig aßen sie an diesem Abend zur Nacht und gingen beide, sich einander Müdigkeit vorheuchelnd, auf ihre Kammern. Die beiden Kammern aber lagen dicht beieinander, und obwohl jede dieser Kammern ihren eigenen Eingang vom Hausflur her hatte, so waren sie doch noch einmal durch eine Türe in der sie trennenden Wand Raum in Raum verbunden. Nur ein kleines Schränkchen stand im Zimmer der Elis vor dieser Türe. Da saßen nun die beiden in ihren Kammern, hatten hinter sich zugeriegelt und starrten nun nach dieser einen, bisher all die Tage kaum beachteten Türe; und es war ihnen, als müsse diese Tür sich auftun und eins zum andern kommen und seine Not bekennen und jene Frage und Antwort neu und anders geben und nehmen, daß alles Elend getilgt und nicht mehr da sei.

Spät kam Gret von der Küche die Stiege empor; da öffnete Elis ihre Tür. ‚Ei, schläfst du noch nicht?' frug die Gret verwundert. — ‚Gret, bleib' bei mir heute Nacht!' flehte Elis die Magd an. Da trat die Gret zu Elis in die Kammer. ‚Fürchtest du dich, Elis?' Dann saßen die beiden auf dem Rand des Bettes; Elis schmiegte sich furchtsam und in Gedanken vor sich hinstarrend an die Magd. ‚Fürchtest du dich vor Jürg Dill?' — ‚Vor mir, Gret, vor mir selber. Sag', Gret, kann man einen Menschen lieber haben als Gott? Hast du einmal eine solche gekannt?' — ‚Ja, Elis.' ‚Ich fürchte mich, denn ich habe zu Jürg Dill gesagt, wenn er mir einmal mit sündhaftem Begehren nahte, so raffte ich ein Stück Holz auf und schlüg ihn tot. Das macht mich so elend. O Gret,

muß ich dir sagen, wie verworfen ich bin, ich fürchte nur das eine, daß Jürg mich verläßt.'

,Ei, sieh du! Mußt du sündhafter Mensch wie eine Heilige dich vor dem Sündhaften aufrecken, ihn, der dir gleich ist in Armseligkeit und Verstrickung, wie einen Wurm zertreten, geh hin und fleh ihn um Verzeihung an! Er will nichts Böses von dir; nur will er, daß du ihn liebst, dein eigen Schicksal mit dem seinen verbunden weißt auf Himmel und Hölle, Tod und Gericht; alle, die lieben, begehren dies. Wenn du trotzig warst, bekenne dich demütig, wenn du dich heilig schriest, bekenne dich sündig und er wird wie eh begehren, daß du heilig seist und bleibst. Warum hast du dich vor ihm nicht gehütet? So er aber durch dich in das Elend kam, geh mit ihm durch all Elend mitten hindurch! Sieh, und fiele er in einen Strom und wär am Ertrinken, wirf dich auf Tod und Leben zu ihm ins Wasser des Todes! Vielleicht erlebt ihr dann beide das Wunder der Liebe und der Rettung eines am andern, ich bin nur ein Mensch und weiß nur als Mensch zu raten; ob ich recht oder unrecht tu, das weiß ich nicht, Elis;' dann stand sie auf und ging hinweg und ließ das Mädchen allein in der Not.

Wieder verriegelte Elis hinter Gret die Tür; langsam hub sie dann an, sich auszukleiden; sie legte sich zu Bett, aber sie fand keinen Schlaf. Der Mond fiel in die Stube und lag auf jener Tür, die zu Jürgens Kammer führte und vor der das kleine Schränkchen stand. Elis blickte starr zur Decke und wand sich zuweilen wie unter Peitschenhieben unter den Gedankengeißeln ihrer Qual. Vom Turm der nahen Stadtpfarrkirche schlug es elf Uhr, zwölf Uhr, ein Uhr; auch Jürg lag noch schlaflos zu Bette. Zuweilen horchte er an der Wand, hörte wie Elis sich auf ihrem Lager hin und her warf; zuweilen glaubte er ein leises Weinen zu hören; dann wieder glaubte er sich getäuscht zu haben; leise singend hörte er die Züge ruhigen schlafenden Atmens wie sachtes Schreiten von Füßen über Moos. Eine maßlose Begierde ergriff ihn, zu Elis hinüber zu gehen und sie zum zweiten Male zu fragen: Und tät ich dir ein Gleiches an, Elis? O, nur um diese Frage und ihre Antwort war's ihm zu tun, wie hätte er Elis ein Leids antun können, und immer wieder hörte er ihre Antwort: ,Ich raffte ein Holz auf und schlüg dich tot!' So liebte sie ihn also nicht? Und wieder war es ihm, als blickte sie ihn auf seine Frage nur ergeben und verzweiflungsvoll bittend an und sein Trotz zerschmolz an der Gewißheit ihrer Liebe. Wie ein Wechselfieber schüttelte ihn die Liebe; da hörte er, kaum hatte es ein Uhr geschlagen, ein leises Knarzen, hellwach fuhr er in seinem Bette empor. War Elis aus ihrem Bette aufgestanden und ging durch ihr Zimmer? Er horchte. Es war alles still. Doch nach einer Weile wieder war es ihm, als höre er, wie dort in

der Nähe der Tür ein Möbel leise gerückt würde, dann knackte ein Schlüssel, o Gott! Er wagte kaum zu atmen, stieg sachte aus dem Bett und schlich die Wand entlang; er legte sein Ohr an die Tür, da hörte er ein keuchendes Atmen; da drückte er das Schloß nieder, die Türe gab nach; vor ihm stand, vom Mondlicht übergossen, Elis in langem, fließenden Hemde, das ihre ganze Gestalt wie ein Mantel umfing; sie hatte beide Hände vor das Gesicht geschlagen.

‚Elis!‘ Da sank sie zitternd an die Wand. ‚Jürg, Gott sei mir gnädig, hab Erbarmen mit mir und verzeih mir.‘ Er raffte sie an sich: ‚Was fehlt dir, Elis?‘ — ‚Ich hab dich über alles lieb, Jürg, und fürchte mich vor nichts, Jürg, nicht vor Sünd und Schand, nur verlaß mich nicht.‘ — ‚Ei, Elis, was fürchtest du von mir?‘ — ‚Nichts, als daß du mich verlässest.‘ — ‚Elis, wie soll ich dich verlassen? Du bist mein Brot und ich verhungere, wenn du mich nicht speist, du bist ja mein Trank und ich verdurste, wo deine Quelle nicht fließt, wie soll ich dich verlassen? Ich bin krank, heile mich; ich bin sündhaft, rette mich! Wenn du mein Weib wirst, Elis, dann wollen wir zum zweiten Male nach Lourdes wallfahren, denn dann ist uns zum zweiten Male das Wunder des Lebens geschehen.‘

Die Zitternde glitt auf den Boden und er setzte sich neben sie. Sie schmiegte sich an ihn und umklammerte ihn, er aber strich ihr sanft übers Haar; da hörten ihre Glieder auf zu zittern und die Angst verließ sie. ‚So soll die Mutter von Lourdes die Hüterin unseres Bundes und unserer Reinheit sein, Jürg!‘ — ‚Ja, Elis!‘ So am Boden kauernd, schlief sie von jäher Ermattung überfallen, in seinen Armen ein. Jürg aber hob sie auf, trug sie auf ihr Bett und ging in seine Kammer zurück.

Als der Morgen herangekommen war und Gret schon in der Küche hantierte, trat plötzlich schlaftrunken und mit geröteten Wangen Elis herein; sie hatte nur ihr Nachtkleid an und warf sich, da die Gret über sie erstaunte, der Magd um den Hals und überhäufte sie mit Küssen überströmenden Glücks. Als Gret ihr den Kopf zurückbeugte und in die strahlenden reinen Augen sah, wußte sie, daß Elis ihre Liebe aus der Erde in das Reich Gottes hinüber gerettet hatte; Elis aber ward übergossen von Röte, riß sich los und lief wortlos, wie sie gekommen war, in ihre Kammer zurück.

* * *

Der Sommer war gekommen. Jürg lag auf der Rhönheide über der goldenen Schmiede am Rain, dort, wo Vater und Mutter das Kreuz als ihr steinernes Gelübde aufgerichtet hatten. Die Wärme des August und die Glut des Glückes lagen über Jürg: er hatte am Ende des Schuljahres das Ziel der letzten Gymnasialklasse erreicht; dann war er zum Novizenmeister des Klosters ge-

gangen, hatte ihm, einem gütigen weisen Greise, seine Liebe zu Elis gestanden und war von ihm mit einem Segensspruch und allerlei Fürsorge für sein späteres Leben auf der Universität entlassen worden.

‚Elis! Elis! Elis!' Sie war auf allen Kreuzungen seines Lebens wie ein Wegweiser aufgestellt, — Elis war Weg und Wegweiser und Ziel. Wo sie des Morgens über die Wiesen schritt, blühten die Blumen; wo sie des Nachts durch den Wald ging, ging ein Licht mit ihr und die Vögel fuhren aufgeschreckt aus den Bäumen und saßen dann ihr nachsehend und singend im Gezweig. Sie war wie ein Land, darinnen Jürg wandelte Tag und Nacht. Sie war, da Jürg mit geschlossenen Augen da auf der Heide lag, wie das steigende Jahr selbst voller Blühen und zur Frucht treibender Kraft. Da fühlte Jürg ein Streicheln über seiner Stirn, — war es der Wind? Dann war es Jürgen wie Elis' Hand; dann brannte ihr Atem, war das die Sonne? Dann war es Jürgen wie Elis' Mund. Doch, da Jürg erschreckt die Augen aufriß, hockte die alte Mödel neben ihm im Gras.

‚Will das Pflänzlein, das wachsende, pflegen und hüten,' sagte sie, ‚daß es stark wird und groß gegen Wetter und Sturm.' — ‚Was wollt Ihr?' — ‚Ich wollte dich nach Elis fragen.' — ‚Was geht Euch die Elis an?' — ‚Ist sie deine Liebste, Bub? Du hast im Sinnieren leise ihren Namen vor dich hingesagt, kann nichts dafür, daß ich ihn gehört habe.' — ‚Was geht Euch mein Sinnieren an?' — ‚Ei, da ist einer noch nicht trocken hinter den Ohren und denkt schon an ein Mädchen und an ihr blütenweißes Bett.' Da fuhr Jürg an ihr hoch: ‚Wollt Ihr die Elis verschimpfieren? Ich will Euch geben, alte Hexe!' Die Mödel kicherte: ‚Wollt nur wissen, wer die Elis ist, Jürg Dill und wie es um euch zwei steht. Weißt du, Jürg Dill, warum dies Kreuz dasteht und was das von dir will?' Er lurte fragend auf. ‚Es ist ein steinern Merkzeichen, daß dein Vater und deine Mutter dein Leben verpfändet haben. Du hast dein Leben nicht wie andere Menschen als ein freies Geschenk, Jürg Dill, du hast ein geborgtes und zahlst du nicht pünktlich deine Zinsen, so verfällt es.' — ‚Was soll das, Mödel?' — ‚Du sollst das Denken an die Mädchen lassen, dein Vater und deine Mutter haben dich zum Pfarrherrn geschworen.' — ‚Mich?' Sie aber humpelte über die Heide davon.

Da stieg ein gewaltiger Trotz in ihm auf: ‚Elis! Elis! Elis!' Wer wollte ihm die Elis nehmen. Wollte einer das? Wer sprach von geborgtem Leben und narreten Schwüren? — Er rannte der Mödel nach und riß sie auf den Boden, — ‚die Wahrheit sollst du mir sagen, die volle Wahrheit, was ist mit dem Kreuz?' — ‚Frag deinen Vater und deine Mutter und dann sieh zu, ob du den Schwur



Heinrich Nauen/Selbstbildnis



Mit Genehmigung der Galerie Flechtheim, Düsseldorf

brechen kannst, den sie dem Herrgott oder jenen Schwur, den du der Elis geschworen hast. Verrat Vater und Mutter oder die Herzallerliebste, weh dem, der einen Schwur bricht!' — ‚Ist das alles, Mödel?' — ‚Das ist alles. Wen aber wirst du verraten, Jürg?' fragte sie lauernd und voller Güte zu ihm, der hart zu ihr gewesen war, und als legte sie ihr eigen Schicksal in das Jürgens und entschiede sein Wort nicht nur für ihn, sondern brächte auch über die Mödel Heil oder Fluch. Ihre Liebe machte ihn weich und drängte ihn zugleich zu Elis, daß er der Mödel wie einer vertrauten Ahne sich hinneigte: ‚Der Schwur von Vater und Mutter war ein narreter Schwur, Gott weiß nichts von ihm, weiß nur von dem, was ich der Elis geschworen habe, ist es nicht so, Mödel?'

‚Gelobt sei der Christ', sagte die Alte. Sie zitterte, da er sich entschieden hatte. ‚Was ist Euch, Mödel?' Er griff nach ihrer Hand. ‚Weh dir, Jürg, wenn du ein Weib verrätst, sonst wird dir Furchtbares von einem Weibe geschehen.' Sie saß in den Knien auf der Heide und blickte starr vor sich hin, als sähe sie ein fernes, furchtbares Geschehen. Da sträubten sich Jürg die Haare vor Angst. War die Mödel, wie die Leute sagten, in Wahrheit eine Hexe? — ‚Habt Ihr das nicht so gewollt, Mödel?' — ‚Ja.' — ‚Warum glaubt Ihr mir nicht, daß ich das halte?' — ‚Weh, Jürg, wenn du ein Weib verrätst, ich seh, daß dir dann Furchtbares von einem Weibe geschehen wird.' — Da entsetzte er sich über das hellsichtige Weib, sprang auf und rannte davon.

* * *

Als Jürg an diesem Abend mit Vater und Mutter beim Abendbrot saß, trat Jürgens Pate, der Steinmetz Hemner herein und setzte sich dazu, ein Weilchen mit den Schmiedsleuten zu verplaudern. Die Anwesenheit des Paten gab Jürg einen Mut, daß er plötzlich anhub, seinen Willen kundzutun: ‚Ich habe mich mit dem Pater Novizenmeister beredet, Vater, der meint, ich solle nicht ins Priesterseminar, ich solle Jurist werden oder Doktor, aber zum Pfarrherrn tauge ich nicht.' Jürg sah, wie Vater und Mutter erbleichten. — ‚Du mußt Pfarrer werden, Jürg!' fuhr polternd der Vater heraus, aber der Schmied wollte nur hinter seiner Grobheit den Schrecken verbergen und je mehr der Schmied erschrak, desto gröber wurde er.

‚Weil Ihr das Kreuz aufgerichtet habt, droben auf der Heide?' ward nun auch Jürg gegen den Vater halsstarrig. — ‚Was weißt du vom Kreuz auf der Heide? Wer hat dir etwas von dem Kreuz gesagt, Naseweis? Spür du die Schritte von Vater und Mutter nach!' — ‚Ich geh meinen eigenen Weg, Vater, nicht hinter Euren Spuren; was kann ich dafür, wenn Ihr Gelübde macht?' — ‚Soll ich dir eine hinters Ohr hauen, Bub?' — Da fuhr der Steinmetz

dazwischen. ‚Geh hinaus, Jürg, ich habe deinem Vater etwas zu sagen,‘ und Jürg stand auf und ging hinaus. Der Steinmetz aber erzählte dem Schmied und seinem Weibe von Elis und dem Ring, der Jürgen mit jenem Mädchen umfing. Als nach einer Weile der Steinmetz Jürgen wieder in die Stube rief, hockten Vater und Mutter still und bleich.

‚Nur kein Knottern wider Vater und Mutter, Jürg,‘ sagte der Steinmetz, ‚es ist keine Art, daß das Kind so gegen Vater und Mutter ist. Wenn du nicht Pfarrer werden willst, hat noch kein Mensch gesagt, daß dich einer dazu zwingen will.‘ — ‚Kein Mensch will dich zwingen,‘ sagte auch der Vater, blickte dumpf vor sich hin, — ‚kein Mensch,‘ sagte auch die Mutter und stand auf, um in die Küche zu gehen. Jürg sah, daß die Mutter wankte und an der Wand hintastete, da sprang er hinzu; ‚Mutter, hab ich Euch wehgetan?‘ Sie strich ihm mit der Hand übers Haar und sagte nur matt, mit gläsernen, verlorenen Augen ihn anblickend: ‚Kein Mensch, Jürg, kein Mensch‘ und ging hinaus.

* * *

Seit jenem Tage lag die Schicksalsgewißheit über der goldenen Schmiede, daß Jürg das Gelübde von Vater und Mutter nicht einlösen werde. Und Vater und Mutter lehnten sich dagegen mit keinem Worte auf, kein Wort fiel gegen Jürg und seinen Willen, kein Blick bat um ein Erbarmen. Jürgens Liebe zu Elis, die wie ein Frühling mit blühenden Gärten zu Jürg und Elis selbst gekommen war, war wie ein Raureif über die Felder der Hoffnung von Vater und Mutter gefallen und hatte dort alles zerstört. Matt und krank war das Schreiten und Hantieren von Vater und Mutter, aber ihre Güte wollte das alles verbergen. Jürg hinwiederum sprang dem Vater bei der Arbeit bei, schritt mit der Mutter ins Feld mit einer immer um Verzeihung flehenden Hilfsbereitschaft und durch Willigkeit und Diensteshilfe vom Morgen bis in die Nacht hoffte Jürg das Wunder wieder zu erzwingen, daß des Vaters Hammerschlag auf den Amboß wieder wie eine Glocke klänge und das Schreiten der Mutter wieder wie Vogellieder sänge.

Es war ein Morgen im August, da Jürg mit seiner Mutter auf das Feld ging, Korn zu mähen. Er selbst trug die Sense des Vaters, die Mutter aber trug eine Sichel bei sich, um die von Jürg gemähte Ernte damit zu raffen und zum Binden auf den Boden auszubreiten. Der Acker lag auf halber Berghöhe, von droben schaute das Kreuz hernieder, das der Schmied vor Jahren dort aufgerichtet hatte, und Jürg bemerkte, daß die Mutter zuweilen ängstlich zum Kreuz emporblickte; es war, als fürchte sie sich vor diesem Kreuz, das sie zur Rechenschaft ziehen könne, und fürchte sich, ihm entgegenzugehen. Ihr Atem wurde beklommener, sie schickte Jürgen voran und blieb hinter ihm zurück.

So trat Jürg zuerst auf den Acker. Er schaute verschnaufend einmal in der Runde, wetzte die klingende Sense in den Morgen hinein, blickte noch einmal nach der Mutter zurück, die allmählich näher kam, und hieb mit jugendlicher Kraft die Sense zum ersten Male in die steif stehenden, nur leise zitternden Halme; doch als habe er eine Natter getroffen, die vor seinem Hiebe aufschnalzte und gegen ihn selbst fuhr, so prallte Jürg zurück; inmitten der Halme die er niedergeworfen hatte, sah er, o Schreck! — ein Entsetzen klammerte sich um seine Schläfe, — sah er ein paar Halme, die waren nicht gelb und dürr, waren noch voller Frische und Fülle des Wachstums, aber silbern, silberweiß.

Jäh erinnerte sich Jürg jener Stunde, in der er selbst bei den Wirtsleuten im Dorf, bei den Eltern der toten Marie, diese grauenhaften Verkünder des Sterbens zum erstenmal gesehen hatte: Auf wessen Feld die Frucht so silbern wächst, in dessen Haus tritt der Tod, noch eh der Mond einmal sich füllt und wieder schwindet. ‚Marie! Marie!‘ — Jürgens erste liebste Maid stand plötzlich unsichtbar und doch von Jürg erfühlt, so daß ihre Anwesenheit ihn entsetzte, mitten im Feld, trug ihr weißes Totenhemd und sang das alte Lied:

‚Es wuchsen weiße Ähren
in meinem braunen Feld.‘

Da wußte Jürg, daß der Tod in das Haus der goldenen Schmiede einkehren werde, noch eh der Mond sich einmal füllt und wieder schwindet. Was wollte der Tod in der goldenen Schmiede? Die Auswahl, die sich ihm darbot, war gering, — bei Gott! — Da waren nur Vater, Mutter und Jürg! Es ging um eines von diesen dreien, mehr war dort nicht zu finden. Und wen sollte man dem Tod so kampflos lassen? Da hörte Jürg hinter sich ein Rascheln. — Die Mutter! — Da griff Jürg, vor der Mutter die silbernen Halme zu verbergen, rasch in die Frucht, doch da griff auch die Hand der Mutter schon hinter ihm vor, schon hatte auch sie die furchtbare Ernte erschaut. Da standen Mutter und Jürg schmerzbebend beieinander und schauten sich wortlos in die erstarrten Augen. ‚Gib mir die Halme,‘ sagte endlich die Mutter. Er wollte sie nicht lassen, und doch ließ er sie dann. ‚Gib mir die Halme, Jürg und bleib hier.‘ Ohne ein Wort mehr zu sagen, nahm die Mutter die Halme und stieg den Berg weiter hinan, hinauf zum Kreuz. ‚Mutter!‘ — Jürg wollte ihr nach, doch sie kehrte sich um und gebot ihm durch ein Zeichen, daß er bleibe.

Jürg sah dann, wie die Mutter oben am Kreuz mit ausgespannten Armen betete. Als er die Sense schwingen wollte, glitt sie wieder aus seinen noch zitternden Händen, ‚es ist ja alles Narretheit und Aberglaube!‘ sagte er sich und mußte dann doch

wieder an die Marie denken, an die Wirtsmaid im Dorf, an seine erste, liebste Maid. Jürg setzte sich an den Ackerrain und grübelte. Er hatte dieser Tage bei seinem Paten, dem Steinmetzen Henner und bei der Mödel herumgehorcht und wußte nun, welch Bewenden es mit dem Schwur von Vater und Mutter hatte, und jählings fiel ihm nun ein, daß dieses Zeichen des Todes und sein eigener Entschluß, die Einlösung des Gelübdes seiner Eltern zu verweigern, in einem ursächlichen Zusammenhang stünden. Von Schreck fiel er zu Schreck, wie aus einer Kluft in eine immer tiefere. Das Gelübde von Vater und Mutter, ja doch, das hatte für Jürg das Leben erkauft; nun aber weigerte Jürg den Kaufpreis zu zahlen, das gab dem Tode wieder freie Bahn.

Galten die silbernen Halme ihm, dem Jürg? — Jürg lachte, er war ja gesund und stark, aber sein Lachen war keine Befreiung, war Willkür gegen den eigenen Glauben; galten die silbernen Halme gar dem Vater, der Mutter? Was machte die Mutter dort oben am Kreuz? Was spannte sie die Arme beim Beten aus, als biete sie sich selbst Gott dar, daß sie sich auf das Kreuz der Leiden legen wolle wie ein Opfer, das sich willig schlachten läßt, einem andern das Leben zu erkaufen? ‚Mutter!‘ schrie Jürg, als diese Ahnung eines neuen Gelübdes ihn überfiel, da stand die Mutter auf. Hatte sein Schrei sie noch vom äußersten zurückgerufen oder war der Schrei zu spät gekommen?

Die Mutter kam den Berg herab. Sie wollte wieder an die Arbeit, aber schon nach einer kurzen Weile bat sie den Jürg, daß er sie nach Hause führe, da ihr nicht gut sei. Es war dies aber in den Tagen des steigenden Mondes.

Ein paar Tage stand der Mond helleuchtend am Himmel, dann begann ein Schwinden sichtbar zu werden, auf der einen Seite schmolz das Rund seiner Scheibe ein und über die Nächte fiel ein Schleier. So auch ging es mit Christinen. Noch ein paar Tage schritt sie waltend durch das Haus, dann aber hub ein Fieber an, aus ihr von innen heraus zu entbrennen und sie zu verzehren. Die Arbeit entfiel ihren Händen. Da ging Christine von Bank zu Bank und mußte sich zur Ruhe niedersetzen, dann warf die Krankheit sie aufs Bett.

Christine fürchtete sich vor dem Bett, denn sie war des Glaubens, daß sie nie mehr aufstehen werde, so sie sich nur einmal niederlegte. Wie ein dumpf sinnendes Tier, das die Not seines Herrn ahnt und sich um dessen Füße windet, so machte Jürg sich um die Mutter und in deren Kammer zu schaffen, schlich dann wieder in den Hof, auf das Feld, wieder zurück zur Kammer der Mutter. ‚Mutter, es ist ja Aberglaube,‘ sagte er einmal, als der Vater hinweggegangen war, ‚Mutter, du wirst aufstehen und wieder durch Haus und Hof gehen,‘ da nahm die Mutter schicksalergeben seine Hand und Jürg setzte sich zu ihr. ‚Jürg, du kannst vom Berg

herab über die Felder und durch die Wiesen des Tales einen Graben ziehen nach deinem Willen und wie du ihn ziehst, so sammeln sich die Wasser des Berges darinnen. Du kannst aber auch einen Damm davor aufwerfen, daß die Wasser sich sammeln und stehen und ein Weiher werden oder ein Sumpf. So sind unsere Gelübde, die wir vor Gott machen, Rinnsale für die Wasser seiner Gnade, daß sie sich sammeln und unser Feld und unsere Wiesen befruchten, sie können aber auch, wenn wir sie nicht einlösen, zu Dämmen werden, die wir gegen Gott aufwerfen, daß die Wasser der Gnade durch unseren Willen und unser eigenes Verschulden nicht mehr fließen können und zu giftigen Tümpeln werden, daran wir verderben. Alles vollendet sich, wie wir Rinnsale für Gott in uns bauen oder Dämme gegen ihn aufwerfen. Wir, dein Vater und ich, haben die Rinnsale des Lebens gegraben und die Wasser Gottes sind in sie eineingeströmt, du aber hast einen Damm deines eigenen Willens dagegen aufgeworfen, daß die Wasser des Lebens sich nun wandeln in die Wasser des Todes, was kannst du dafür und sollten wir mit Gott hadern?'

‚Dann will ich Euer Gelübde einlösen, Mutter!' Christine lächelte einen Augenblick versonnen, dann schüttelte sie den Kopf: ‚Nein, Jürg, auch du hast Rinnsale neuer Schwüre über die Erde gezogen, willst du nun sie verschütten, um die unsrigen zu retten? Willst du die Wasser des Todes von mir ablenken, um sie gegen die Elis zu lenken?' Da lief Jürg hinaus in den Hof, stand in einer Ecke und schrie auf wider die Unerbittlichkeit dieses Schicksals. Keine Türe führte aus diesem Kerker des Todes.

* * *

War das ein Kerker des Todes oder hatten Menschen in einem Wahn geglaubt, einen Kerker zu sehen, der gar nicht da war? Der Schmied holte den Dorfdoktor herbei; der sah das Weib an, schüttelte den Kopf und sagte: ‚Sie ist gesund, ich finde nichts an ihr, aber sie hat das Abnehmen wie der Mond. Sie glaubt wohl daran, daß es Gespenster gibt, die sich nächtlings den Menschen auf die Brust setzen und das Blut aus ihrem Herzen saugen. An ein solches Gespenst glaubt sie und ist ihrer eigenen Narrheit verfallen, ihre eigene Narrheit sitzt ihr wie ein Blutegel auf dem Herzen und frißt sich dick und rund, Schmied, Euer Weib aber stirbt daran. Holt einen Hexenmeister, ich bin hier am End mit meiner Kunst,' wetterte er und wollte fort. ‚Wie lang wird sie noch leben?' frug beklommen der Schmied. ‚Solang sie leben will. Hat sie nichts davon gesagt, wann sie sterben werde?' — ‚In der Nacht des nächsten Neumonds, es sind nur noch ein paar Tage, lieber Doktor, habt Barmherzigkeit mit ihr und mir.' — ‚Bin ich der liebe Herrgott, der's mit Erbarmen macht? Ich will sehen, ob ich sie in der nächsten Neumondnacht wieder ins Leben zurückreißen kann;

vorher braucht Ihr mich nicht mehr zu rufen. Verstanden?' wetterte er und ging davon.

Ein paar Tage später saß Jürg oben auf der Heide und sah starr und verzweifelnd vor sich hin. Da hörte er hinter sich reden. Als er sich aufrichtete, gewahrte er den Dorfdoktor, der mit der Mödel sich zu beraten schien. Als nach einer Weile die Mödel zurück nach ihrer Hütte ging, rief der Doktor den Jürg zu sich heran, daß er ihn zu Tal geleite, stumm schritten die beiden nebeneinander her. — ‚Jürg,' sagte nach einer Weile der Doktor, ‚was bekümmert dich jetzt das Sterben von dieser und jener? Jetzt geht's um nichts sonst als um deine Mutter, versteht du!' — ‚Ja.' — ‚Ein Glaube gibt Leben, ein Glaube setzt den Tod, ob der Glaube jetzt von Gott ist oder vom Teufel, verstehst du! Ich will deine Mutter aus diesem Wirrsaal wieder herausreißen und das muß geschehen, ob du nun wieder einmal im Leben jenes Mädchen küßt oder nicht, verstehst du!' Das war wie ein unerbittlicher Befehl. ‚Ja,' sagte der Jürg; — ‚und das Maul halten, wenn du mich einmal in anderer Gewandung siehst als in dieser, verstehst du! Das Maul halten, sonst ist alles verloren, verstehst du! Dann werden wir schon auch sehen, daß du wieder zu deiner Dirne kommst; du mußt deiner Mutter ein Versprechen geben, du verstehst mich schon. Magst dabei im Geheimen denken, daß es ein leeres Versprechen ist, wir müssen nur Zeit gewinnen, die Narrheit zu kurieren. Narrete Bauernquerköpfe, ihr!' Ließ den Jürg stehen und ging rascher querfeldein.

Als Jürg an diesem Abend allein bei seiner Mutter saß, hub er an, so wie der Doktor es ihm geboten hatte, ihr zu sagen, daß er, komme was da wolle, den Schwur von Vater und Mutter einlösen und Pfarrherr werden wolle. Er sagt das mit der ihm gebotenen Gewißheit; aber die Mutter lächelte und schüttelte den Kopf: ‚Jürg, wen Gott in das Fangnetz seiner Gnade eingefangen hat, den läßt er nicht mehr los, mag er auch mit noch so vielen Listen sich drehen und wenden. Das hat dir ein weltweiser Doktor eingeredet, dein Schwur ist nicht echt, Jürg, wir sollen mit Gott nicht Versteckenspielen.' Jürg erschrak, da er sich und den Doktor so entlarvt sah und erschrak über sich selbst, denn er merkte, daß er zum letzten Opfer für seine Mutter in Wahrheit noch nicht bereit gewesen war, daß sein Herz anders gedacht als sein Mund gesprochen hatte, da fing er an voll Scham zu weinen und fiel schluchzend seiner Mutter um den Hals.

‚Laß die Elis holen,' sagte die Mutter, ‚daß ich sie segne.'

* * *

Jürg erwog, was er tun solle; dann aber beschloß er, die Elis nicht holen zu lassen. Er wußte, daß er über das Schicksal von Mutter und Elis entscheiden werde, aber immer mehr gewann er

die Kraft, seine Liebe zu Elis in Fesseln zu schlagen. Wie? Sollte er über seine Mutter oder sollte er über Elis das Unheil sich stürzen lassen? Seine Liebe fing an, ihm zu gebieten, nicht zu wählen, nicht das eine gegen das andere abzuwägen, das eine zu halten, das andere aber zu lassen, seine Liebe fing an, nicht mehr zu dulden, daß man sie vor ein Wählen stellte, in dem die Treue zu dem einen ein Verrat am andern war; er wollte allem, was er liebte, treu sein und sich mit aller Gewalt, geschehe, was da wolle, mit dem Einsatz von Leben und Tod wider das Schicksal stemmen. Jürg wußte, daß die Mutter als Leben oder Tod auskosten müsse, ob Wahrheit, ob Trug in den Worten und Schwüren des Kindes war; vor Leben und Tod zerbricht aller Menschenwitz und alle Komödie irdischer Weisheit. So kam der Abend des Neumonds.

Die Mutter lag fiebernd zu Bette, noch einige Male fragte sie nach Elis, fragte, ob Elis noch nicht gekommen sei, und der Schmied tröstete sein Weib mit der Lüge, daß das Mädchen wohl in der Nacht noch kommen werde. Dann bat Christine, daß Franz, ihr Mann, und Jürg, ihr Kind, bei ihr allein in der Kammer blieben; die Frauen aber, die voll Teilnahme aus dem Dorf gekommen waren, gingen vor die Kammer und knieten sich im Hausflur nieder und huben dort an, die Sterbegebete herzusagen, denn sie glaubten, daß es mit Christinen in dieser Stunde zu Ende ginge. Der Pfarrer hatte aus der Kirche das Sakrament für die Sterbende geholt und ihr die letzte Ölung gebracht, sich dann zu ihren Häupten auf den Boden gekniet und betete leise vor sich hin.

‚Wo bleibt die Elis, Jürg, hast du um sie geschickt, wie du gesagt hast, sag mir die Wahrheit, du weißt, eine Sterbende belügt man nicht.‘ — ‚Nein, Mutter, ich habe nicht nach der Elis geschickt, sie wird nicht kommen; damit du in dieser Stunde glaubst, daß ich Euer Gelübde einlösen will, sag mir, Mutter, jenen Schwur vor, dann will ich ihn nachschwören.‘ — ‚Glaube nicht, Jürg, mich mit solchen Worten ins Leben zurückzureißen; mit Gott treibt man keinen Handel.‘ — ‚Ich will deinen Schwur nachtun, Mutter und ihn halten, ob du nun lebst oder von uns mußt, wir wollen uns Gott ganz ergeben, nicht mit ihm handeln, ich will —,‘ er stockte.

Draußen im Gang ward ein lautes Sprechen hörbar wie von einem ankommenden Manne; dann trat ein Mönch unter die Tür. Die Mutter reckte sich im Bette auf, Jürg stand voll bebender Angst an der Wand, er hatte in der Verkleidung des Mönches den Dorfdoktor erkannt. ‚Wer seid Ihr? Was wollt Ihr von einer Sterbenden? Seid Ihr der Tod und wollt mich holen?‘ — ‚Ich bin der Pater Hilarius vom Kreuzberg, kennt Ihr mich nicht, Schmiedin?‘ Pater Hilarius aber, der in jenen Jahren im Kloster auf dem Kreuzberg lebte, stand im Rufe der Heiligkeit, das fromme Volk erzählte sich von seltsamen Heilungen, die er vollbracht, er-

zählte sich von Offenbarungen zukünftiger Dinge, die dem Andächtigen von Gott durch Engel zugesandt worden waren; dieser da unter der Türe war aber der vermummte Doktor, nicht Hilarius, der sein Kommen zu dieser Stunde, zu dem ihn der Doktor hatte bewegen wollen, verwehrt hatte.

‚Ihr seid es nicht,' sagte die Sterbende; doch was wollt Ihr?' — ‚Ich bringe Euch eine Botschaft. Ich bin an diesem Nachmittag gegen eigenen Willen an einer seltsamen Müdigkeit eingeschlafen, die mich jäh überfallen hat, aber Gott hatte sie geschickt, daß im Traum sein Bote sich mir zeigen und mit mir reden könne. Da erschien mir ein Engel und hat mir geboten, um diese Stunde zu Euch zu kommen und Euch zu sagen, daß Gott die Einlösung Eures Gelübdes von Eurem Kinde Jürg begehre und daß Eurem Kinde die Gnade geschenkt werden wird durch die Last dieses Schwures ein Heiliger zu werden; damit Ihr mir aber glaubet, so sollt Ihr leben und es mit eigenen Augen sehen.'

‚Was für eine Komödie wollt Ihr da mit mir treiben, Doktor,' sagte die Sterbende; ‚geht her und stellt Euch ins Licht, damit ich sehe, ob Ihr in Wahrheit der Pater Hilarius seid, der nicht lügen kann, oder ob Ihr ein armer Narr seid.' — Jürg schrie auf, er wußte, dies Erkennen war der Mutter Tod. Und in der letzten Not schrie er zu Gott: ‚Mach du, o Gott, — erbarm' du dich! — das Wort des Narren wahr, laß die Mutter sein Angesicht nicht erkennen und halte das Bild des Paters Hilarius vor das Auge meiner Mutter; ich schwöre dir den Schwur, den meine Mutter geschworen hat, als sie mich bei sich unterm Herzen trug, — Gott Gnad und Erbarmen!'

Einen Augenblick zögerte der Mönch; dann trat er, das Letzte wagend und durch seinen Mut und seine Verwegenheit das fiebernde Weib zu verwirren, ins Licht. ‚Seht mir ins Gesicht, Schmiedin! Ließ ich Euch so nah in mein Gesicht sehen, wär' ich ein Komödienspieler? Kennt Ihr den Pater Hilarius, kennt Ihr mich?' Die Schmiedin starrte ihn wie gebannt an, starr und unbeweglich; dann tat sie auf einmal einen jubelnden Schrei und sank kraftlos in die Kissen zurück. Sie lag ausgestreckt wie eine Tote; doch als Jürg, als Franz Dill, der Schmied, heranwankten, sich weinend über die Entschwundene zu werfen, da hielt der Doktor sie mit leisem dolchspitzem Befehl zurück, gab den Entsetzten ein Zeichen, horchte einen Augenblick nach Christinens Atem, legte einen Augenblick sein Ohr über ihr Herz, stand dann aufgereckt und sagte leise, aber mit Gewißheit: ‚Geht hinaus und laßt sie schlafen, die Gefahr ist vorüber; sie wird am Leben bleiben.'

‚Und nun,' sagte der Doktor zu Jürg, als er nach einer Weile das Haus verließ, ‚nun habt sie in acht, daß der alte Wahn nicht

wieder über sie kommt. Du gehst ein Jahr ins Priesterseminar; dem Mädchen sagst du inzwischen, wenn es schweigen kann und es dir schwört, die Wahrheit, daß du in einem Jahr wieder herauskommst. Das zu machen, überlaß nur mir.'

‚Glaubt Ihr, Ihr hättet mit Eurer Komödie an Gottes Statt die Welt regiert und über Tod und Leben geboten?' fragte Jürg. Der Doktor schaute überrascht auf: ‚Ei, hab ich die Narrheit aus deiner Mutter nur ausgetrieben, daß sie in dich einfährt? Kerl, glaubst du am End, du konntest Ernst machen, wo ich nur Komödie kommandiert habe? Ich schlag dir die Knochen entzwei, wenn du das Mädchen im Stich läßt um einer Gehirnklause willen! Dank Gott, daß ich da bin, Euch von Euren Narrheiten zu kurieren.' Jürg lachte leise und bitter vor sich hin. ‚Wenn du mir in einem Jahr nicht wieder aus dem Kasten kommst und dich nicht bei mir stellst, um meine weiteren Befehle entgegenzunehmen, so laß ich dich durch ein Weibsbild aus der Kirche holen, verlaß dich drauf;' und er trat wetternd aus der Schmiede in die entweichende Nacht.

* * *

Christine lag drei Tage und drei Nächte in ihrem todesähnlichen Schlaf, erwachte dann und genaß. Sie hatte in jenem Augenblick das Angesicht des Paters Hilarius gesehen und kein Mensch widersprach dieser neuen, lebenspendenden Gewißheit der steigenden Tage. Noch etliche Wochen verflossen, da brach Jürg auf, um nach Würzburg zu wandern und dort seine Studien zu beginnen. Als er in die Vorhalle des Priesterseminars trat, wartete am Tor angelehnt ein Mädchen.

‚Elis?' — er erschrak, — ‚wie kommst du hierher?' — ‚Ich warte auf dich hier schon vierzehn Tage, ich bin Vater und Mutter davongelaufen; wo willst du hin, Jürg?' Er gab keine Antwort. ‚Jürg, ich habe Gott um deinetwillen verraten, er weiß nichts mehr von mir und hat mich ganz verlassen.' — ‚Geh in ein Kloster, Elis!' — Sie lachte gequält und verzweifelnd; ‚ich weiß, daß ich als Gesellin des Teufels nächtlings durch die Straßen gehen und Männer zur Hölle bringen werde, einen um den andern. Ich habe nichts mehr zu essen und zu trinken, nichts mehr zu leben, Jürg, wenn du mir alles nimmst; ich habe die letzte Brotkruste gegessen und kann nicht mehr heim; ich finde den Weg nicht mehr, wenn du alle Wegweiser ausreißt, Jürg!'

‚Bist du ein Gespenst des Teufels oder bist du wirklich die Elis?' Er starrte sie an. ‚Wenn Gott dich vergessen hat, so schrei so lang, bis er dich hört! Er hat mich zu sich gezwungen, er wird für dich sorgen,' schob sie zur Seite und trat durch die Tür. War das ein Lachen hinter ihm oder ein Weinen? Einen Augenblick horchte er auf, dann tat der Pförtner sein Fensterchen auf und fragte Jürgen nach seinem Begehr.

(Fortsetzung folgt.)

Rabindranath Tagore / Von Otto Gründler

So viel auch Tagore in Deutschland gelesen wird, die Veröffentlichungen über ihn erwecken das peinliche Gefühl, daß man ihn eigentlich gar nicht recht versteht. Das Werk von Emil Engelhardt ‚Rabindranath Tagore als Mensch, Dichter und Philosoph‘ (Furche-Verlag, Berlin 1921) versucht ihn aus dem Geist des deutschen Idealismus und der protestantischen ‚Innerlichkeit‘ zu verstehen, als ob nicht jeder echte Lyriker ein Innerlicher wäre und als ob wir dem Inder besonderen Dank und Verehrung schuldeten, weil er dasselbe sagt, was unsere Großen schon vor hundert Jahren verkündeten! ‚Eine Eule kam nach Athen. N'est ce que ça?‘ fragt mit Recht Arthur Schurig in seinem Büchlein ‚Tagore‘ (Karl Reißner, Dresden 1921), das aber auch seinerseits dem bengalischen Dichter nicht gerecht werden kann, weil es allzu alldeutsch eingestellt ist und es z. B. Tagore zum Vorwurf macht, daß er ‚Bürger des britischen Imperiums‘ sei. Wenn das ein Einwand gegen einen Dichter ist, so hat selbst ein Shakespeare empfindlich unter diesem Mangel gelitten. Schurig hält es für ‚eine schwere Versündigung an der deutschen Kunst‘, daß Tagore bei uns so eifrig gelesen wird. In einer solchen ressentimenterfüllten Einstellung — man denkt unwillkürlich an Konkurrenzneid — kann er natürlich nichts Wesentliches über den Dichter sagen. Dafür gibt er aber in erfreulicher Inkonsequenz die ersten Versuche einer wirklichen freien Nachdichtung seiner Lyrik, wovon einige recht gut geglückt sind. Auch Engelhardt gibt zahlreiche Übersetzungsproben in Vers und Prosa, und darauf beruht der eigentliche Wert seines Buches; was er, in ungenießbarer, abstrakter Sprache über Tagore schreibt, bedeutet für den Leser keinen Gewinn. Alle diese Übersetzungen, wie auch die deutsche Ausgabe der ‚Gesammelten Werke‘ Tagores (Kurt Wolff, München 1921) sind nach englischen Vorlagen gearbeitet, eine Übertragung aus dem Urtext besitzen wir nicht. Die Gesamtausgabe gibt die Gedichte — getreu nach der englischen — in Prosa, Schurig und Engelhardt in Versen. Engelhardt schreibt: ‚Wir haben die gleiche englische Übersetzung (wie die Prosaausgabe) unserer Übertragung in deutsche gebundene Form zugrunde gelegt, wobei wieder die bengalische Urform Muster war.‘ Dieses Muster Engelhardtscher Ausdrucksweise läßt nicht erkennen, inwiefern denn nun eigentlich der Urtext bei der Entstehung seiner Übersetzungen mitgewirkt hat. Engelhardt läßt den Leser geflissentlich im Unklaren, ob er des Bengalischen mächtig sei; vermutlich ist er es also nicht. Jedenfalls scheint die Prosafassung oft treuer die ursprüngliche Melodie bewahrt zu haben als die Engelhardtsche. Engelhardt schiebt zuweilen um des Reimes oder auch nur des Blankverses willen Füllsel ein, Schurig dagegen bemüht sich zu kondensieren, wobei denn wieder manche schöne Wendung unterschlagen wird. Es gelingt Schurig aber in einzelnen Stücken an Stelle der zerstörten, auch in der Prosafassung schon der Formlosigkeit wegen sicherlich nur blaß abgebildeten Melodie des Originals neue,

lebendige dichterische Form zu setzen. Engelhardts Übersetzungsweise ist für eine solche schöpferische Nachdichtung zu wörtlich, viele Gedichte wirken aber doch in seiner Übertragung am stärksten, manchmal ist seine Fassung auch ansprechender als die Schurigsche. So hat also jede der bisherigen Übersetzungen ihre Mängel und Vorzüge, und da wir nun einmal bis auf weiteres mit Übertragungen aus zweiter Hand vorliebnehmen müssen — was ein Mangel bleibt, trotzdem die Herausgeber der Gesamtausgabe sich darauf berufen, daß die englische Ausgabe ‚von Tagore selbst veranstaltet' sei — wollen wir sie uns alle nach Möglichkeit zunutze machen.*

Es gibt also zwei große Hemnisse, das Wesen des indischen Dichters zu erfassen: die Unzulänglichkeit der Übersetzungen und die Ideologie seiner Interpreten. Doch es lohnt sich, einmal diese Hemmungen beiseite zu schieben und sich ganz unbefangen, unbeirrt vom Geschwätz des Tages, in das dichterische Werk Tagores zu versenken. Wenn man das tut, so findet man zwar keinen ‚ganz Großen', als welchen Engelhardt den Inder immer wieder hinstellt, aber doch einen echten Dichter. Das ist erstaunlich; der Massenzulauf hat skeptisch gemacht, denn noch niemals hat ein wirklicher Dichter, besonders einer, dessen Stärke vorwiegend im Lyrischen liegt, schon bei Lebzeiten so allgemeinen und stürmischen Beifall gefunden. Tagores Dichtungen, wie weitaus das Meiste, was über ihn geschrieben wurde, bestätigen die Vermutung, daß dieser Beifall im Grunde auf allerlei schwerwiegenden Mißverständnissen beruht. Am eigentlichen Wesen des Dichters reden Freunde wie Gegner unentwegt vorbei.** Wer dem Urteil der Masse mißtraute, mußte einen geschickten Agitator vermuten, einen Mann von ungeheurem Selbstbewußtsein, der sich für den Messias hält; wer ihm Glauben schenkte, erwartete einen wirklichen Messias, einen gewaltigen, erschütternden Seelenkünder, einen Lehrer neuer, tieferer Weisheit. Was man findet, ist ein kindliches, ja weibliches Gemüt, ein zarter Dichter der

* Ich gebe die Gedichte soweit als möglich in poetischer Form wieder, jeweils in der Übertragung, die mir als die beste erscheint. Soweit nicht anders angegeben, entstammen die folgenden Zitate in Versen dem Buche Engelhardts, die in Prosa den ‚Gesammelten Werken'. Diese machen übrigens keinen Anspruch auf Vollständigkeit, enthalten nicht einmal alles in deutscher Sprache Erschienene, geben aber in ihren 8 Bänden doch ein hinreichendes Bild vom Schaffen Tagores. Leider fehlt eine deutsche Ausgabe der ‚Erinnerungen', aus denen Engelhardt und Schurig Proben bringen.

** Einzig Paul Natorps lebendiger Bericht ‚Stunden mit Rabindranath Thakur' (Diederichs, Jena 1921) zeichnet verständnisvoll ein Bild der Persönlichkeit Tagores, welches in wesentlichen Zügen mit dem übereinstimmt, das sich durch liebevolles Versenken in seine Dichtungen gewinnen läßt. Natorp verfällt eben trotz seines warmen Enthusiasmus nicht der Tagore-Vergötterung, schätzt des Inders kulturpolitische Bedeutung für Europa recht maßvoll ein und kann deswegen mit wirklichem Verständnis auf den Menschen Tagore eingehen. Bloß daß er in Tagore einen ‚typischen Orientalen' sieht und seine Philosophie bewundert, erscheint mir verfehlt.

Natur, der Liebe und der Gottsehnsucht, der alles lieber andeutet, als gerade heraus sagt, dem alles Laute und Grelle verpönt ist. Kein Zug fordert zu dem ungebührlichen Kult heraus, der mit ihm getrieben wird. Über diesen Tagorekult habe ich schon an anderer Stelle das Nötige gesagt, auch Schurig macht über ihn manche treffende Bemerkung. Er vergißt aber dabei, daß über oder gar gegen einen Dichter noch gar nichts gesagt ist, wenn man seinen Anbetern, die aus ihm ein Idol machen, einen wohlverdienten Hieb versetzt. Tagore zeigt nicht nur gelegentlich eine tiefe Abscheu vor aller Reklame (Ges. Werke VII, 329), er hat auch über seine Vergötterer selbst das Urteil gesprochen, besonders wenn sie wirklich, wie Schurig meint, vorwiegend weiblichen Geschlechts sind. ‚Offenbar gibt es im Westen', so schreibt er (VIII, 208 f.), ‚eine große Anzahl von Frauen, die, ebenso wie die Männer, alles, was gewöhnlich und alltäglich ist, verachten. Sie sind immer darauf aus, etwas Außergewöhnliches zu finden', wodurch sie ‚einer Art geistiger Trunksucht verfallen, so daß sie ohne ihre tägliche Dosis sensationeller Erregung nicht mehr auskommen können'. Auch dem ernsteren Teil seiner Anhänger erklärt der Dichter (II, 207) unzweiteutig, daß er durchaus nicht die Rolle eines neuen Messias übernehmen wolle: ‚Nein, meine Brüder, ich will niemals der Führer eines neuen Zeitalters für ein neues Bengalen werden; ich will mich nicht damit abmühen, die Lampe der Kultur anzuzünden für die, die noch im Dunkel sitzen. Wenn ich nur dort geboren werden könnte, im Schatten der Aschokahaine, in einem Dorfe des Brindawaldes, wo die Mädchen an den Butterfässern stehen.' Ein anderes Mal (VII, 315) spricht er von ‚Dingen, die still, tief und zart sind', und hat damit vielleicht sei eigenes Wesen am besten gekennzeichnet. Diesen feinen, liebenswürdigen Menschen muß man also gegen seine eigenen Freunde in Schutz nehmen. Es ist nicht nur eine Irreführung der Leser, es ist auch ein Unrecht gegen Tagore selbst, wenn Engelhardt ihn als ‚ganz Großen' ‚neben Fichte und Luther, Schiller und Goethe' stellt. Gerade Tagores Eigenstes kommt bei einem solchen Messen mit fremden Maßstäben zu kurz; diese unzutreffenden Parallelen lassen eine wirkliche Wertung des Inders nicht aufkommen. Es ist, als wenn man eine Ballade hochtrabend ‚Epos' überschreiben wollte; sie mag noch so hübsch sein, der Leser wird an ihr keine Freude haben, weil seine Erwartungen auf ganz etwas anderes gespannt sind.

Von jedem der genannten Männer scheidet Tagore eine Welt. Ihm fehlt Schillers sittliches Pathos, seine gedankliche Klarheit, die großen Ausmaße und Spannungen der Dichtung. Dafür ist er ein echter Lyriker. Er nimmt das Einzelne, Kleine liebevoll auf und geht von ihm direkt zum Unendlichen — ohne weitere Verwicklungen. So hätte Tagore niemals einen ‚Wallenstein' schreiben können, ebensowenig aber Schiller ein Gedicht wie dieses:

‚Allein ging ich die Straße querfeldein,
Als einem Geizigen gleich sein letztes Gold

Der Sonnenuntergang verbarg. Der Schein
Des Tageslichts sank immer tiefer in
Die Dunkelheit. Verwitwet ist das Land,
Drauf einst die Ernte reif in Ähren stand.
Es lag in Schweigen. Plötzlich gellt und stieg
Zum Himmel eines Knaben schriller Schrei.
Er zieht im Dunkel unsichtbar vorbei
Und seines Sanges Spuren schwingen quer
Durch diesen Abend, der veratmend schwieg . . .‘

Das ist gewiß nicht gewaltig und groß, wie der ‚Wallenstein‘, aber in seiner Art vollendet. Diese liebevolle Kleinmalerei, diese innige Harmonie mit der Natur, diese Weltfreudigkeit, die sich in vielen Liedern Tagores ausspricht, mag eher noch mit Goethe verwandt erscheinen. Doch selbst wenn man von Goethes Universalität absieht, die ihn auch auf Gebieten, die vom Dichterischen weit abliegen, schöpferisch tätig sein, die ihn Dichtungen von kosmischer Fülle schaffen ließ, wie den ‚Wilhelm Meister‘ und den ‚Faust‘, die aus seiner Selbstbiographie unter der Hand ein Stück deutscher Kulturgeschichte machte, während Tagores Meisterschaft gerade in der Abrundung des kleinen Gebildes liegt und seine ‚Erinnerungen‘ vorwiegend Bilder seiner seelischen Innenwelt geben, nur wenig von seinem äußeren Leben berichten, geschweige denn eine ganze Welt einbeziehen — selbst wenn man also Goethe nur als Lyriker nimmt, auch dann noch ist der Unterschied unverkennbar. Goethe ist der Dichter des hellen, lichten Tages, Tagores Lieder schildern mit Vorliebe die Abenddämmerung, den Abend und die Nacht. ‚Der Abendhimmel ist mir wie ein Fenster — und eine brennende Lampe — und ein Warten dahinter‘ — in diesem Aphorismus hat man fast den ganzen Tagore. Zwar schrieb er auch ein Gebet an das Licht:

‚Licht! Leuchtendes Licht!
Welterfüllendes, das mein Auge küßt —
Herzerquickendes Licht!
Ach, Liebster, es tanzt in den innersten Tiefen meines Lebens,
Das strahlende Licht!
Es spielt, Liebster, auf den singenden Saiten meiner Liebe.
Der Himmel tut sich auf, der Wind bricht brausend hervor.
Ein Freudelachen tanzt über die Erde.
Die Schmetterlinge breiten ihre bunten Flügelsegel aus
In dem Meere des Lichts.
Lilien und Jasmin blühen auf
Und duften über dem Kamm der Lichtwoge.
Wie Goldstaub liegt das Licht über jeder Wolke, Liebster,
Und Freuderauschen ohne Maß.

Des Himmels Lichtflut ist über seine Ufer getreten
Und der Freudestrom geht über alle Lande . . .'

Doch ein anderes Gedicht beginnt ‚Zu deinem Dichter mache mich, o Nacht!', und der gedämpfte Ton, der meist durch seine Lieder geht, die Sehnsucht nach Verschleierung, nach Verwischen der scharfen Konturen der Dinge ist vorherrschend:

‚Ziehe einen Schleier über dieses
Nackte Licht und winke von mir weg
Diesen grellen Glanz und Tanz des Lebens!
Laß doch deinen Mantel sachter Dunkel-
heiten mich in seine Falten bergen
Und bedecke eine Weile meine
Pein vor allem Druck der lauten Welt!'

Alles Laute, Stürmische ist dem indischen Dichter zuwider, auch in der Liebe ist er voll sanfter Zartheit. ‚Keuschheit ist ein Reichtum, der einem Überfluß von Liebe entspringt,' lautet einer seiner Aphorismen. Und in einem Gedicht heißt es:

‚Für mich ist diese Liebe nichts, die keine Hemmung kennt,
Die schäumend wie der Wein, der sein Gefäß zersprengt,
In einem Augenblicke rasend sich verschwendet.
Die Liebe sende mir, die kühl und rein ist wie
Dein Regen, der die durstige Erde segnet und
Unsere schlichten irdenen Krüge füllt.
Die Liebe sende mir, die bis ins Innerste
Des Wesens eindringt und von dorten sich verbreitet,
Wie unsichtbar der Saft im Lebensbaume sich
Verzweigt durch jeden Ast, daß Früchte er und Blüten
Gebiert. Die Liebe sende mir, die still das Herz
In deines Friedens Fülle mir bewahrt.'

Diese Verse zeigen den ganzen Abstand zwischen Tagore und dem Dichter des ‚Werther' und der ‚Marienbader Elegie'. Und ebenso wenig wie mit dem leidenschaftlichen Überschwang des jungen Goethe hat Tagores scheue Weichheit und kindliche Seelenhaltung etwas mit der stilvoll-bewußten Zurückhaltung des alternden gemein.

Seiner Kindlichkeit hat Tagore ein schönes Denkmal gesetzt in der Sammlung von Kindergedichten ‚Der zunehmende Mond'; auch sein Drama ‚Das Postamt' ist beseelt von feinem Verständnis für das Kindergemüt. Das einzige praktische Unternehmen Tagores, seine Schule in Schantiniketan, eine Art Landerziehungsheim, ist der Freude am Kind und der Liebe zur Kinderseele entsprungen. Tagore hält das Kind für eine besondere Offenbarung Gottes, für ‚Gottes eigene Schöpfung'; unsere immer neue Freude am Kind zeige, daß wir den Tod nicht als etwas Endgültiges ansehen können. Der Mensch, so meint er, insbesondere der große Mensch, ‚ist ein geborenes Kind'. Daher fordert Tagore, daß er ‚die

Logik des Gelehrten beiseite wirft und schlicht und einfältig wird in seiner Weisheit wie ein Kind'. Und in einem Gedicht (II, 235) schildert er, wie er sich verirrte und ihm die Welt mit einem Male fremd gegenüberstand: ‚Ich schämte mich meiner Alltagsweisheit. Ich verirrte mich im Märchenland der Dinge. Es war das größte Glück meines Lebens, daß ich an jenem Morgen vom Pfade abkam und meine ewige Kindheit fand.'

Doch Tagore ist nicht nur Kind. In seiner Seele schwingt auch eine zarte Weiblichkeit, die er selbst aus dem frühen Verlust seiner Frau erklärt. Er richtet (II, 231) ein Gedicht an sie: ‚Als du bei deinem Tode aus meiner äußeren Welt schiedest, um in meinem Leibe wieder neu geboren zu werden, da fühlte ich mein Leben mit Vollkommenheit gekrönt; denn nun waren Mann und Weib auf immer in mir eins geworden.' Welche Bedeutung dieses Erlebnis des Todes — fast gleichzeitig hat Tagore auch zwei Kinder verloren — für sein ganzes Leben und seine Stellung zur Welt hatte, bezeugt eine Stelle aus den ‚Erinnerungen', die Schurig (S. 32 ff.) mitteilt: ‚Ich hatte das diesseitige Dasein für das Wesentliche genommen. Als nun plötzlich der Tod erschien und in einem Augenblick einen klaffenden Spalt in eine scheinbar glatte Wand riß, da war ich völlig verwirrt. Rings um mich blieben die Bäume, die Erde, das Wasser, die Sonne, der Mond, die Sterne unverändert, genau wie vordem, und doch war ein Wesen, das wirklich da war, das in tausend Punkten mit meinem Leben, meinem Geist, meiner Seele, meinem Herzen verknüpft war, im Moment wie ein Traum verschwunden ... Die schreckliche Finsternis, die sich mir durch jenen Spalt zeigte, zog mich Tag und Nacht immer mehr an. ... Immer wieder kehrte ich zu dieser Stelle zurück, starrte in die Finsternis und fragte, was an der Stelle des mir Dahingegangenen fortan da wäre... Und doch, inmitten dieses unerträglichen Leids sprühten mir reichlich Funken der Freude im Geiste, hier und da, zu meiner starken Verwunderung ... Die Schönheit der Natur hatte fortan für mich einen tieferen Sinn. Ihre bloße sinnliche Anziehungskraft hatte sie für mich verloren. Der Tod hatte mir einen Standpunkt angewiesen, von dem aus ich die Welt in der ganzen Fülle ihrer Pracht und Herrlichkeit schauen konnte. Im Hintergrund der Tod kam mir das Weltall zauberischer und erhabener vor denn bisher ...' Der Tod also hat Tagore zum religiösen Dichter der Natur und Weltfreudigkeit gemacht — eine Paradoxie, die uns später noch beschäftigen wird.

Doch kann Tagores weibliche Wesensart wohl kaum allein in dem frühen Hinscheiden der geliebten Gattin gründen; durch jenes erschütternde Erlebnis scheint mir eher eine ganz ursprüngliche Veranlagung seiner Seele zum Durchbruch gekommen zu sein. Wie dem auch sei, mit besonderer Feinheit vermag sich der Dichter in die Frauenseele einzufühlen. In vielen Gedichten der Sammlung ‚Der Gärtner' spricht die liebende Frau. Eines von ihnen hat Schurig (S. 113) schön nachgedichtet:

,Geh nicht, ohne mich zu wecken,
Liebster du!
Wach war ich die Nacht. Jetzt decken
Sich die Augen müd mir zu.
Geh nicht, währenddem ich ruh!
Geh nicht, ohne mich zu wecken,
Liebster du!

Ängstlich suchen meine Hände,
Liebster, dich,
Ängstlich, daß der Traum mir ende.
Binden möcht ich dich und mich,
Herz an Herzen ewiglich ...
Ängstlich suchen meine Hände,
Liebster, dich!'

Auch in dem romantisch-abenteuerlichen Jugendroman ‚Der Schiffbruch' bildet den Kern der Handlung das Schicksal und das demütige Dulden eines Weibes. Was er sonst noch an Rankenwerk enthält, der unwahrscheinliche doppelte Schiffbruch und die aus ihm entspringenden Irrungen und Wirrungen hat — abgesehen von einigen glücklichen Episoden, den eingestreuten Lyrismen und ein paar plastisch gezeichneten Charakteren, unter denen wiederum eine Frauengestalt hervorragt — wenig dichterischen Wert. Es ließe sich großartig verfilmen, wäre nicht der echt Tagoresche, zerflatternde Schluß. Bezeichnend für den Dichter ist es auch, daß der so abenteuerlich-unglaubhaft geschürzte Knoten sich sehr leicht durch entschiedenes Handeln des männlichen ‚Helden' zerhauen ließe; seine ewige Unentschlossenheit beschwört das ganze Unheil herauf. Auch in dem späteren, in Deutschland am meisten bekannten Roman ‚Das Heim und die Welt' ist es ähnlich; hier ist der Mangel an Männlichkeit noch empfindlicher. Denn während das Jugendwerk ein richtiger ‚Roman' ist, ohne Problematik und Tendenz, rein aus der Lust am Fabulieren geboren und fesselnd und unterhaltsam zu lesen, ist ‚Das Heim und die Welt' eine politische Tendenzschrift. Hier sieht sich also Tagore, um die Tendenz mit eindringlicher Dichterkraft zu vertreten, vor die Aufgabe gestellt, handelnde Männer zu gestalten. Daß ihm diese wesensfremd ist, zeigt die Ausführung. Denn auch hier ist bloß das innere Ringen der Frauenseele mit zartem Verständnis und feiner Kunst gezeichnet, die Männer dagegen wirken schablonenhaft. Der gütige und edle Nikhil ist mehr ein Schemen als ein Mensch; als Mensch betrachtet ist er, wenigstens für abendländisches Empfinden, ein Schwächling, der nicht imstande ist, sein Haus in Ordnung zu halten, geschweige denn, sein Land zu regieren. Sein Gegenspieler Sandip hat zwar mehr Fleisch und Blut, ist aber etwas zu naiv als vollendeter egoistischer Bösewicht und Unheilstifter gezeichnet. Gewiß, es gibt Menschen, die wie



Heinrich Nauen/Amazonenschlacht

Mit Genehmigung der Galerie Flechtheim, Düsseldorf

er beständig die Person mit der Sache verwechseln und statt sich der Idee, für die zu kämpfen sie vorgeben, aufzuopfern, diese nur ihren egoistischen Zwecken dienstbar machen. Doch solche Falschmünzer gibt es in allen Lagern, unter den Politikern so gut wie unter den Weltanschauungsaposteln, unter den Nationalisten wie unter den Bolschewisten, unter den Jüngern Buddhas wie Christi. Wenn man eine Idee wirksam bekämpfen will, so muß man ihr würdigere Vertreter geben. Tagore, der den Nationalisten auch zum ausgesprochenen Egoisten macht und, wie sein Büchlein ‚Nationalismus‘ beweist, in der Nation überhaupt nur eine Räuberbande sieht, eine mechanische Organisation zur Gewinnung physischer Macht, trifft einen selbstlos mit gutem Willen aber schwacher Einsicht dem Vaterland dienenden Nationalismus garnicht. Und sein Vertreter der Menschheitsverbrüderung, der Liebe und Gerechtigkeit, welcher unfähig ist zum Handeln, zur kraftvollen Verwirklichung seiner Idee, erweckt im Leser leicht den Eindruck, diese Idee selbst sei kraftlos und wirklichkeitsfern. Dem feinsinnigen Frauenschilderer ist es nicht gelungen, Männer glaubhaft und groß, in gewaltigem Geschehen sich auswirkend, dichterisch zu gestalten. Seine Sympathie ist sichtlich bei Nikhil, und er legt ihm manches gute und bedeutsame Wort, das Gehör verdient, in den Mund; um aber auch sein Handeln zum fortreißenden Vorbild zu gestalten, um diese Person aufwachsen zu lassen zum groß geschauten Symbol der neuen Menschheit, die Tagore ersehnt, dazu fehlt dem Lyriker Tagore die leidenschaftdurchglühte Schöpferkraft, dem weichen Kinde die Männlichkeit. Bei aller prophetischen Absicht fehlt die prophetische Glut, die letzte, innere Berufung. Tagore möchte Europa von seinem Nationalismus erlösen; doch in seiner Unkenntnis der europäischen Geschichte, des europäischen Geisteslebens, in seiner flachen Deutung des Begriffes Nation — wenn jemals, so ist Tagore hier weit entfernt vom Geist des deutschen Idealismus, dem die Nation ein geistiges Gebilde war — vermag er dem Abendländer nichts wirklich Erlösendes zu sagen.* Schwächliche Pazifisten wie Nikhil, die unseren Nationalisten an Tatkraft nicht gewachsen sind, haben wir genug. Und wenn Tagore es als Ziel hinstellt, ‚alle mensch-

* Insofern ist also Schurigs Polemik gegen die Broschüre ‚Nationalismus‘ im Recht; ganz schief gesehen ist es aber, wenn er meint, diese Schrift diene ‚der großen Idee der britischen Weltherrschaft‘. Gerade der erste Vortrag ‚Nationalismus im Westen‘ liest sich wie eine Kampfschrift gegen die englische Herrschaft in Indien, obwohl Tagore, seiner versöhnlichen Art gemäß, die so gar nichts Kämpferisches an sich hat, den Engländern rein menschlich, abgesehen von ihrer politischen Haltung, einige Liebenswürdigkeiten sagt. Daß übrigens Schurig dem indischen Dichter Ausfälle gegen Deutschland unterschiebt, die sich nicht einmal andeutungsweise in seinen Schriften finden, ist ein Mittel, das selbst im berechtigten Kampf gegen die modische Tagore-Vergötterung etwas seltsam anmutet. Geradezu lächerlich wirkt aber Schurigs Behauptung, Tagores Schriften seien ‚ein Werkzeug in den tausend unsichtbaren Händen kommunistischer und bolschewistischer Agenten‘.

lichen Unterschiede auszulöschen im überströmenden Gottesbewußtsein', so ist Europa mit dieser pantheistischen Lösung der nationalen Frage gewiß nicht geholfen. Wir brauchen einen kraftvollen Kosmopolitismus, der die Mannigfaltigkeit der Volksindividualitäten liebend bejaht und sie alle mit dem Ring schöpferischer, gemeinschaftbildender Liebe umschließen will, nicht einen humanitären, die Unterschiede verwischenden Internationalismus. Wirklich lebendig erhebt sich Tagores Schrift ‚Nationalismus' über wesenlose Abstraktionen nur in dem Vortrag über Japan. Hier redet ein Asiate zu Asiaten, und in dem idealistischen Feuer, mit dem er die Japaner auffordert, nicht das verderbliche Gift des Nationalismus vom Westen her bei sich eindringen zu lassen, ist er wirklich so etwas wie ein Prophet. Doch seine dichterische Gestaltung des nationalen Problems wird auch auf den Asiaten kaum überzeugend wirken. Tagores Weltbild ist zu einfach, als daß seine Kunst den großen Problemen des Seins gerecht werden könnte. Er sieht jedes Ding für sich, in seiner Vollendung und Schönheit, er sieht jedes Ding in Harmonie mit dem Unendlichen. Aus diesem Erlebnis schließt er, daß alle Dinge schließlich in Harmonie zueinander stehen müssen; um sich diese konstruierte Harmonie begreiflich zu machen, muß er die Gegensätzlichkeiten in der Welt, Schmerz und Leid, Bosheit und Häßlichkeit wegleugnen. Seinem Geist fehlt die Spannweite, um die Einheit des Mannigfaltigen, den Zusammenklang der Gegensätze, intuitiv zu erfassen. Er ist kein Dichter, der die Polyphonie des Kosmos in *einem* großen Werk aufklingen lassen kann. Er meint zwar (VIII, 26), der echte Künstler müsse das ‚Welt-Ich erkannt und von Angesicht zu Angesicht geschaut' haben, aber im wesentlichen ist ihm Kunst doch Ausdruck der Persönlichkeit, nicht Darstellung eines Objektiven (VIII, 13). In dem Drama ‚Der Frühlingskreis' heißt es (Engelhardt, S. 84): ‚Meine Dichtung ist wie der Schrei dieses neugeborenen Kindes. Sie ist eine Antwort auf den Ruf des Alls.' Ähnlich lautet einer seiner Aphorismen: ‚Die Welt hat meine Seele mit ihrem Schmerz geküßt, daß sie in Liedern Antwort gebe.' Und an anderer Stelle (VIII, 175) sagt er von seinen Gedichten: ‚Es sind Lieder, die ein Dichter sich zu seiner eigenen Freude singt.' Er ist also echter, naiver Lyriker, das Dichten ist ihm eine Lebensfunktion, planvolles Schaffen ist ihm fremd. Deshalb gibt er immer nur Impressionen, Ausschnitte aus dem All, entzückende lyrische Bilder; wo das Ganze gestaltet werden müßte, versagt er.

Von seinen Prosadichtungen sind daher das Beste und Reifste die kurzen Erzählungen, von denen die Gesamtausgabe eine Auswahl unter dem Titel ‚*Die Nacht der Erfüllung*' enthält. Hier kann Tagore seine ganze Zartheit und Innigkeit in einem angemessenen Rahmen entfalten. Das zeigt schon die Titelerzählung, wo der Held, eine echt Tagoresche Figur, ein handlungs- und entschlußunfähiger Mensch, für das ganze Leben die beseligende Erfüllung darin findet, daß er in einer Sturmnacht, wo beide aus ihren Häusern flohen, aus Angst, die Flut könne sie hinwegschwemmen, der Geliebten im Toben der Elemente nahe sein durfte, ohne Berührung,

ja ohne Wort. Auch in diesen Geschichten spielen Frauen oder Kinder meist die Hauptrolle. Seltsam ist häufig der Schluß: Sie enden fast alle mit dem Tod, nicht selten mit dem freiwilligen. Die Erzählung ‚Der Sieg‘ handelt von einem Hofdichter, der im Wettstreit einem nichtigen hohlen Rhetor unterlegen ist. Nun geht er traurig heim, nimmt Gift und legt sich auf sein Lager, um zu sterben. Da tritt, im letzten Augenblick des wachen Bewußtseins, die heimlich angebetete, nie gesehene Prinzessin in seine Kammer, um ihn mit dem Blumenkranz aus ihrem Haar zu krönen, weil der König falsch gerichtet habe. Beglückt sinkt er zurück und stirbt.

Besser als aus seinen theoretischen Schriften empfindet man aus solch einem Schluß, was Tagore mit seiner Lehre von der Harmonie von Tod und Leben sagen will. Der Tod ist für ihn ein seliges Hinübergleiten ins Unendliche, eine Erlösung aus der Beschränktheit des Leibes, welche die Seele hindert, ihrer Liebe zu allen Dingen Genüge zu tun, alliebend im All aufzugehen. Diese Stimmung, die allein, wie wir gesehen haben, es ihm möglich machte, sich in den Verlust der geliebten Frau zu finden, hat Tagore manches Lied über den Tod eingegeben:

‚O du, des Lebens letzte Vollendung, Tod mein Tod,
Komm doch und leise sprich zu mir!
Ausschau hielt Tag um Tag ich nur nach dir,
Des Lebens Weh und Freuden trug ich nur für dich.
Und all mein Sein, mein Haben, all mein Hoffen
Dir strömte nur es zu in tiefster Heimlichkeit.
Noch einen letzten Blick aus deinen Augen und für immer
Sei dann mein Leben dir zu eigen . . .‘

Am deutlichsten aber hat der Dichter seine Anschauungen über den Tod in dem allegorischen Drama ‚Das Postamt‘ ausgesprochen. Der kranke Knabe Amal ist vom Arzt ins Zimmer gebannt — die im Leib gefangene Menschenseele. Voll Sehnsucht sitzt er am Fenster, schaut hinaus und spricht mit den Vorübergehenden, kann aber nicht zu ihnen gelangen. Schließlich wird er kränker und kränker; da kündigt der König, auf den er in seinem kindlichen Sinn sehnsüchtig wartet, was die Erwachsenen für Torheit halten, sein Kommen an. Zur Beglaubigung schickt er seinen Leibarzt voraus — der Tod als Bote Gottes. Seine Begleiter zertrümmern das Tor des wohlverschlossenen Hauses — Amal ist erlöst.

Tagores Bühnendichtungen sind der Form nach mit Hofmannsthals ‚Kleinen Dramen‘ verwandt, Lyrismen, die mit seinen Gedichten eine unlösliche Einheit bilden. Zum Unterschied von Hofmannsthal sind sie aber fast alle Allegorien. Auch ‚Der König der dunklen Kammer‘ ist eine, aber eine solche, deren Sinn jedem religiösen Gemüt ohne Deutung von selbst aufgehen muß. Dadurch ist sie den meisten allegorischen Dichtungen, auch denen eines Spitteler z. B., überlegen. Tagore ist hier großer metaphysischer Gestaltung so nahe gekommen, wie das in der Form der Allegorie nur irgend möglich ist. Von allen seinen Werken ist dies das

größte und bedeutsamste. Es zeigt Schurigs Verständnislosigkeit für das Wesentliche des indischen Dichters, wenn er meint, dieses Drama habe ‚dem, der nicht gerade Tagoreaner ist, am wenigsten zu sagen'. Auch der enthusiastische Engelhardt freilich greift mit seiner abstrakten Deutung daneben, die in dem König ‚die absolute, letzte Wahrheit' sieht und das Spiel ‚eine grimmige Satire auf unsere sogenannte Kultur' nennt. Von Kultur ist in dieser rein religiösen Dichtung überhaupt nicht die Rede, und der König der dunklen Kammer, das ist ganz einfach Gott. Nur in der dunklen Kammer des Herzens ist er der Königin Seele unsichtbar nahe, niemals zeigt er sich seinem Volke, doch es heißt, daß das ganze Land von ihm erfüllt wäre. ‚Niemand hat Gott ja gesehen' — wie eine Umschreibung dieses Bibelwortes wirkt die Exposition des Dramas. Und dieses selbst ist die Tragödie der modernen Seele, die nach Sichtbarkeit und Greifbarkeit verlangend, von ihrem König abfällt, um allerlei Idolen nachzujagen. Denn ein Idol ist der, welcher nun mit Gepränge durch die Straßen zieht und sich für den König ausgibt. Sein Name lautet zu deutsch ‚Gold'. (Trotzdem deutet ihn Engelhardt als eine ‚Modewahrheit'.) Vieles Volk läuft ihm nach, auch die Königin gerät in seinen Bann. Er selbst ist aber nur ein Werkzeug in den Händen der sieben Fürsten, die auch zum Feste des Lebens gekommen sind, um der Königin nachzustellen — die natürlichen und dämonischen Mächte, die um den Besitz der Menschenseele streiten. Da auch sie dem Scheinkönig anhängt, verläßt sie ihren Herrn, der sie nicht mit Gewalt zurückhält. Das deutet sie als Schwäche und ist nur noch mehr ihrem Götzen ergeben. In dieser Abschiedsszene ist das Problem der Willensfreiheit, des freiwilligen Abfalls von Gott, mit wenigen zarten Strichen gezeichnet. Folgerichtig muß die Abgefallene, die zu ihrem Vater zurückkehrt, in dessen Palast nun Magddienste verrichten, da sie ihr Königtum freiwillig aufgegeben hat. Sehnsüchtig wartet sie nun, daß ihr wahrer Herr sie heimhole. Aber statt seiner kommt nur der Scheinkönig mit den sieben Fürsten — Gott will gesucht sein. Doch den materiellen Mächten kann die Befreiung der Seele nicht gelingen, Gott fordert sie vor seinen Richterstuhl und wirft sie in den Staub. Und die Königin erkennt, daß sie selbst sich aufmachen müsse, in Demut ihren Herrn zu suchen, und wandert bei Nacht hinaus auf die staubige Heerstraße. Gar oft vergleicht Tagore das Leben mit einer Wanderung im Dunkel, Gott der Allgegenwärtige, ist ihm dabei der unsichtbare Weggenosse. So findet denn auch schließlich die Königin Seele heim in die dunkle Kammer zu ihrem Herrn und Gemahl. Und der will sich ihr nun im Tode in voller Klarheit offenbaren. Er spricht: ‚Ich öffne heute die Tür dieser dunklen Kammer — das Spiel ist hier zu Ende! Komm, komm jetzt mit mir, komm hinaus — ins Licht!' In diesem seinem tiefsten Werk kommt Tagore christlichem Empfinden am nächsten. Ich sage christlichem Empfinden, nicht christlicher Erkenntnis, denn der indische Pantheismus, der Tagore nun einmal im Blute liegt — wir werden noch später davon reden — bricht auch hier zuweilen durch, in

dieser **Dichtung**, die im Grunde doch so ganz und gar eine Verkündigung des **persönlichen** Gottes ist, die so ausschließlich, wie wohl kaum ein Dichtwerk der Weltliteratur, von Gott und der Seele handelt.

Es ist bezeichnend, daß Tagore die Menschenseele nur in der Gestalt eines Weibes und eines Kindes symbolisiert, niemals in der eines kämpfenden und ringenden Mannes wie etwa Goethe im Faust. Engelhardt wird diesem weiblich-zarten Dichter nicht gerecht, wenn er ihn mit knorrigen, männlich-eigenwilligen Individualitäten wie Luther und Fichte in eine Linie stellt. Weit entfernt von der trotzig bekennenden, glühend leidenschaftlichen Religiosität des ‚Ein feste Burg ist unser Gott' ist ein Gedicht wie dieses:

‚Wenn du mich singen heißest, möchte mein Herz fast zerspringen vor Stolz.
Und ich schaue dir ins Angesicht. Tränen quellen mir aus den Augen.
Alles, was herb und mißtönend ist in meinem Leben,
Verschmilzt in eine süße Harmonie.
Und meine Anbetung breitet ihre Schwingen aus
Wie ein heiterer Goldvogel, der über die blaue See fliegt.
Ich weiß, du hast deine Freude an meinem Singen.
Ich weiß, daß ich nur als Sänger vor dich treten darf.
Deinen Fuß streifte ich, den ich nie zu erreichen hoffen durfte,
Mit den Enden der weitgespannten Schwingen meines Sanges.
Trunken vor Freude des Sanges vergaß ich mein Selbst
Und nannte dich Freund — und bist doch mein Herr.'

Kein jubelndes Bekenntnis weht durch Tagores religiöse Dichtungen, sondern eine melancholische, etwas monotone Gottsehnsucht, eine ewige Adventstimmung. Oft gebraucht er das biblische Bild vom Bereithalten der Lampen; vom Menschen sagt er: ‚Die zukünftige Zeit ist ihm mehr Wahrheit als die gegenwärtige..., die Triebkraft seines Wachstums ist Erwartung.' Diese Erwartung des Königs, der da kommen soll, durchzittert viele seiner Lieder. Vielleicht das schönste von ihnen hat Schurig (S. 137) verdeutscht:

Habt ihr nicht gehört
Seinen stummen Schritt?
  Er kommt — kommt — immer kommt er.

Zu jeder Stunde, zu jeder Zeit,
An jedem Tag, in jeder Nacht:
  Er kommt — kommt — immer kommt er.

Manch Lied sang ich
Im Schmerz und in den Freuden meines Lebens,
Doch was ich sang, hat immer nur verkündet:
  Er kommt — kommt — immer kommt er.

Im Duft der Aprilsonne,
Auf stillem Waldespfad,
  Er kommt — kommt — immer kommt er.

Im Regendunst der Julinacht,
Auf dem Donnerwagen der Gewitterwolke,
Er kommt — kommt — immer kommt er.

In meinem Leid ist es sein Tritt,
Der mir das Herz bedrückt,
Und der goldne Schein von seiner Spur
Leuchtet hell durch meine Lust.
Er kommt — kommt — immer kommt er.'

Hat nicht einer unserer liberalen Theologen ein Buch geschrieben ‚Vom ewig kommenden Gott?' Gerade durch seine so unlutherisch kraft- und hilflose Gottsehnsucht scheint mir Tagore unserer Zeit im Innersten verwandt. Die religiöse Stimmung der Gegenwart ist noch niemals mit gleicher Eindringlichkeit dichterisch gestaltet worden. Und dem verdankt wohl Tagore seinen Erfolg, soweit er über modische Schwärmerei hinausgeht. Er ist der religiöse Dichter der modernen Seele. Wenn er auch von Natur und Liebe singt, das Religiöse ist der Grundton seiner Dichtung. ‚Unsere indische Dichtung', so meint er (VIII, 33 f.), ‚ist zum größten Teil religiös, weil Gott für uns kein ferner Gott ist. Er ist uns ebenso nahe in unserm Heim wie in unsern Tempeln. Wir fühlen seine Nähe in allen menschlichen Beziehungen der Liebe und Freundschaft, und bei unsern Festen ist er der Ehrengast. In der Blütenpracht des Frühlings, in den Gewitterschauern des Sommers, in der Früchtefülle des Herbstes sehen wir den Saum seines Mantels und hören seine Tritte. Wo immer wir wahrhaft verehren, verehren wir Ihn; wo immer wir wahrhaft lieben, lieben wir Ihn. Im Weibe, das gut ist, fühlen wir Ihn; im Manne, der wahr ist, erkennen wir ihn; in unsern Kindern wird er immer wieder geboren, Er, das Ewige Kind.'

Auf die indische Dichtung im allgemeinen treffen diese Worte kaum zu. Die alten Inder haben nicht nur Gebete gedichtet, auch sie sangen ‚von heleden lobebaeren'; die erotische Lyrik der späteren Zeit läßt zum Teil an Irdischkeit nichts zu wünschen übrig; ein Drama wie das in Deutschland unter dem Namen ‚Vasantasena' bekannte entfaltet die ganze konkrete Breite des indischen Lebens, ohne daß die Religiosität im Vordergrund stände; es gab auch in Indien Hedonisten und Materialisten, Dandins unsterblicher Schelmenroman ist ein entzückendes Zeugnis davon. Man darf also Tagore nicht für den typischen Inder halten. Seine eigene Dichtung allerdings hat er mit den angeführten Sätzen treffend gekennzeichnet. Alles Natürliche ist ihm nur ein Hinweis auf Gott. Die Bäume sind ihm stille Gebete, die zum Himmel aufsteigen, die Musik der Sterne kündet ihm des Ewigen Ehre und in der Abenddämmerung hört er das Flötenspiel des Unendlichen. Auch alle irdische Liebe ist ihm nur ein Abbild der Gottesliebe. Mit einem plötzlichen Sprung ins Unendliche, Göttliche findet häufig eine Naturschilderung, ein Liebeslied seinen Abschluß:

,Sehnt mein Herz sich Tag und Nächte
Lieb, dir wieder zu begegnen.
Diese Stunde würde segnen,
Wie der Tod, der alles brächte
Still zur Ruh'. Ja, trag mich fort
Wie ein Sturm! Nimm, was ich habe.
Sprenge meines Schlummers Pfort',
Plündre meiner Träume Habe.
Raube du mir meine Welt.
In der Wüste dieser Erden,
Wenn der nackte Geist sich hält
An das letzte zage Wähnen,
Laß in Schönheit eins uns werden!
Ach — vergebens ist mein Sehnen.
Wo steht meinem gläubigen Hoffen
Die Vereinigung noch offen
Außer nur in dir, mein Gott?'

Wenn der Sendbote Indiens einer Zeit mit viel verirrtem und vergeblichem Liebessehnen auch nur die eine Wahrheit lehren könnte, daß alle Liebe und Sehnsucht nur Erfüllung finden kann in Gott, so hätte er schon eine Mission erfüllt. Wer aus einer anderen Quelle das Wasser des ewigen Lebens schöpfen kann, der gäbe freilich für einen einzigen Psalm, für das einzige ,Veni sancte spiritus' gern alle religiöse Lyrik Tagores hin, der doch die Kraft und Größe wirklicher Erhebung fehlt. Aber vielen wird eher Tagore in die Hände fallen als das Missale oder die Heilige Schrift. Das Abendland ist vielleicht so gottfern geworden, daß es des Inders bedarf, daß es auch durch das Fremde, Exotische, Sensationelle zu seinem Eigensten zurückgeführt werden kann.

Doch auf seinen eigenen Wegen darf man Tagore nicht allzuweit folgen, er führt schließlich in dünne Luft, in der kein Atmen mehr möglich ist. Man mag ihn als Dichter schätzen, wenn man gerade den weichen Ton und den Dämmerschatten liebt — als Philosoph ist er nicht ernst zu nehmen. Fichtes Philosophie hat Charakter, selbst streitbar zwingt sie zur Stellungnahme. Tagores Philosophie ist verwaschen, anschauungsleer und abstrakt — noch abstrakter als die Fichteschen. Nur einzelne Bilder, lyrisch Impressionen sind an ihr von Reiz. Am ansprechendsten wirkt von seinen theoretischen Schriften (Band VII und VIII der Gesamtausgabe) wohl die Aphorismensammlung ,Verirrte Vögel'. In dem ganz kurzen, lyrischen Aphorismus — gelegentlich haben wir schon Proben davon kennengelernt — hat Tagore eine neue, seiner Natur sehr gemäße Literaturgattung gefunden. Nächstdem ist mir von Tagores Philosophie der Essayband ,Persönlichkeit' und der schon genannte Vortrag ,Nationalismus in Japan' das Liebste, weil Lebendigste und Bildhafteste. Dagegen ist das Buch ,Sadhana, Der Weg zur Vollendung', das für

Tagores philosophisches Hauptwerk gilt, ganz unerquicklich. Es hat nur wenige lyrische Stellen, und diese stehen mit dem abstrakten Inhalt kaum in Zusammenhang, während die anderen Schriften zuweilen glückliche Bilder finden, die den Gedanken hübsch und adäquat ausdrücken. So gewinnt man aus ihnen zwar keine bedeutsamen philosophischen Erkenntnisse, aber immerhin einen nicht uninteressanten Einblick in die Art, wie der Dichter die Welt sieht. ‚Sadhana' dagegen ist der mißglückte Versuch eines Lyrikers, die kalte Sprache der Begriffe zu reden. Begriffliche Klarheit fehlt ihm völlig. Es gibt wohl kaum ein Buch, das sich so bequem interpretieren läßt, gerade deshalb ist es wahrscheinlich so ‚zeitgemäß'. So hat denn auch Engelhardts fichteanisierende Deutung einen Schein von Berechtigung: aller zum Pantheismus neigende Idealismus ist einander irgendwie verwandt. Doch wie Tagore allem Entschiedenen abgeneigt ist, so ist er auch kein entschiedener Pantheist. Sein Vater, Debendranath Tagore, war ein Führer und Erneuerer des Brahma-Samadsch, der unter christlichem Einfluß entstandenen ‚Gemeinde der Brahmagläubigen'. Das von ihm aufgestellte Glaubensbekenntnis dieser Sekte enthält eine merkwürdige Mischung von Pantheismus und Theismus. Es umfaßt folgende vier Sätze: ‚1. Im Anfang war Brahma allein, nichts außer ihm, und dieses (Brahma) schuf alles. 2. Es ist ewig, erkennend, unendlich, gütig, frei, einfach, eines ohne ein zweites, alles durchdringend, alles bezwingend, allem anhaftend, alles wissend, alles vermögend, (alles) in sich fassend, (alles) füllend, unvergleichlich. 3. Durch Verehrung dieses Einen wird das Glück im Jenseits und Diesseits (zuteil). 4. Es zu lieben und das Werk, das es liebt, zu vollbringen ist seine Verehrung.' (Hardy, Indische Religionsgeschichte, S. 129). Tagores Vater hat auch aus verstreuten Sätzen der Veden eine Art indisches Vaterunser zusammengestellt, das beinahe Satz für Satz dem christlichen nachgebildet ist. Aber Tagores Deutung dieses Gebetes (VIII, 187 ff.) ist, der Innigkeit gegenüber, mit welcher der Christ zu seinem Vater im Himmel betet, auffallend matt und abstrakt. Auch dem Gebetstext selbst scheint die Wärme und Lebendigkeit zu fehlen. Man lese nur Tagores Übersetzung: ‚Du bist unser Vater. Gib uns das Bewußtsein, das Erwachen zu der Gewißheit, daß du unser Vater bist. Meine Anbetung dir — laß sie wahr werden! Triff mich nicht mit dem Tode! O Gott, mein Vater, nimm diese Welt von Sünden von mir! Gib uns das, was gut ist! Anbetung dir, von dem alle Freuden des Lebens kommen. Anbetung dir, von dem die Wohlfahrt der Menschen kommt. Anbetung dir, dem Gütigen, dem Allgütigen!' Bezeichnenderweise steht hier an Stelle der Bitte: ‚Unser täglich Brot gib uns heute', die schon mancher von uns in der Not aus tiefstem Herzen gebetet hat, das farblose ‚Gib uns das, was gut ist.'

Der Dichter Tagore schlägt wärmere Töne an. Alles, was wir bisher von seiner religiösen Dichtung kennen lernten, zeugt von dem Glauben an einen persönlichen Gott. Doch schon in seiner Metaphysik des Todes

brich: sein Pantheismus durch. Ein Zeugnis des Schwankens zwischen Pantheismus und Theismus ist folgendes Gedicht:

‚Laß nur dies Wenige übrig von mir, daß ich dich nennen darf mein All!
Laß nur dies Wenige an Willen mir, daß ich auf allen Seiten dich fühle und zu dir komme in jedem Ding, meine Liebe dir biete in jedem Augenblick!
Laß nur dies Wenige übrig von mir, daß ich dich nimmer verberge!
Laß nur dies Wenige an Fesseln mir, womit mich dein Wille gebunden und dein Zweck in meinem Leben erfüllt ist — das ist die Fessel deiner Liebe!‘

Dieselbe zwiespältige Haltung zeigt Tagore auch in seinen theoretischen Schriften. Als Dichter fesselt ihn der Schöpfungsgedanken, auf den er immer wieder zurückkommt. Auch von der Offenbarung Gottes in der Natur redet er häufig. Vor allem das Buch ‚Persönlichkeit‘ handelt von der Persönlichkeit Gottes. ‚Die Welt ist der Ausdruck einer Persönlichkeit‘, heißt es dort (VIII, 86), ‚ebenso wie ein Gedicht oder ein anderes Kunstwerk. Der Höchste gibt sich selbst in seiner Welt . . . Vom Anfang seiner Geschichte an hat der Mensch in der ganzen Schöpfung die Berührung eines persönlichen Wesens gespürt und versucht, ihm Namen und Gestalt zu geben.‘ Der Name aber, den Tagore mit Vorliebe Gott gibt, ist das ‚Welt-Ich‘, und weit entschiedener als in den Dichtungen überwiegt in den theoretischen Schriften pantheistische Schwärmerei für das Unendliche, pantheistisches Streben, das menschliche Ich zu vergöttlichen. Das zeigen schon die Betrachtungen über den Tod in ‚Sadhana‘, die darauf hinauslaufen, ‚daß in dem Dualismus von Tod und Leben Harmonie ist‘, ein Satz, dessen Sinn sich nur aus Tagores Dichtungen ahnen läßt; in seiner abstrakten Formulierung ist er völlig unverständlich, wird aber vielleicht gerade deshalb heute für ‚tief‘ gehalten. Erst an ganz anderer Stelle, in dem Buch ‚Persönlichkeit‘, steht eine Art Erklärung dazu: ‚Denn der Tod ist das Tor zur Unsterblichkeit . . . das Leben ist unaufhörliche Schöpfung, es findet seinen Sinn, wenn es über sich hinaus ins Unendliche wächst.‘ Vor allem aber mutet das beständige Bestreben, die negative Seite der Welt wegdisputieren zu wollen, das gerade heute, nach Jahren des Grauens, wo sich Bosheit, Verbrechen und Häßlichkeit immer herrlicher offenbaren, besonders absurd erscheint, pantheistisch an. Die Lehre von der ‚Allgegenwart der Schönheit‘ mag man noch als Schrulle eines Dichters belächeln und aus der überschwenglichen Freude an allem Schönen, die aus jedem Gedicht und aus jedem Aufsatz Tagores spricht, verstehen; wenn man aber sieht, mit welcher Oberflächlichkeit Tagore über das Problem des Übels hinweggleitet, da fragt man sich doch: Mit welchem Recht wird dieser Lyriker, der so gerne philosophieren möchte und es doch ganz und gar nicht kann, als der Erlöser Europas gepriesen? Tagore meint, ‚der unauslöschliche Glaube an das Unendliche in uns‘ müsse uns lehren, daß Übel und Leid nicht ernst zu nehmen sei: ‚Wir legen ihm zu viel Wichtigkeit bei, wenn wir es für mehr als etwas Vorübergehendes nehmen.‘ Wir stecken nun mitten im Übel, kann uns da dies liebenswürdige Hinwegsehen über die Tatsachen

trösten? Muß nicht vielmehr der ‚Glaube an das Unendliche in uns' aufs stärkste erschüttert werden durch alles, was wir erleben? Im Schützengraben sagte mir einmal ein Bauer, nachdem er durch diese Hölle gegangen, könnte er nichts mehr glauben, ‚was der Pfaff sagt'. Könnte diesem Manne Tagores ästhetischer, weder ethisch vertiefter noch logisch geklärter Pantheismus helfen? Müßte man ihm nicht vielmehr, ohne den leisesten Versuch, die Gewalt des Bösen zu leugnen, den wahren Ursprung des Übels im Abfall des Geschöpfes von Gott aufzeigen, eines Geschöpfes von übermenschlicher Macht, um ihm seinen Gottesglauben wiederzugeben? Und die religiösen Fragen, welche die Gebildeten heute bewegen, sehen nicht wesentlich anders aus. Der Pantheismus bietet keine Lösung für sie. Heute kann man an Gott nur noch ernstlich glauben, wenn man zugleich an den Teufel glaubt. ‚Die Welt', sagt einmal Franz von Baader sehr treffend, ‚glaubt übrigens zu stark an den Teufel, sie glaubt ihm zu viel, um ihn glauben zu können; denn daß es keinen Teufel gibt, macht ihr (der Welt) nur der Teufel weiß.'

So fehlt Tagores Weltfreudigkeit die letzte Tiefe. Nur ganz beiläufig findet sich bei ihm eine Wendung, die an Nietzsches ‚tragische Weltanschauung' erinnert — alles Leid des Lebens sehen und das Leben trotzdem bejahen. ‚Ich habe', so heißt ein Aphorismus Tagores, ‚Leid und Verzweiflung erfahren und den Tod kennen gelernt, und ich freue mich, in dieser großen Welt zu sein.' Wenn das auch anders klingt als Nietzsches männlich-kämpferisches ‚trotzdem' — wir sehen die tiefen menschlichen Hintergründe dieses Ausspruches, wenn wir uns daran erinnern, wie Leid und Tod in das Leben Tagores trat. Als Mensch und Dichter hat Tagore mit dem Leid gerungen; was seiner kindlichen Seele fremd blieb und wessen Realität er immer wieder leugnet, das ist das moralisch Böse, und dadurch hat er sich als Philosoph die Weltbejahung etwas leicht gemacht. Der Mensch, so meint er einmal (VIII, 114 f.), ‚fühlt den Druck der Dinge so intensiv, daß er glaubt, es müsse ein böser Geist in der Welt sein, der ihn versuche und mit arger List ihn ins Verderben zu reißen trachte. In seiner Verzweiflung beschließt der Mensch dann, sich ganz von der Natur abzuwenden und zu beweisen, daß er sich selbst genügt. Aber dies ist der heftige und schmerzhafte Kampf des Kindeslebens gegen das Leben der Mutter an der Schwelle seiner Geburt. . . . Aller religiöse Pessimismus ist schwärzester Undank.' Ein Pessimismus, der sich lediglich auf das Leiden stützt, um seinetwillen die Gotteswelt schmäht und flieht, verdient eine solche Zurückweisung. Mit dem Leiden sollte der Fromme, der ein Leben in Gott führt, fertig werden. Es ist von Gott geschickt als Strafe oder, nach der Auffassung der tiefsten religiösen Geister, die auch bei Tagore häufig anklingt und seinen persönlichen Erfahrungen entspricht, zur Läuterung. Was aber gerade den religiösen Menschen zwingt, an einen ‚bösen Geist' zu glauben, das ist nicht das Leiden, sondern das sittliche Übel und die Sünde. Das Wort ‚Sünde' kommt bei Tagore nur

selten vor und dann in einem Sinn, der dem abendländischen theistischen Denken, für das Sünde ein Vergehen gegen den persönlichen Gott bedeutet, dem der Mensch dafür persönlich Verantwortung und Sühne schuldet, widerspricht, aber ganz in Einklang ist mit der modernen Seelenstimmung, die auch das ursprüngliche Gefühl der Sünde verloren hat. Die Sünde richtet sich nach Tagore (VIII, 106 ff.) ‚gegen das Göttliche in uns'. Sünde ist alles, was die Freiheit des endlosen Wachstums des Menschen ins Unendliche hemmt, ‚das Übel, das seiner Unsterblichkeit entgegenarbeitet'.

Hier bewegt sich Tagore ganz in den Bahnen des indischen Denkens, das die Lehre predigt, der Mensch müsse und könne sich selbst erlösen, dessen Weltverneinung nicht auf dem Gefühl der Sünde, sondern auf dem des Leides beruht. Dem indischen Pessimismus gegenüber ist also Tagore im Recht, für das indische Geistesleben hat sein Kampf gegen Weltflucht und Pessimismus eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Wie allgemein der Geist der Weltflucht in Indien verbreitet war, geht aus der altindischen Vorschrift hervor, jeder Brahmane solle das Ende seines Lebens als Einsiedler im Walde verbringen. Tagore, dessen Religionsgemeinschaft sich überhaupt nicht mehr an die alten Bräuche bindet, wendet sich gegen diese Zumutung in einem Gedicht, das ich nach Schurigs Übersetzung (S. 115) wiedergebe:

‚Nein, lieber Freund, Einsiedler werd' ich nicht,
Es sei, daß mit mir in derselben Stunde
Denselben Schwur mit feierlichem Munde
Die schönste aller Frauen spricht.
Die stille Klause mit mir teilen
In inniger Buße bei mir weilen,
Sei ihre Pflicht . . .
Sonst, lieber Freund, Einsiedler werd' ich nicht!

Nein, lieber Freund, Einsiedler werd' ich nicht.
Mein heitres Haus tausch ich in einem Falle
Nur mit der Hütte in des Haines Halle:
Wenn aus dem Dickicht helles Lachen bricht,
Wenn um die Büsche gelbe Seide knistert,
Wenns bei dem allerstrengsten Schweigen flüstert
Wunderwonnigleise im Dickicht . . .
Sonst, lieber Freund, Einsiedler werd' ich nicht!'

Doch auch in ernsthafter Weise hat sich Tagore (VIII, 253) mit dem Problem der Weltflucht auseinandergesetzt: ‚Der Moralist will uns durch die Betrachtung des Todes zu der Erkenntnis führen, daß die Welt eine Täuschung ist. Aber sich den Verzicht auf die Welt leicht machen, indem man sie herabsetzt, heißt weder wahr noch tapfer sein. Denn ein

Verzicht auf Dinge, die ihren Wert verloren haben, ist überhaupt kein Verzicht.' Solch eine Auffassung war in Indien bisher unerhört. Wohl gab es auch dort, wie schon erwähnt, zu allen Zeiten Materialisten und Hedonisten, aber eine religiöse, von Gottesliebe durchleuchtete Weltliebe ist für Indien etwas ganz Neues.

In dem Drama ‚Sanyasi oder der Asket', in dem die Bekehrung eines Bettelmönches zur Weltfreude geschildert wird, hat Tagore nicht nur, wie Engelhardt hervorhebt, ein Selbstbekenntnis abgelegt, sondern auch den durch ihn herbeigeführten Wandel in der heimischen Weltanschauung dargestellt. Ein Inder sagte zu dem irischen Dichter Yeats, der Tagore in England einführte: ‚Er ist der erste indische Heilige, der das Leben nicht ablehnt, sondern aus der Tiefe des Daseins zu uns spricht. Deshalb lieben wir ihn.' (Bei Schurig S. 217.) Und wie beliebt Tagore in seiner Heimat ist, das zeigt sich darin, daß man seine Gedichte allenthalben singt; sie sind zu Volksliedern geworden.

Das Wort ‚Freude' kehrt in Tagores Schriften immer wieder, daneben die Worte ‚Liebe' und ‚Harmonie'. Tagore ist der Philosoph der Liebe, der Freude und des Lebens; eben weil er im Grunde gar kein Philosoph ist, sondern ein lyrischer Dichter. ‚Leben' und ‚Lebendigkeit' spielen in seinem Denken eine solche Rolle, daß man unwillkürlich an unsere neueren Philosophien des Lebens erinnert wird. Man möchte den Inder manchmal als einen etwas verflachten Schopenhauer ansprechen — mit positivem Vorzeichen natürlich. Zuweilen klingt aber auch sein Optimismus geradezu positivistisch: ‚Wir sind auf dem Wege,' so schreibt er, ‚Krankheit und Tod zu überwinden, Schmerz und Armut zu besiegen . . . durch den Fortschritt der Naturwissenschaft . . .' Dieser ganz unindische Satz klingt wie eine Antithese zu den ‚vier ewigen Wahrheiten' Buddhas, den Tagore doch stets mit Verehrung nennt. Auch mit Fichte hat dieser naturalistische Fortschrittsoptimismus wenig zu tun. Hier ist der Inder auf den Amerikanismus hereingefallen, wie denn überhaupt sein Denken stark angelsächsisch beeinflußt erscheint, so sehr er sich auch immer wieder gegen die rein naturwissenschaftliche Weltanschauung, gegen Mechanisierung, bloß äußerliche Organisation und Mammonismus wendet, so eindringlich er auch dem bloßen Wirtschaftsmenschen des Westen den ‚ganzen Menschen' Asiens gegenüberstellt. Auch sein Pantheismus erinnert weniger an die Upanischaden — obwohl er sie beständig zitiert — als an den amerikanischen ‚New thought'. Er ist zwar Gegner des Utilitarismus, predigt aber einen gewissen Aktivismus, der beharrlich ‚Handeln' mit ‚Arbeiten' verwechselt. Und sein Ethos ist eher mit Spencer und Mill verwandt als mit Fichte; ‚gut sein', so schreibt Tagore, ‚heißt das Leben aller leben . . . das Gute dient dem Glück der ganzen Menschheit für alle Zeit . . . Vollkommen gut sein heißt sein Leben im Unendlichen verwirklichen'. Was es nun aber heißt, ‚sein Leben im Unendlichen verwirklichen', darüber gibt uns Tagore keine Auskunft. Niemand

weiß, nachdem er Tagores ‚Sadhana' gelesen, was er nach Tagores Ansicht denn eigentlich tun müsse, um gut zu handeln, wie er denn eigentlich werden müsse, um gut zu sein. Gerade deswegen ist aber diese Philosophie, in die man alles und nichts hineinlesen kann, überaus zeitgemäß.

Tagore scheint nun diese Unklarheit, die seinem Denken eignet und die eine willkürliche Interpretation nicht nur gestattet, sondern direkt herausfordert, für eine notwendige Eigenschaft allen Philosophierens zu halten. Er sagt einmal ganz naiv, ‚daß der Mensch seine Gedanken nie so ausdrückt, daß sie buchstäblich zu verstehen sind'. Deshalb glaubt er sich berechtigt, mit den indischen Religionsurkunden in einer Weise umzuspringen, die peinlich an die Taschenspielereien erinnert, die sich die liberale Theologie mit der Heiligen Schrift erlaubt. Seine Übersetzungen aus den Upanischaden geben oft einen ganz anderen Sinn als unsere wissenschaftlichen Ausgaben. In erster Linie geht das ja die Inder an; aber auch für uns ist es schade und des Volkes der ‚Weltliteratur' nicht recht würdig, wenn wir indisches Denken und indische Dichtung vor allem in dieser angelsächsischen Verwässerung und modernen Verweichlichung auf uns wirken lassen. Der Drang in die Ferne ist uns Deutschen nun einmal eingeboren. Und es ist recht so, daß wir nicht nur aus der Betrachtung der eigenen Vergangenheit Kraft schöpfen wollen für die Zukunft, daß wir immer wieder in die Ferne schweifen, selbst wenn das Gute so nahe liegt, daß wir das Streben nach einer weltumspannenden Geistigkeit nicht lassen können, daß wir seit Herder ständig uns bemühen, die ‚Stimmen der Völker' zu vernehmen. Doch draußen wie daheim müssen wir stets das Ursprüngliche, Echte und Große suchen. Gerade wer sich schon länger liebevoll mit dem indischen Geistesleben beschäftigt hat, der wird die Empfindung nicht los, daß ihn aus Tagores Dichtungen keine ‚Patriarchenluft' anweht, wie sie Goethe im Osten suchte und fand, sondern der Geruch der Epigonenhaftigkeit. Da waren die alten Inder andere Kerle! Neben der herben Kraft der Upanischaden und der reckenhaften Männlichkeit der alten Epen seines Volkes nimmt sich Tagore aus wie Hofmannsthal neben Homer; und gar seine Philosophie trägt den Stempel eines unklaren, unschöpferischen Synkretismus. Die Upanischaden und Buddha werden amerikanisiert; auch Christus, so meint Tagore, hätte ‚eigentlich' ganz dasselbe gesagt wie der von ihm im Sinne des amerikanischen Neuidealismus ausgelegte Buddha, und die Christen aller Zeiten hätten ihn ganz mißverstanden. Diese Lehre ist für europäische Leser längst veraltet; auch die liberale Forschung hat in letzter Zeit zu viel historischen Sinn entwickelt, um sie noch ernst zu nehmen. Originell und bezeichnend ist aber die Deutung, mit der Tagore die Offenbarung vom Gottmenschen als Kronzeugen für die indische Lehre anruft, jeder Mensch könne mit Gott identisch werden: ‚Obgleich das Abendland sich den zum Lehrer erwählt hat, der kühn verkündete, daß er eins sei mit dem Vater, und der

seine Anhänger ermahnte, vollkommen zu sein gleich wie Gott, so hat es sich doch nie ausgesöhnt mit unserer Idee der Einheit mit dem Unendlichen und verdammte jede Andeutung, daß der Mensch Gott werden kann als Gotteslästerung. Dies ist sicherlich nicht im Sinne Christi . . .' (VII, 208). Solche Interpretationskünste sind allerdings nur möglich, wenn man gar nichts buchstäblich nimmt und sich mit souveräner Gleichgültigkeit über den Zusammenhang hinwegsetzt, in dem die Dinge stehen. Um zu erfahren, was ‚im Sinne Christi' ist, müßte man doch alle überlieferten Christusworte heranziehen. Überhaupt kann man sich auf eine Heilige Schrift sinnvoll nur berufen, wenn man in Demut ihren ganzen Inhalt gläubig hinnimmt. Und da steht denn auch geschrieben: ‚Niemand kennt den Vater als der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will' — ‚Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben' und manches andere, was zu Tagores Deutung ganz und gar nicht paßt. Doch gerade die Offenbarungsidee scheint dem indischen Geiste fremd zu sein. Tagore kennt nur eine Offenbarung Gottes in der Natur, die er auch in den Upanischaden bezeugt finden will. Aber hier scheinen seine Deutungen und Übersetzungen recht zweifelhaft. Ich halte diese Lehre nicht für ursprünglich indisch, Tagore muß die Offenbarung eines persönlichen Gottes in der Schöpfung entweder selbst mit zwingender Gewalt erlebt haben — und dagegen spricht es, daß er immer wieder in den Pantheismus zurückfällt — oder er hat diese Wahrheit vom Christentum übernommen. Wenn er gelegentlich (VIII, 289) christlicher Ausdrucksweise sich annähernd schreibt: ‚Wir haben in unserem Leben eine Wahrheit zu offenbaren: daß wir Kinder des Ewigen sind,' oder an einer anderen Stelle (VIII, 357) vom Vater spricht, der seine Herrlichkeit in seinen Kindern offenbare, so handelt es sich auch hier nicht um positive Offenbarung im abendländischen Sinne; Tagore meint ein Leben in Schönheit, Demut, Einfalt und Kindlichkeit, keine übernatürliche Verkündigung ewiger Wahrheiten. Auch sein König der dunklen Kammer bleibt gestaltlos im Dunkel, er offenbart sich nicht im Licht des Tages, er wird nicht Fleisch — deswegen werden die Menschen so leicht irr an ihm — nur das Gefühl seiner Gegenwart in der Seele und allenthalben auf der Heerstraße des Lebens verkündigt der Dichter.

In ‚Sadhana' erzählt Tagore, er habe einmal zwei Asketen gefragt: ‚Warum predigt ihr nicht allen Menschen eure Lehre?' — ‚Wer durstig ist, wird schon von selbst zum Fluß kommen', war die Antwort. Gott aber sah, daß die Menschen nicht von selbst zu ihm kommen konnten. Da schickte er seinen eingeborenen Sohn. Auch heute sehen wir viele, die Durst leiden und ermattet sind vor Sehnsucht, von selbst aber den Quell lebendigen Wassers nicht finden können. Wir dürfen nicht müde werden, ihnen den Weg zu zeigen.

Heinrich Nauen / Von Heribert Reiners

Wenn wir die Bilanz aus der modernen Kunstbewegung ziehen, so zeigt sich das Ergebnis der neuen Kunstepoche nicht im Verhältnis zur aufgewandten Mühe. Ihre Versprechungen und Hoffnungen sind noch unerfüllt. Wir dürfen uns nicht darüber täuschen, daß wir über den ersten Anlauf kaum hinausgekommen sind. Wir stehen auf demselben Punkte fast wie vor ein bis zwei Jahrzehnten. Eine Kunstentwicklung, die eine Erfüllung ihres Strebens brachte, braucht nicht von Jahr zu Jahr sichtbar fortzuschreiten; wenn sie aber in einem Stadium des Übergangs und der Gärung sich befindet, dann ist eine Stockung bedenklich. Man versteht es daher wohl, wenn die Resignation bei manchen zum Pessimismus wurde, ja, wenn sie den Glauben an die Lebenskraft der modernen bildenden Kunst überhaupt verloren. Andere, wie Futuristen und Dadaisten, mögen mit aus solcher Stimmung heraus die Vergangenheit für den vermeintlichen Bankerott verantwortlich machen und die ganze alte Kunstwelt zertrümmern wollen. Die Bahn soll frei werden für neue Menschen, die nicht belastet seien mit einer mehrtausendjährigen Kultur, die unabhängig, auf sich selbst gestellt, eigene neue Werte geben sollen. Aber den neuen Stil haben wir bisher auch damit nicht erreicht. Nur ein Wille zu Neuem ist da, aber noch kein Inhalt, geschweige denn die Kraft der Formung. Vor allem fehlt die kulturelle Einheit, die jeden Stil bedingt. Noch nie wohl in der ganzen früheren Entwickelung war das Bild der Kunstbewegung so zerrissen wie heute, was manchen eben als das Zeichen völliger Zersetzung erscheinen mag. Man hat das Heil bei den Primitiven und den Naturvölkern gesucht, aus Maß und Zahl eine Gesundung der Kunst erhofft, durch Reduktion auf kubische Grundformen einen neuen Ausdruck zu finden geglaubt und wie die verschiedenen Versuche alle waren. Nur das Ziel war gemeinsam: Los von der Konvention und der Äußerlichkeit der vergangenen Epoche; und bei einigen auch los vom Materialismus. Aber nun bricht immer stärker die Erkenntnis durch, daß wir in dem Bemühen weit über's Ziel hinausgeschossen sind, den Boden unter den Füßen verloren haben und mit der Preisgabe jeder objektiven Norm ins Gebiet der Willkür und der Experimente geraten sind. In der Rückkehr zur Natur, in neuer Gediegenheit des Handwerks, die uns auch verloren ging, sieht man allein die Rettung. Der Subjektivismus soll auch in der Kunst wieder auf das rechte Maß zurückgeschraubt werden.

Durch die Erkenntnis der Verirrung haben wir einen gewissen Abstand schon gewonnen. Mit dem Umschwung der Gesinnung ist eine andere Bewertung der Persönlichkeiten verknüpft, die bisher im Vordergrunde waren. Um manche aber, die mehr abseits standen, schart es sich nun dichter zusammen. Nicht diejenigen, welche glaubten, die Entwicklung zerreißen zu können und sprunghaft und gewaltsam den neuen Stil zu erzwingen, sondern die in selbstverständlich organischem Wachsen ihn reifen ließen, ohne die Brücken zur Vergangenheit zu zerstören, sind berufen,

wegweisend aus der Kunstverwirrung uns hinauszuführen. Nicht Kandinsky, Klee oder Picasso, sondern Künstler von der Kraft und Zielsicherheit eines Heinrich Nauen. Nicht die einseitige, verneinende Überspannung jener, sondern seine Art wird später vielleicht als der echte künstlerische Ausdruck für das Wollen und Empfinden unserer Zeit erscheinen.

Es war ein guter Griff, als die Regierung Heinrich Nauen vor einiger Zeit als Lehrer an die Düsseldorfer Akademie berief. Aber schon der Empfang, der ihm dort bereitet wurde, zeigt seine Sonderstellung in der neuen Kunst. Die Schüler hatten eine große Protestaktion gegen ihn geplant, die aber Einsichtige in letzter Stunde zu verhüten wußten. Wie kommt es, daß Laien und Künstler ihn vielfach so schroff ablehnen? Ist seine Kunst so fremd und eigenartig? Sie ist ehrlich und tief, wir aber sind noch zu sehr in der Äußerlichkeit der bloßen Sinnenkunst befangen. Von all den vielen modernen Malern, die von Vergeistigung und Überwindung der Materie reden, kommt in Wirklichkeit kaum einer von den Außendingen los, um zum inneren, eigentlichen Leben vorzudringen. Sie glauben, mit einigen Teilen, die meist zufällig dem Ganzen entnommen sind, dieses zu ersetzen und zu erschöpfen und so eine neue Welt aufzubauen, indem sie die Vergeistigung nicht in der Durchdringung, sondern in der Negierung suchen. Nauen aber ist wirklicher Naturalist. Nicht im alten Sinne, um die Außenwelt einfach abzuschreiben. Er steht der Natur mit einer anderen Ehrfurcht gegenüber, ihr geheimnisvolles Wesen miterlebend und mitfühlend, sie ganz umfassend. Fromm sein, so schrieb er mir einmal, sei Anfang und Ende jeder guten Kunst. Fromm sein, das heißt: nicht das Ich zum Götzen machen, sondern bescheiden und in Demut sich zur Natur verhalten, in jedem Blatt und jedem Blütenzweig den Odem Gottes, den Pulsschlag des Ewigen zu spüren. Das kleinste Blumenblatt umfaßt er so mit gleicher Liebe wie den Menschenkörper. Das ist die Ehrfurcht und die Liebe, wie sie Grünewald mit der Natur verband, und aus solcher Gesinnung heraus sprach Dürer sein berühmtes Wort, daß die Kunst in der Natur stecke; wer sie heraus kann reißen, der hat sie. Und in gleicher Weise, mit gläubigfrommem Herzen, mit wahrer Inbrunst fast stand auch der Mitbegründer der neuen Kunstbewegung zur Natur, van Gogh. Das mag es neben dessen ungewöhnlicher Gestaltungskraft gewesen sein, was Nauen so stark in den Bann dieses großen Holländers führte. Kein anderer war für ihn von ähnlicher Bedeutung. Zumal die ersten großen Werke, mit denen er hervortrat, zeigten ihn in starker Abhängigkeit. Auf der berühmten Kölner Sonderbundausstellung 1912, wo er neben seinem Lehrer hing, sah man jedoch, wie sehr er seine Eigenart bewahrte. Schon die Art seines Naturerlebnisses mußte leere Nachahmung ausschließen.

Aber was ihn zu van Gogh hingeführt hatte, instinktiv fast, aus einem gleichen Zeitgefühl, führte ihn auch über diesen hinaus zur eigenen Form. Van Gogh hatte der Linie in einer Übersteigerung des Ausdrucksstrebens schließlich zu viel Selbstzweck eingeräumt; sie ist oft zum reinen

Ornamente faßt geworden und hat sich dadurch vom Objekte zu sehr gelöst. Nauen aber hat durch immer tieferes Eingehen auf die Natur seine Form gefunden, er hat seinen Stil der Natur geradezu abgerungen. Er ist die Summe langer, mühevoller und entsagungsreicher Arbeit, aber er ist wie jeder echte Stil in organischer Entwickelung geworden. Darin liegt seine Lebenskraft und die Möglichkeit steter Steigerung. Auf jeder Stufe aber wirkt er in einem gewissen Abschluß. Immer wieder erlebt man es auf Ausstellungen, daß Nauens Bilder anderen gegenüber fertig wirken und reif, daß sie nichts von der Halbheit unsichern Suchens an sich tragen. Im vorigen Jahre hatte man sein erstes großes Werk, ein Erntebild von 1909, der Expressionistenausstellung in Darmstadt eingereiht. Trotz der Anklänge an van Gogh war es eines der persönlichsten, reifsten und sichersten Werke der ganzen Ausstellung. Die enge, echte Verbindung mit der Natur gab ihm die selbstverständliche Wirkung und ließ auch erkennen, wodurch die anderen in ihrer Kunst zum größten Teil sich festgelaufen hatten.

Im allgemeinen ist Nauen jedoch wenig an die Öffentlichkeit getreten. Sein Schaffen konzentrierte sich fast ganz auf einige große Aufträge, vor allem auf den Bilderzyklus, den er für Herrn Suermondt auf Burg Drove bei Düren malte, und eine Folge von Gemälden für einen Musikraum in Erfurt. Daneben entstanden kleinere Arbeiten, hier und da ein Einzelwerk, manches graphische Blatt, vieles wie zur Erholung nur, vieles wieder, um dem Hauptwerke nur zu dienen. So hat sich Nauen nie zersplittert. Aber seine großen Werke reiften bis ins letzte durch und es ergibt sich leicht, daß jedes eine neue Stufe der Entwicklung bedeutet. Seine Auftraggeber waren wirkliche Mäzene. Sie ließen ihm die Wahl der Themen völlig frei, und so erst konnte die Persönlichkeit sich ganz entfalten. Daher ist die Wahl für Nauens Wesen und Wollen schon bezeichnend: Salon, Badende Frauen, Die Ernte, Amazonenkampf, Im Garten, Pietà, so lauten die Titel der Drover Bilder. Der Inhalt scheint fast belanglos; nur durch das Wie und die Gestaltung zeigt er seinen Künstlerwert. Keine Geschichten gibt er, mehr einen Zustand. Er stellt einfach dar, er ist der ‚Schilderer' nur, wie der Holländer so treffend den Maler nennt. Darum kann man auch für manche Bilder kaum einen Titel finden. Wie für ein Musikstück! Auch sonst berührt sich seine Kunst mit der Musik. Wie diese und wie jede echte Kunst ist sie Spiel, bleibt kindlich, unbewußt, unmittelbar, wird aber nie zur Spielerei. Sie ist seelenvoll, aber auch heiter wie rechtes Spiel. Es ist die Heiterkeit, die nur aus Harmonie und Reinheit strömt. Es ist kein Widerspruch, wenn Nauen im Grunde seines Wesens ernst ist und fast zur Schwermut neigt. Er ist darin ein echtes Kind des Niederrheins. Nie ist er oberflächlich, äußerlich. Auch das im Thema Unbedeutendste wird reich und tief durch ihn, nie trifft man eine Leere. Alles packt er mit gleicher Kraft: Die wilde Leidenschaftlichkeit des Amazonenkampfes, die Erntearbeit

in der Sommerschwüle, wie das tiefe Leid um den vom Kreuz herabgenommenen Gottessohn. Und für alles sucht er aus dem Erlebnis heraus eine eigene Ausdrucksform. Er kennt keine Formel, die er empfindungslos auf alles anwendet. Er hat einen ausgesprochenen Stil, aber kein Rezept. Die Bildgestaltung wird ebenso wie die Einzelform aus dem Inhalt geboren, gemeinsam ist allen die engste Verbindung mit der Natur. Wie Wolken, die der Sturmwind fegt, fliegt es über die Fläche beim Amazonenbild. Nur im Mittelpunkt ruht die Linie einen Augenblick, wo die Amazone sich zum Wurf anschickt auf den Todgeweihten unter ihr. In schweren niederdrückenden Kurven aber ballt es sich zusammen bei der Schilderung der Pietà, nur die Kontur des Leichnams zerrinnt, zerfällt wie das Fleisch des Toten. Malt Nauen aber mehr das physische Leid beim barmherzigen Samaritan, so bricht er alle Linien, fügt sie in harten Begegnungen und spitzen Winkeln aneinander, so daß das Bild aus lauter Pyramiden und Dreiecken sich zusammenbaut. Selbst der Wegessaum wird unter die Idee gestellt. So gewinnt er den überzeugenden Ausdruck des Schmerzes. Man fühlt es, daß dieser Mann zerschlagen ist und aus eigener Kraft sich nicht erheben kann. Etwas wie physisches Unbehagen geht von dem herben Lineament auf den Beschauer über. Auf alles erzählende Beiwerk ist verzichtet: Eine kahle Winterlandschaft, die den Eindruck der Verlassenheit und des Leids des Überfallenen noch steigert.

Aber so sehr jede Form einem bestimmten Ausdruck dienen soll, sie wird doch stets nur aus der Natur gewonnen und bewahrt nur dadurch ihre Überzeugungskraft. Nauen läßt nicht nach, fügt Studie zu Studie, immer wieder desselben Objektes, bis er den stärksten Ausdruck ihm abgezwungen hat, aber auch den, der gerade in diesem Bilde und an dieser Stelle wirken soll. Ganze Stöße von Studienblättern häufen sich in seinem Atelier, lauter scheinbare Kleinigkeiten, Nebensächliches. Aber es gibt nichts Nebensächliches für ihn. Der ganzen Haltung der Figur, einem Bewegungsmotiv gibt er die gleiche Sorgfalt wie dem kleinsten Blumenblatt, das an einer untergeordneten Stelle sitzt. Vor allem ringt er um den Ausdruck der Hände. Wer malt heute noch solche Hände wie er, etwa wie die kraftlos niederfallende Linke des zerschlagenen Mannes beim barmherzigen Samaritan oder die formenreiche Rechte, womit die Madonna auf dem Bild der Pietà ihren Mund verschließt, um ihre Klagen zurückzudrängen? Man denkt an Grünewald dabei. Und möchte man die Kühnheit, womit er die Amazonenpferde dreht und jagt, nicht fast verwegen nennen? Es ist nicht die äußere Bewegung der Momentphotographie, die nur einen bestimmten Augenblick aus dem Ablauf der Motive greift und darin die Bewegung doch erstarren läßt, sondern hier ist jeder Zoll mit Leben getränkt. Man ahnt, welche Arbeit vorangehen muß, um so mit den Naturformen spielen zu können und doch nie aus dem Rahmen der Wahrheit herauszugehen. Und nirgendwo ein Nachlassen, ein bloßes Hinmalen, keine Stelle, wo der Künstler nicht mit ganzer Seele dabei wäre. Welche Riesensumme

physischer und seelischer Kraft in solchen Bildern steckt! Darin ist es mit begründet, wenn sie unaussehbar aber nie ermüdend sind, immer reicher sich erschließen, je mehr man sich in sie versenkt.

Aber so sehr die Einzelform entwickelt wird, nie verliert der Künstler doch das Ganze aus dem Auge. Erst die Gesamtheit seiner Kompositionen krönt sein Werk. Jedes Bild ist in sich von absoluter Geschlossenheit. Selbst bei der wildesten Bewegung und der äußersten Aufteilung entgleiten ihm die straffen Zügel nicht. In strengstem Aufbau fügt sich alles ineinander: Farben, Linien, Formen, alles ist sich zugeordnet. Nirgends Zufall oder Willkür, die Notwendigkeit bleibt oberstes Gesetz für die innere und äußere Form. Daher die Vollendung. Man zergliedere eins der Bilder, allenthalben findet man die Symmetrie oder den goldenen Schnitt als Maßverhältnis. Aber man wird sich dessen vorher nicht bewußt, genießt die Harmonie des Ganzen nur. So war es auch beim Künstler selber, als er schuf, wie er oftmals mir bestätigt hat. Instinktiv und unbewußt baut er seine Komposition so auf und wenn er dann ab und zu sich Antwort gibt, welches Verhältnis jeweils der Gliederung zugrunde liegt, so findet er zum Beispiel, daß der goldene Schnitt fast auf das Millimeter stimmt. Nun glaubt man auch, daß ihm, der alles bis ins Letzte zueinander stimmt und wägt, es begegnen konnte, daß er einmal nicht mehr wußte, wohin er seinen Namen schreiben sollte, um nicht das feinste Gleichgewicht des Ganzen zu zerstören. Und doch weiß er den Eindruck des Konstruierten fern zu halten, solch lebensprühende Bilder wie das der Amazonen uns zu geben. Er kennt alle Wirkungsmittel, die Symmetrie, den Parallelismus, man sehe den barmherzigen Samaritan darauf an, die Wirkung der Kontraste und dergleichen, aber nie geht er über die Grenzen hinaus und hascht vor allem nie nach dem Effekt. Die volle Lauterkeit der Gesinnung läßt ihn auch in den Mitteln restlos ehrlich bleiben.

Aber den Eindruck der absoluten Einheit dieser Bilder geben erst die Originale selber. Man kennt Nauen nicht, wenn man nicht seine Farben sah. Ich kenne wenig in der modernen Kunst, was an den Bilderzyklus in Drove an Kraft und blühendem Reichtum des Kolorits reichen könnte. Man hat auf Drove selbst die Unterlagen zum Vergleiche in einer der erlesensten modernen privaten Sammlungen des Westens, in der sich Nauen mit den besten Meistern unserer Zeit messen kann. Man denkt an alte Kirchenfenster bei seiner Farbenglut. Auch in den Tönen, wie dem Violett, das sonst die Künstler in großen Mengen als zu schwierig und gefährlich gerne meiden. Mit vollem tiefem Grün, Rot oder Blau verbindet er es und gießt vor allem das Gold wie geschmolzenes Edelmetall über die Fläche. Auch in dieser kühnen Farbigkeit ist er wie in seinem ganzen Schaffen bodenständig, dort am Niederrhein, wo die Häuser grün, rot und blau gestrichen in der Sonne leuchten. Aber bei aller Kraft bewahrt er auch die Nervenfeinheit für den Reiz der Oberfläche und geht den leisesten Tönungen nach. Doch wird er weder süßlich noch brutal. Ein Bild in Drove hat

er fast in lauter Rot gemalt, das er unendlich variiert und dem er dann als Mittelpunkt ein prachtvolles Schwarz im Kleid der Dame gibt. Die Farbe dient ihm als Ausdrucksform, und ebenso zur reinen Sinnenfreude und als Schmuck. Daher das Dekorative seiner Bilder. Man male sich die Wirkung aus, wenn ein solcher Künstler die Farbenwunder der Natur in Blumenstilleben auf die Leinwand trägt, wenn er einen Strauß Feuerlilien vor grünem Grund in golden-gelbe Vase stellt. Auch in der reinen Graphik, im Schwarz-Weiß, bleibt er der ausgesprochene Maler, der mit der Linie und Form auch die Töne gibt. Sein Selbstporträt ist eine Bestätigung hierfür.

Daß ein Künstler mit solcher starken Fähigkeit sich einzufühlen, mit diesen feinen Sinnen für den Formen- und den Farbenreiz der Dinge zum Menschendeuter und Bildnismaler recht berufen ist, braucht kaum gesagt zu werden. Schon alle Einzelköpfe seiner Kompositionen sind Porträts, nicht Photos, sondern Typen einer Gattung.

Und nimmt man alles so zusammen, fehlt ihm nichts, um auch die Heilswahrheiten uns im Bilde darzustellen. Sein monumentaler Stil verlangt nach Kirchenwänden, bei großen Flächen fühlt der Künstler sich am wohlsten. Die strenge Tektonik seiner Bilder fügt sich jedem Raume ein. In seiner Empfindung aber ist nichts vom übertriebenen Sentiment der approbierten Kirchenmaler, wie sie am Rheine seit Jahrzehnten schon die volle Herrschaft führen und ein Gotteshaus nach dem andern entstellen. Auch nicht mit bloßem äußern Geschehen und der äußeren Abschrift der Natur begnügt er sich, womit die falschen Naturalisten sich vor urteilslosem Publikum den Schein der Wahrheit geben. Über diese Schwächlichen hinweg ist Nauens Kunst verknüpft mit den markigen Gestalten voll echten Seelenlebens, die in den großen mittelalterlichen Schnitzaltären am Niederrheine Form gefunden haben. Ob's keiner wagt, endlich ihm ein Gotteshaus zu öffnen? Es wird Zeit, wenn auch unsere Kirchenkunst am Rheine noch gesunden soll, daß man auf diese Starken sich besinnt. Ein Gotteshaus, aus dessen Fenstern die großkonturigen Gestalten Thorn Prikkers leuchten würden, dessen Wände Nauen mit monumentalen Bilderreihen in Lebensfülle und Farbenschönheit überzöge, dessen Altar und Kanzel Barlach seine wuchtigen Figuren gäbe, das würde im Bildschmuck wenigstens der Kirchenraum unserer Tage werden!

Ein Künstler aber vom äußern und inneren Reichtum eines Nauen kann keine eigentliche Schule machen. Sein Stil ist zu sehr in seiner Persönlichkeit verwurzelt, ist zu sehr Stil und nicht zu lehren. So war es ja bei allen Überragenden in der Kunst. Das schließt nicht aus, daß er als Lehrer doch bedeutend ist. Für die rheinische Künstlerjugend, soweit sie auf dem Wege ist zur neuen Kunst, steht er unbestritten als der Meister da. Was jene aber zu ihm führt, ist auch der edle, lautere Mensch in ihm. Man braucht es kaum zu sagen, daß seine Kunst nur auf dem Boden reinen, starken Menschentums erwachsen kann.

Loreto / Das Schicksal einer Legende
Von Luzian Pfleger

Loreto: Dieser klangvolle Name erinnert mich stets an ein kleines Erlebnis aus den Kindesjahren. An eine Predigt des greisen Dorfpfarrers, der gerade von einer Pilgerreise ins Hl. Land zurückgekehrt war. Auf der Rückfahrt, noch voll heiliger Erinnerungen an Nazareth, den langjährigen Wohnort des Herrn und seiner heiligen Mutter, machte er einen Abstecher nach dem lauretanischen Heiligtum, dessen prächtige Basilika stolz auf die blaue Adria blickt. Und er erzählte der atemlos lauschenden Gemeinde die Eindrücke, die er von diesem weltberühmten Wallfahrtsorte mitgenommen hatte, erzählte in schlichter, frommer Sprache, was er fühlte, da er, von Nazareth kommend, jetzt in dem kleinen Häuslein der heiligen Familie kniete, das vor vielen Hundert Jahren Engelshände aus dem fernen Palästina über das Meer nach Dalmatien und von da nach Loreto in der Mark Ancona trugen, allwo es noch heute, ein ständiges Wunder der göttlichen Allmacht, Tausende frommer Gläubigen aus aller Herren Länder zu stiller Einkehr lockt. Köstlicher als das schönste Märchen kam uns Kindern diese Erzählung des frommen Pfarrers vor, der uns, in seinem wallenden Pilgerbarte, als ein ganz anderer, vom Schimmer der geschauten Wunder Umglänzter, vorkam. Köstlicher als ein Märchen: denn es war lautere Wahrheit, greifbare Geschichte, bei der jeder Zweifel ausgeschlossen war; dazu kam der geheimnisschwere Reiz eines Wunders, das gerade seiner Außergewöhnlichkeit wegen die Phantasie aufs lebhafteste erregte und dem gläubigen Gemüt tiefste Befriedigung bot. Lieben wir nicht alle das Außerordentliche, weil es in die Plattheit des Alltäglichen angenehme Abwechslung bringt? Liegt nicht gerade in diesem Bedürfnis die Vorliebe des mittelalterlichen Menschen für das Wunderbare, sein Hang, überall Geheimnisse und Wunder zu schauen, begründet, weil sein Leben ärmer war an äußeren Anreizungen als das der modernen Generationen, die durch die zahllosen, sich fast überstürzenden Errungenschaften der Wissenschaft und Technik ans Außerordentliche, Überraschende gewohnt und beinahe abgestumpft sind? Aber sind wir dadurch nicht auch ärmer geworden im inneren Leben, weil man mit rücksichtsloser Hand den Schleier von allen Geheimnissen der Natur wegriß, rastloser, zerrissener, blasierter, aber nicht glücklicher? Und beneiden wir nicht in besinnlichen Stunden unsere Vorfahren, die, von des Gedankens Blässe nicht angekränkelt, sicher und zufrieden in der Welt der Legenden lebten, die ein Geschlecht dem andern vererbte und mit neuen blühenden Ranken umwob?

Doch was hilft alles romantische Sehnen nach einer Zeit, die unwiederbringlich dahin ist? Kinder einer neuen Epoche, die auf das nüchtern Tatsächliche eingestellt ist, Nörgler und Kritiker, und doch bei alledem Wahrheitssucher, müssen wir wohl oder übel mit dem Strome schwimmen, der die Trümmer der Vergangenheit dahintreibt, aus denen neues Leben emporsprießen soll. Der stets grübelnde Menschengeist ringt nach neuen Erkennt-

nissen. Dem Gesetz der Entwickelung kann sich keinerlei Geistesbetätigung auf die Dauer entschlagen. Das wäre Tod und Erstarrung, selbst auf dem religiösen Gebiete. Auch hier macht die Zeit ihre harten Rechte geltend und bringt Wandlungen, läßt vergehen und Neues sprießen. Der Baum der Kirche, der sich aus dem Senfkörnlein entwickelt hat, ist den Gesetzen des Wachstums unterworfen. Der Stamm bleibt immer derselbe, und der göttliche Saft, der ihn treibt, dorrt nicht ein. Doch der Baum steht festgewurzelt auf irdischem Grund, und Irdisches und Göttliches mischen sich in sein Wachstum, und im Lauf der Jahrhunderte haben sich Schlinggewächse um ihn gerankt und Mispelnester in dem Riesengeäst da und dort festgesetzt, denen nicht ewige Dauer beschieden war, und die ihm für gewisse Zeiten Schmuck und Reiz verliehen, aber nicht notwendig zu seinem Wesen gehörten und klimatischen Veränderungen (kann man von solchen nicht auch auf geistigem Gebiete reden?) zum Opfer fielen. Was ist die wundersam verschlungene und blühende Welt der Legenden anders als solches Schlinggewächs?

Aber wir wollen ja von dem Geschick einer solchen Legende reden. Denn die wundersame Geschichte des Hauses von Loreto ist eine solche, nichts als eine Legende, der alle Wirklichkeit fehlt; so haben es nüchterne Kritiker unseres Zeitalters festgestellt. Ich kann mich heute noch des lebhaften Erstaunens erinnern, als ich, ein junges Studentlein, auf dem fünften internationalen Kongreß katholischer Gelehrter zu München im Jahre 1900 aus dem Munde von Professor Hartmann Grisar S. J. hörte, daß die Casa santa di Loreto nicht von den Engeln aus Nazareth dorthin übertragen worden sei. Und wie mir, ich konnte es aus den Mienen der Zuhörer lesen, erging es vielen anderen. Das kühne Wort des angesehenen Kirchenhistorikers und Ordensmannes, das sicher nicht bloße Lust am Zerstören lange geglaubter und, wie es scheinen mochte, heilsamer Anschauungen, sondern ernste Wahrheitsliebe eingegeben hatte, schuf nun die Atmosphäre, in der gewissenhafte, dem Katholizismus treu ergebene Männer es wagen konnten, an dem jahrhundertelang widerspruchslos gehegten Glauben an die Authentizität des lauretanischen Heiligtumes zu rütteln. Als erster trat im Jahre 1905 der italienische Barnabitenpater Leopold de Feis mit einer Abhandlung gegen Loreto auf den Plan, die durch den Pariser Theologen A. Boudinhon in Frankreich popularisiert wurde.

Es war kein geringes Unterfangen, diese Festung zu bestürmen, die seit dem 16. Jahrhundert unzählige, zum Teil schwer gerüstete Verteidiger gefunden hatte. Nur schüchtern hatten sich da und dort zweifelnde Stimmen erhoben. Aber sie verhallten im Chor der Entrüstungsrufer, die sich gegen sie wandten. Bezeichnend ist, daß es stets scharfsinnige Männer waren, die sich im Waffengang historischer Kritik geübt hatten. Der große Benediktiner Mabillon, der Vater der historischen Kritik, der im Jahre 1685 das Heiligtum besuchte, schweigt in seinem Reisebericht, in dem er genau die herrliche über dem hl. Hause errichtete Basilika beschreibt, gänzlich über

den wunderbaren Ursprung. Ein beredtes Schweigen! Aber schon wenige Jahrzehnte später (1720) scheut sich sein gelehrter französischer Ordensgenosse Dom Calmet nicht, offen den Wunderbericht anzuzweifeln, nicht ohne daß lebhaft Protest erhoben wurde. Kein Wunder; denn in päpstlichen Bullen war seit langem der Tatbestand als gesichert betrachtet, 1699 war die Legende offiziell ins römische Brevier aufgenommen worden, Geschichte und Liturgie hatten einen schützenden Wall um das Heiligtum aufgeworfen. Und so schienen die Verteidiger, deren Anzahl Legion ist, leichtes Spiel zu haben. Es geht hier nicht an, sich eingehend über die reiche Literatur darüber zu verbreiten. Bis ins 20. Jahrhundert hinein beherrschte sie den Plan.

In Ulysse Chevalier, dem berühmten französischen Kritiker, erwuchs ihnen ein unbesiegbarer Gegner. Im Jahre 1906 erschien sein in der gelehrten katholischen Welt Aufsehen erregendes Loretobuch. Es versetzte der Legende einen schweren Stoß.*

Chevalier wandelte neue Wege. Er zeigte, daß die Anhänger der Legende in ihren unzähligen dünnen und dicken Büchern einen glänzenden Beweis historiographischer Unfähigkeit lieferten. Die Gesetze der historischen Kritik waren ihnen allen fremd. Für sie stand die Gewißheit des wunderbaren Translationsberichtes unanfechtbar fest. Ihre Aufgabe war: alle Echtheitsbeweise zu sammeln und dann die Gegeneinwürfe zu entkräften. Der geschulte und methodisch vorgehende Kritiker schlägt einen anderen und den einzig richtigen Weg ein. Er sammelt alle Zeugnisse, deren er habhaft werden kann, prüft sie sorgfältig auf ihre Glaubwürdigkeit, scheidet das Wahre von dem Falschen und gelangt dann zu einem Resultat, das von keiner vorgefaßten Meinung diktiert ist. Chevalier folgte einer Methode, die ihn kurz vorher in einem berühmt gewordenen kritischen Waffengang um die Unechtheit des hl. Schweißtuches von Turin zu einem unwiderruflichen Ergebnis geführt hatte; einer Methode, die der Graf de Riant in unübertrefflicher Weise also formuliert hat: „Ohne gewissen voraussetzungslosen Lehrsätzen über die Geschichte der apostolischen Zeiten anzuhängen, bei aller widerspruchslosen Verbeugung vor den durch die ersten Christen übermittelten Traditionen, bei aller Anerkennung der Echtheit von Reliquien, welche die Kirchenväter ohne schriftliche Beweise für echt hielten, scheint es doch, daß man für die späteren Zeiten und von dem Augenblick an, wo die ununterbrochene Reihe schriftlicher Zeugnisse einsetzt, die mündliche Überlieferung als Quelle zweiten Ranges (faire passer au second rang) betrachten und verlangen kann, daß die Echtheit einer Reliquie ersten Ranges, die feierlich der Verehrung der Gläubigen ausgesetzt wird, durch eine ununterbrochene Kette geschriebener Zeugnisse dargetan werde, welche direkt anknüpft an das Erbe der apostolischen Tradition, um sie

* Notre-Dame de Lorette, Etude historique sur l'authenticité de la Santa Casa. Paris, Picard 1908. 8°, 519 pp.

uns lückenlos zu übermitteln.“* Diese Erwägungen, die das Maß berechtigter und besonnener Kritik gewiß nicht übersteigen, lassen sich ohne weiteres auf die Santa Casa anwenden, da diese, nach der Legende, mit dem Verkündigungshause in Nazareth identisch ist.

Da sich unsere Ausführungen an weitere Leserkreise wenden, seien die Hauptpunkte der Loretolegende kurz angegeben: Das hl. Haus von Nazareth wird in der Nacht vom 9. auf den 10. Mai 1291 durch Engel nach Dalmatien übertragen und zwischen Fiume und Tersatz niedergesetzt; ein kranker Priester Alexander erfährt in einer Vision durch die hl. Jungfrau selbst das wunderbare Ereignis. Vier Abgeordnete von Tersatz pilgern im folgenden Jahre selbst nach Nazareth, um die Fundamente der Santa Casa zu messen. Am 10. Dezember 1294 wandert das hl. Haus über die Adria und läßt sich auf dem Stadtgebiet von Recanati nieder, in einem der Dame Laureta gehörigen Walde. Aber Räuberbanden veranlassen eine weitere Wanderung des Hauses nach einem den Brüdern Antici gehörenden Grundstück (10. August 1295). Aber da die Brüder sich zanken wegen der reichlich fließenden Opfergaben, zieht das Haus am 2. Dezember 1295 weiter auf den Platz, wo es noch heute steht. Ein frommer Einsiedler Paulus erfährt abermals in einer Vision den Sachverhalt.

Wie geht nun der gelehrte Kritiker vor, um die Wahrheit dieser wunderbaren Geschichte zu prüfen? In zwei Hauptteilen behandelt er gesondert die Geschichte des hl. Hauses in Nazareth und des angeblichen zu Loreto. Er gelangt nach eingehender Prüfung aller erreichbaren Dokumente zu folgenden Ergebnissen: 1. Vor 1291, dem von der Legende fixierten Translationsjahre, war in Nazareth selbst das hl. Haus schon längst zerstört, aber die Örtlichkeit, an der sich das Geheimnis der Verkündigung vollzog, ist auch nach dieser Zeit stets ein vielbesuchtes Ziel der Palästinapilger gewesen. Das beweisen alle Pilgerberichte. 2. Sie beweisen, ebenso wie die einschlägigen orientalischen Chroniken, ferner, daß man in Nazareth nie etwas von der Übertragung des hl. Hauses wußte, und daß diese Legende erst im 16. Jahrhundert aus Italien nach dem Hl. Land importiert wurde. 3. Unanfechtbare Urkunden ergeben, daß in Loreto lange vor 1291 eine Muttergotteswallfahrt bestand. 4. Eine genaue Prüfung aller Dokumente und eine reinliche Ausscheidung aller als unzweifelhafte Fälschungen erkannten Stücke beweisen, daß vor dem Jahre 1472 nirgendwo von der wunderbaren Übertragung die Rede ist. 5. Die Päpste und die Ritenkongregation drückten sich sehr vorsichtig aus über das Translationswunder; die erste Bulle, die davon spricht, gehört erst dem Jahre 1507 an.

Mit einem erstaunlichen Aufwand von Gelehrsamkeit und Kenntnis der Quellen hat der Gelehrte die vorstehenden Resultate bewiesen und damit jedem nüchternen Beurteiler der Sachlage die Irrtümlichkeit der Legende klargelegt. Den hartnäckigen Verteidigern derselben hat er, um sie wider-

* Revue des questions historiques t. VIII. (1870) 231.

legen zu können, eine dreifache Aufgabe gestellt: 1. einen orientalischen Chronisten oder einen abendländischen Pilger ausfindig zu machen, der für die beiden dem angeblichen Translationsjahre folgenden Jahrhunderte die Abwesenheit des hl. Hauses von Nazareth feststellt; 2. ein glaubwürdiges Zeugnis im Abendlande beizubringen, das vor dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts die Wirklichkeit der Translation verbürgt; 3. den Echtheitsbeweis für die drei legendarischen Berichte aus den Jahren 1295, 1297 und 1330 zu erbringen.

Keiner der vielen, die gegen Chevalier ins Feld zogen, hat diese Aufgaben gelöst. Seine Ausführungen, die weit über Fachkreise hinaus Aufsehen erregten, fanden in Belgien, Frankreich, Deutschland, England seitens aller kompetenten katholischen Kritiker vorbehaltlose Zustimmung. Aber in Frankreich und Italien erhob sich auch entrüsteter Protest. Man findet das begreiflich. Eine mit dem religiösen Volksempfinden seit Jahrhunderten aufs innigste verwachsene, liebgewonnene Vorstellung war bedroht, das Bestehen eines weltberühmten Wallfahrtsortes in Frage gestellt, auch materielle Interessen gewisser Kreise schienen gefährdet. Eine Flut von Aufsätzen, Broschüren, größerer Gegenschriften, in denen die nüchterne Sachlichkeit Chevaliers keinen Platz fand, vermehrte die schon ohnehin stark angeschwollene Loretoliteratur beträchtlich. Der italienische Jesuitenpater Rinieri führte gleich drei Bände auf einmal ins Feld. All diese Literatur ergab nur, daß eine Verständigung beider Parteien unmöglich war.

Da erschien im Jahre 1913 aus der Feder des deutschen Historikers Professor Dr. Georg Hüffer eine neue ‚geschichtskritische Untersuchung der Frage des hl. Hauses'. Vorläufig nur der erste Band. Also ein auf breitester Grundlage aufgebautes, schwer gelehrtes Werk. Nunmehr ist auch der zweite, abschließende Band erschienen.* Er ist der Anlaß für diese Ausführungen geworden. Der erste Band wurde in allen für besonnene Kritik zugänglichen katholischen Kreisen als eine kritisch-methodische Musterleistung begrüßt, sein jetzt schon feststehendes negatives Resultat von diesen rückhaltlos angenommen. Ich habe dem Werke damals in dieser Zeitschrift** eine kürzere Würdigung gewidmet. Doch seien die Leitgedanken dieses Bandes kurz noch einmal angedeutet. Im Gegensatz zu seinem kritischen Vorläufer Chevalier faßte Hüffer das verwickelte historische Problem anders an. War dieser zuerst von der Geschichte der Santa Casa zu Nazareth selbst ausgegangen, so suchte der Paderborner Historiker die Loretolegende an sich und aus ihrer inneren Struktur heraus auf ihren historischen Wert hin zu prüfen. Auf zwei Relationen ruht die Legende. Zuerst auf einem Bericht des 1473 verstorbenen Propstes Pietro di Giorgio Tolomei, nach

* Loreto. Eine geschichtskritische Untersuchung der Frage des heiligen Hauses, von Professor Dr. Georg Hüffer. I. Band. Münster in Westfalen 1913. 8°, 288 S. II. Band. Münster, Aschendorffsche Verlagshandlung 1921. 208 S.; der Band ist dem Andenken des Grafen Hertling gewidmet.

** XI. Jahrg., 1. Bd., S. 242—44.

seinem Heimatsort Teramanus genannt, der lange Jahre dem Loretoheiligtume vorstand. Hüffers scharfsinnige innere Kritik erweist das Werk des Propstes als pure Fiktion. Die zweite Relation ist die Loretogeschichte, welche der Stadtkanzler des benachbarten Recanati, Angelita, im Jahre 1531 dem Papst Clemens VII. gewidmet hat. Es ist eine bedeutsame Erweiterung des Teramanusberichtes, da namentlich die Wanderungen der Santa Casa bis zu ihrem endgültigen Verbleiben in Loreto genau beschrieben sind. Aber auch hier ergibt die kritische Untersuchung, daß Angelita seine Angaben aus der Luft gegriffen hat. Scheiden demnach diese zwei Hauptquellen für die wunderbare Translation als völlig unbrauchbar für die lauretanische Geschichte aus, so scheint dem ernsten, durch und durch katholischen Forscher der Beweis für die Unechtheit des Heiligtums noch nicht erbracht. Noch bleibt die Geschichtsmöglichkeit der wunderbaren Übertragung. ‚Bildet doch die Frage nach der Wirklichkeit des Übertragungswunders den Schlüsselpunkt der Gesamtlage. Wenn hier einmal bis in den letzten Winkel der geschichtlichen Möglichkeit hineingeleuchtet sein wird, ist das ganze Loreto-Problem in seiner Hauptaufgabe gelöst‘ (S. 125). Diese Lösung gelingt dem Historiker in glänzender Weise. Indem er darangeht, die älteste Geschichte Loretos zu untersuchen, zeigt er zunächst, daß diese gar nichts weiß von dem Wundergedanken. Und das ist doch schlechthin entscheidend. Wir erfahren, daß schon 1194 eine Wallfahrtskirche zu Loreto erwähnt wird, und daß diese Kirche mit dem heutigen Heiligtum identisch ist. Aber die diesbezügliche wichtige, unzweifelhaft echte Urkunde weiß nichts von dem Translationswunder. Auch nicht spätere Urkunden. Es stellt sich heraus: ‚Die Kirche der hl. Maria von Loreto ist lediglich eine der zahlreichen Muttergotteskirchen auf der Flur Recanati. Pfarrkirche des Fundus Laureti am Ende des 12. Jahrhunderts, erscheint sie im Beginn des 14. Jahrhunderts auch als gern besuchter Wallfahrtsort. Aber kein Geheimnis umgibt ihr Wesen, kein Wunder ihren Ursprung. Auf lauretanischem Boden ist sie gleich allen Nachbarkirchen entstanden. Einzig die spätere Sage hat ihr den schimmernden Ehrenmantel vom Hause der Verkündigung umgeworfen.‘ Auch ist der Umstand wichtig, daß kein Papst vor dem 16. Jahrhundert das Loretokirchlein als das Haus der Verkündigung bezeichnet oder angesehen hat. So ergibt sich, daß vor 1470 kein Mensch die wunderbare Geschichte kennt. Erst das ausgehende Mittelalter hat das leuchtende Legendengewebe gesponnen.

Das ist das Ergebnis des Hüfferschen ersten Bandes. Aber auch die Gegner blieben nicht müßig. Es hatte sich ja erst im August 1913 zu Loreto unter dem Vorsitz des Kardinals Lorenzelli (einst Nuntius in München) ein eigenes Collegium defensorum Almae Domus gebildet, dessen zirka 50 Mitglieder sich verpflichteten, ‚gegen jede Anschwärzung des Heiligtums mit Wort und Feder aufzutreten‘. Von dieser Seite aus lehnte man, wie nicht anders zu erwarten, Hüffers Buch ab; der streitbare P. Rinieri und diesmal auch ein Deutscher, Gebhard Kresser, ver-

faßten umfangreiche Gegenschriften, mit denen sich Hüffer im Anhang des Schlußbandes mit Erfolg auseinandersetzt; die gegnerischen Argumente, mochten sie auch in belanglosen Nebenfragen einige Richtigstellungen bringen, konnten seine These nicht erschüttern. Sie werden es noch weniger können, wenn sie gegen diesen zweiten Band Sturm zu laufen wagen. Denn der gründliche, über alle Maßen gewissenhafte Forscher, dem es selbst in tiefster Seele leid tut, ein so poetisches Gebilde zu zerstören, hat keinen Weg unbeschritten gelassen, der ihn zum Ziel der Wahrheit führt, ja er hat sich die Mühe nicht verdrießen lassen, manche Ergebnisse doppelt und dreifach zu sichern.

Hatte er sich im ersten Bande ausschließlich mit den abendländischen Loretozeugnissen beschäftigt, so gilt der zweite der morgenländischen Gruppe. Gegenüber Ulysse Chevalier hatte er den großen Vorteil, nicht bloß schriftliche, sondern auch Denkmals-Quellen benützen zu können, und man kann sagen, daß gerade diese letzten den Ausschlag gaben. Es gilt, den Nachweis zu erbringen, daß die in Loreto als authentisch verehrte Santa Casa niemals in Nazareth stand, daß diese Annahme der gesunden Vernunft widerstreitet. Was für die Bildung der Loretolegende mitbestimmend war, war die Fundamentlosigkeit des loretanischen Kirchleins, ein Umstand, der dem Pilgergemüte wunderbar erscheinen mochte. Doch da der Untergrund tuffartig und zudem auch von Grundwasser nichts zu befürchten ist, darf die Fundamentlosigkeit nicht weiter überraschen, um so mehr, als Hüffer, gestützt auf die Aussage eines städtischen Maurermeisters von Recanati, anführen kann, daß Bauten ähnlicher Art noch heute in der Umgegend anzutreffen sind. Vor allem ist aber wichtig, daß eine eingehende Untersuchung der Santa Casa unzweifelhaft ergab, daß die verwendeten Steine benachbarten Steinbrüchen entstammen.

Aber schlechthin entscheidend gegen die Echtheit ist die Geschichte des authentischen Hauses zu Nazareth selbst. Ihre Behandlung im engen Anschluß an die topographischen Verhältnisse in Nazareth ist der Kernpunkt des Hüfferschen Werkes, zugleich ein seltenes Beispiel scharfsinniger, kritischer Beweisführung. Sie war, in dieser Form, nur möglich geworden durch die hochinteressanten Ausgrabungen, welche in den Jahren 1908 und 1909 der damalige Guardian der Franziskaner zu Nazareth, deren Obhut die Verkündigungsbasilika anvertraut ist, P. Prosper Viaud (ein Vetter des berühmten Romanciers Pierre Loti) vornahm, und deren Resultate er im folgende Jahre der gelehrten Welt zugänglich machte.* Seine Ergebnisse überraschten um so mehr, als die Verteidiger des loretanischen Heiligtums auf diese Ausgrabungen die größten Hoffnungen gesetzt hatten und der Pater selbst sie in der Absicht unternahm, der Loretolegende eine sichere Grundlage zu schaffen. Wenn er auch selbst nicht restlos alle Schlüsse zog, so boten seine Darlegungen dem Paderborner Historiker das Rüstzeug

* P. Prosper Viaud, Nazareth et ses deux églises de l'Annonciation et de St. Joseph d'après les fouilles récentes. Paris 1910, Picard, 200 p.

zu seinem kritischen Feldzuge. Gerne gesteht er, daß er ohne Viaud sein Buch nicht hätte schreiben können.

Seit alten Tagen gilt die von der Verkündigungsbasilika zu Nazareth umschlossene natürliche Felsengrotte als die Stätte, an der der Erzengel Gabriel der allerseligsten Jungfrau die frohe Botschaft brachte. Hüffer gebührt das große Verdienst, diese Tradition, die stets eine vollkommene Einheit bewahrt hat, bis auf die ersten christlichen Zeiten hinauf verfolgt und gesichert zu haben. Es steht nunmehr fest, daß diese Grotte tatsächlich der Verkündigungsort ist. Sie war ein Teil des Hauses der Verkündigung. Wir können hier dem Autor nicht folgen auf den verschlungenen Wegen, auf denen er mit Aufbietung großen Scharfsinns zu diesem wichtigen Schluß gelangte. An der Hand Viauds und der alten Pilgerberichte stellt er dann weiter fest, ‚daß uns noch heute sechs Bestandteile des Marienhauses, sei es ganz, sei es stückweise, erhalten sind. Vier von ihnen, die Verkündungsgrotte, die Süd-, die West- und die Ostkammer, zeigen sich unterirdisch in den Felsen eingebettet. Die beiden letzteren sind in etwa symmetrisch um die größere Mittelgrotte gelagert, so daß diese zu dem innersten Gemache des Hauses wird, zu der nach menschlichem Ermessen gebührendsten Stätte des erhabenen Vorganges, der in ihr geschehen ist. Zwei Hauptteile tragen, ganz oder vorwiegend, oberirdischen Charakter, der Nord- und der Südbau. Von diesen sechs Teilen des Marienhauses galten bisher nur zwei als solche, Verkündigungsgrotte und Südbau; indes war auch für sie noch kein folgerechter Beweis geführt worden. . . . Man darf ohne Vermessenheit von einer förmlichen Wiederentdeckung des Marienhauses reden. Und was dem Erträgnis erst den rechten Wert verleiht: diese sechs Bestandteile umfassen das ganze Haus‘ (S. 106).

Nun stellt sich die wichtige Frage: ob diesen sechs Bestandteilen des Marienhauses auch noch das kleine Loreto-Heiligtum als Teilbau eingegliedert werden kann. Nichts ist bezeichnender für die Verlegenheit der Legendenverteidiger als ihr Schweigen über die Entdeckung Viauds, von der sie alles erwartet hatten. Sie waren doch einsichtig genug zu merken, daß hier für ihre These so gut wie nichts zu holen war. Für Hüffer ist es daher ein Leichtes, in Anbetracht der Maße des Loretoheiligtumes und der in Nazareth vorgefundenen Verhältnisse nachzuweisen, daß die loretanische Casa, die über fünf Meter breit ist, nie und nimmer in dem Raum halb so breiten Grottenvorraum gestanden haben könne. Daß ein anderer Raum nicht in Frage kommen könne, hat er unwiderleglich nachgewiesen, die Denkmäler sprechen eine zu laute Sprache. Dazu kommen noch die deutlichen Beschreibungen zuverlässiger Pilgerberichte der Kreuzfahrerzeit, von denen keiner einen vor der Verkündigungsgrotte stehenden Hausteil von den Formen der Santa Casa erwähnt. Auch spätere Berichte, die in die Zeit nach der angeblichen Entführung fallen, spinnen das Zeugnis der Kreuzzugsquellen fort: sie haben alle bekundet, daß sie die

Verkündigungsstätte so vorfanden wie ihre Vorgänger. Geradezu klassisch ist die Aussage des italienischen Franziskaners Fra Francesco Suriano, der im Jahre 1485 nach seiner Rückkehr aus dem Hl. Lande, in dem er vier Jahre wirkte, seiner Verwunderung über die loretanische Legende, die er jetzt vorfand, in der allerdeutlichsten Form ausspricht; er verwirft sie völlig, weil er als Kenner der wirklichen Verhältnisse ihre völlige Haltlosigkeit einsah.

Und so kann Hüffer am Schlusse seiner gelehrten kritischen Ausführungen, die den Stempel scharfer Geistesarbeit tragen, mit vollem Rechte versichern, daß die auf mühsamen Wegen erforschte Wahrheit jetzt in ihrem vollen Glanze hervortrete. ‚Ja, dank der wundervollen Zusammenarbeit von Denkmal und Schriftquelle hat hier das selten verwirklichte oberste Ziel des Sachwalters in einem kritischen Streitverfahren erreicht werden können. Der Erweis der Unmöglichkeit des gegnerischen Standpunktes ist erbracht. Die Loretolegende kann nicht wahr, muß notwendig Irrtum oder Täuschung sein. Die Santa Casa hat unmöglich einen Teil des Verkündigungshauses von Nazareth gebildet, ist also niemals in das Abendland entrückt worden. Das ehrwürdige Wallfahrtskirchlein auf Picenums Lorbeerhügel erscheint seinem natürlich schlichten Ursprunge wiedergegeben. Die Loretofrage ist gelöst.‘

Aber wie, so kann mit Recht mancher Leser fragen, konnte eine solche Legende entstehen? Wie hat sie sich gebildet? Die Frage ist oft von ihren Gegnern aufgeworfen worden. Früher meinten einige, ohne irgend welche Beweise zu erbringen, daß im 12. Jahrhundert eine in Epirus ansässige Dynastenfamilie aus einer weiblichen Linie der Komnenen, die den Beinamen Angeli (*Ἄγγελοι*) führten, hätte sich, von den Venetianern vertrieben, in der Nähe von Ancona niedergelassen und in Loreto mit den von Nazareth überführten Steinen des hl. Hauses die Kapelle gebaut. Der Familienname gab dann den Anlaß zur Engellegende. Einen Anhaltspunkt für eine andere zusagende Erklärungsmöglichkeit erblickt Chevalier in dem Umstand, daß im Jahre 1450 an die Loretokirche eine Kapelle zu Ehren Mariä Verkündigung angebaut wurde. Dies beweist zwar wieder, daß man damals an Ort und Stelle selbst noch nicht das wirkliche Haus zu besitzen wähnte, aber Chevalier meint, vielleicht nicht mit Unrecht, daß diese neue Kapelle im Volke der Pilger die irrige Vorstellung von der echten Casa zu erwecken imstande war. Hüffer glaubt den echten Kern der Legende in der Überführung eines Gnadenbildes von Tersatz nach Loreto erblicken zu sollen. Ein französischer Forscher, der Abbé Chabot, meinte, daß sich neben dem alten Wallfahrtskirchlein eine Domus beatae Virginis, eine Art Pilgerhospiz, erhob. Die Bedeutung des Namens geriet schließlich in Vergessenheit, und die Volksphantasie machte daraus das wirkliche Haus Mariä.

Ich glaube, man wird wohl nie die wirkliche Entstehung dieser Legende aufdecken können. Von der Volksphantasie zu reden, ist zu allgemein,

und mit ihr kann man alles erklären. Schließlich ist es doch immer nur eine Einzelquelle, aus der solche Legenden fließen. Den Urheber zu entdecken, ist unmöglich. Auf einmal taucht sie auf, sie ist da, verbreitet sich rasch; sie gefällt gerade wegen des außerordentlichen Charakters der berichteten Tatsachen. Wie viele Wallfahrten verdanken nicht ihre Entstehung solchen Legenden? Die Ausschmückung erfolgte von selbst. Man vergesse nicht den Hang zum Wunderbaren, der nicht bloß im gläubigen Mittelalter der Volksseele eigen war, sondern sich noch heute feststellen läßt. Finden nicht Propheten und Visionäre immer Gläubige? Man denke an den Schippacher Fall, der in den Kriegsjahren viele süddeutsche Gemüter bewegte, an analoge Fälle, die sich in Frankreich und anderen Ländern zutrugen. Der Unterschied zwischen heute und jener weit zurückliegenden Epoche ist der, daß heute die kritische Kontrolle ganz anders gehandhabt wird, und daß auch eine pia fraus kein langes Leben hat. Wir sind nicht mehr alle so leichtgläubig, in den Ländern diesseits der Alpen schon gar nicht. Und bewußte oder unbewußte Täuschung kann sich nicht mehr so zähe durchringen. Eines typischen Falles von im Keime erstickter Legendenbildung war ich selber Zeuge. In einem reizenden Tale der Mittelvogesen steht an die Bergwand angelehnt eine kleine Waldkapelle. Ein buntbemaltes Madonnenbild schmückte den Altar. Wenn die Holzhacker zu ihrem mühseligen Tagwerk gingen, traten sie stets ein, um ein kurzes Gebet zu sprechen. Da begab es sich, daß der Pfarrherr des nahen Dörfleins die ganze Einwohnerschaft in größte Aufregung versetzt fand. Ein großes Wunder war geschehen! Ein stiller Beter in der Waldkapelle, der hinkende Dorfprophet, hatte mit eigenen Augen gesehen, wie die Madonna ihn traurig anblickte und blutige Tränen weinte. Sorgfältig wischte er die kostbaren Zähren mit einem Papierfetzen ab, um den Wunderbeweis fest zu besitzen. Und wie ein Lauffeuer ging die Kunde durch das Dorf und raste durch die anderen vielen Talgemeinden. Die frommen Beter nahten in Legion, große Ergriffenheit lag auf ihren wetterharten Gesichtern. Der Dorfwirt träumte schon von einem großen Hotel, und die Leute harrten all der Wunder, die sich ereignen sollten. Nur der Pfarrherr blieb kühl, ließ kurzerhand das Heiligtum schließen, trotz aller Proteste der erregten Menge, ließ sich auch durch den Indizienbeweis des krummen Propheten nicht beirren. Bald hatte er des Wunders Ursache entdeckt. Das Holzdach der Kapelle war undicht geworden, und einige Regentropfen hatten sich auf die bemalten Wangen der Madonna verirrt. Eine kurze stramme Predigt, und die Sache war erledigt. Was wäre aber geschehen, wenn ein übereifriger und leichtgläubiger Seelenhirte der Torheit des Dorfmystikers Folge gegeben hätte? Ist dieser Fall nicht typisch? Und wie viele Wunder- und Wallfahrtshistorien mögen ähnliche Wurzeln haben? Nur fehlte zur Zeit ihres Entstehens die besonnene kritische Kontrolle, und das Gewächs trieb üppige, blühende Ranken, in die sich, das sei nicht geleugnet, oft ein reizendes Stück Poesie einnistete.

Auch die Loretolegende ist ein solches Stück Poesie, das dem be-

weglichen Gemüt des Südländers besonders zusagen mochte. Von jeher rief es gern die Engel zu Hilfe für wunderbare Taten. Wunderbare Wanderungen von Heiligtümern und Wallfahrtsbildern sind keine Seltenheit; Chevalier zählt mehrere auf. Auch die Michaelsbasilika am Monte Gargano entstand durch ein Wunder und wurde vom Himmel selbst geweiht. Und haben wir nicht auch diesseits der Alpen die berühmte Engelweihe von Einsiedeln? Der Forscher Hüffer empfindet es selbst schmerzlich, daß er in mühsamer Arbeit ein poetisches Gebilde zerstört. Aber schließlich geht ihm die Wahrheit doch über Poesie. Er tröstet sich mit dem Gedanken, daß mit dem Falle des Verkündigungshauses der Gnadenort Loreto unversehrt bleibt, dem nur ein in später Zeit fälschlich erborgter Schmuckmantel genommen wird. Denn schon vorher ist Loreto die berühmteste Marienwallfahrt Italiens gewesen. Es sei hier noch daran erinnert, daß in der Nacht vom 22. auf 23. Februar 1921 ein Brand das Innere der Santa Casa auf das schwerste beschädigte und, wie mir zuverlässig aus Rom mitgeteilt wurde, das berühmte Gnadenbild ganz vernichtete.

Das innerste Wesen des Katholizismus, das sei für Außenstehende betont, wird durch Dinge wie die Loretolegende nicht berührt, mit dem unerschütterlichen Grundstock der Glaubenswahrheiten haben sie nichts zu tun, selbst wenn man uns entgegenhält, daß die höchsten kirchlichen Organe dem historischen Irrtum in vielen Kundgebungen Vorschub geleistet haben. Auch zu dieser Frage hat Hüffer zutreffende Ausführungen. Ulysse Chevalier findet am Schlusse seines Loretobuches männliche und würdige Worte für diejenigen, die gleich nach Ketzereien fahnden, wenn an liebgewonnenen, aber auf schwankendem Grunde ruhenden Überlieferungen gerüttelt wird. Für Unechtes, Unwahres kann im Dienste der Religion das Prinzip der Verjährung keine Gültigkeit haben. Das Wort des mittelalterlichen Kirchenschriftstellers Guibert von Nogent gilt heute noch mehr als dazumal: Qui Ecclesiae falsa tribuit, ipsam dedecore afficit.

Die Bedenken, daß auf die breiten gläubigen Volkskreise derartige Resultate der historischen Kritik von verhängnisvollem Einfluß sein können, dürfen vor der Erforschung der Wahrheit nicht abhalten. Gewiß, sie bestehen. Aber es gibt doch einen Weg, sie zu überwinden, um der erkannten Wahrheit langsam eine Gasse zu bahnen. P. Grisar, der diese Bedenken würdigt, deutet ihn an: ‚Es würde beispielsweise durchaus ungeziemend sein, wollte man von der Kanzel herab dem Volke im Tone vornehmer Überlegenheit oder gar mit Spott verkünden, daß die Casa Santa di Loreto nun doch nicht von den Engeln aus Nazareth dorthin übertragen worden sei. Reverentia debetur puero: ein schönes Wort, das auch hier seine volle Geltung hat. Also Vorsicht, Schonung und stufenweises Vorgehen. Man spreche zunächst zu engeren Kreisen, denen reifes Verständnis beiwohnt, und lasse so die Wahrheit allmählich in weitere Schichten durchsickern.'*

* Akten des 5. Internationalen Kongresses katholischer Gelehrter. München 1901, S. 140.

Grillparzer als Bittsteller
Von Richard von Schaukal

Dem Amalthea-Verlag (Zürich, Leipzig, Wien) danken wir eine kostbare Veröffentlichung. Zu Grillparzers 50. Todestage ist ‚ein Aktenfaszikel' erschienen, das außer einer schönen Wiedergabe von Kriehubers Bildnislithographie (von 1841) 14 getreu faksimilierte Eingaben des Dichters an die ihm vorgesetzten Behörden und andere Stellen, auch die allerhöchste, enthält. Dr. Rudolf Payer zum Thurn hat sie mit Kenntnis und Sicherheit zusammengestellt und mit einer trefflichen Einführung sowie einem ausführlichen Verzeichnis versehen, das historische und bibliographische Erläuterungen beibringt. Das eigenartige Werk ist von der Gesellschaft für Graphische Industrie in Wien in 300 numerierten Exemplaren auf das sorgfältigste hergestellt, die Umrahmung des Mappenumschlags ist einem gleichzeitigen Faszikeldeckel des Hofkammer-Archivs entnommen.

Fünfundvierzig Jahre, 1811 bis 1856, umfaßt die Mappe, deren Inhalt seit 1892 (Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft, 2. Jahrgg.) zwar veröffentlicht, aber kaum zur Genüge bekannt sein dürfte. Die steifen Schriftzüge des zwanzigjährigen Bewerbers ‚um Verleihung einer unentgeltlichen Konzepts-Praktikantenstelle bei der k. k. Hofbibliothek' stechen befremdlich von den gewandten der folgenden Stücke ab; allmählich drängt sich deren flüchtiger Schwung, eine anmutige leichte Hand, in einen engern Rahmen, und das Pensionsgesuch des fünfundsechzigjährigen Staatsdieners an Kaiser Franz Joseph I. setzt schwankende Buchstaben unter ein kurzsichtiges Auge.

Mit seltsamen Gefühlen, in wehmütiger Bitterkeit legt der Nachfahr diese Dokumente aus der Hand. Sie wirken in ihrer Leben vortäuschenden Gestalt allzu eindringlich auf die Vorstellung des Österreichers. Wer gar wie ich, Dichter und Beamter, ihren letzten Sinn aus eigener Erfahrung zu erfassen fähig ist, den überkommt es mit grausamer Ironie. Das alte Österreich, das wir Getreuen im Chaos des neuen beklagen, ist tot, aber der Schatten seines Denkmals noch ist mächtig, und ein Los wie das des Dichters der ‚Sappho' und der ‚Jüdin', dem als Archivdirektor im Finanzministerium der Kaiser ‚aus Anlaß der von ihm angesuchten Versetzung in den Ruhestand in Anerkennung seiner langjährigen und treuen Dienstleistung und insbesondere der als Schriftsteller erworbenen Verdienste taxfrei den Titel eines Hofrathes' verleiht, ist so typisch für eine Wirklichkeit des Unwirklichen, die als Atmosphäre unverrückt bis zum letzten Augenblick um uns und in uns feststand, daß es reizend scheint, die durchsichtige Glocke mit vorsichtiger Hand vom ehrwürdigen Gestelle zu heben.

Wir haben seit dem Tode Leopolds II. unter dieser Glocke der Hofluft gelebt. Maria Theresia hat den Beamtenstaat Österreich gegründet, unter Kaiser Franz ist er zum Polizeistaat abgemagert (was nicht hinderte, daß seine Geselligkeit auf das gefälligste blühte). Dann kam die liberale Re-

volution von 1848, eine von der lebensfremden Doktrin ‚allgemeiner Ideen' entzündete Papierflamme, die von der kurzatmigen Reaktion der Staatsallmacht abgelöst ward, endlich, nach dem unheilbaren Schlag von 1866, verflacht und versandet ein von Kurpfuschern verschriebener künstlicher ‚Konstitutionalismus' in den Uferkämpfen der nationalen Parteien um die Verwaltung; an die Stelle des überlebten Zentralismus tritt der krankhafte Zustand, in dem ein politisch zerklüftetes ‚Parlament' den Knochenbau des alten Beamtenstaates allgemach zerstört, den österreichischen Staatsdiener ersetzt der vom ‚Abgeordneten', seinem Willen, seiner Laune abhängige Schädling, der als ‚Wähler' endigt. Dieser Entwicklungsgang zur Erweichung des Staatsgefüges ist dem Historiker deutlich, dem Psychologen verständlich; wer ihn aber als fühlender Gefangener einer Richtung, gegen die er sich mit liebendem Haß auflehnte, erlebt hat, den schmerzt die Erinnerung an Unwiderbringliches. Grillparzer, der Staatsdiener, Grillparzer, der Österreicher, Grillparzer, der Dichter, das ist der Menschengestalter, hat diese Gefühle des Gefangenen zu einer Zeit empfunden und mit der ihm eigenen Bitterkeit in sich, vielmehr ihren Ausdruck in seinem Schreibtisch verschlossen, als das ‚Staatsschiff', auf dessen Ruderbank er saß, seine Wimpel noch in ‚Großmachtstellung' den Winden der Zeit preisgab. Der Nachfahr, der als Staatsdiener, Österreicher und Dichter, die modernisierte Maschine bedienen half, erlebt, auf den Spuren seines Vorgängers wandelnd, ein Enterbter, das Schicksal jenes düster Schweigenden wie ein Symbol.

Niemals hat es die Welt dem Genius leicht gemacht, sich zu entfalten. Schwingen erregen den Unmut der Fußgänger. Aber diese Verbindung von Beamten und Dichter ist in allen ihren notwendigen Begleitumständen etwas so unnachahmlich Österreichisches, daß trotz Kleist, Hoffmann, Immermann, Storm und Keller die Literaturgeschichte immer wieder auf den Fall Grillparzer als auf das Schulbeispiel sich gewiesen sieht für einen Kampf des Individuums — Subjekt hieß der ‚kleine' Beamte im ‚Vormärz' — mit der allmächtigen Schablone, wie ihn entnervender, verstümmelnder, verzehrender keiner der noch so tragisch endenden Großen unter dem Pöbel des ‚Umstands' gekämpft hat.

Die ‚gehorsamste Bitte', die der nach dem Tode des Vaters von Hofmeistergnadenbrot sein Dasein fristende Franz Seraphin Grillparzer ‚Sr. des hochgebohrnen Herrn, Herrn des Heiligen Römischen Reichs Fürsten zu Trautmansdorf-Weinsberg k. k. Geheimen Rats und Kämmerers . . . dann Staats- und Konferenzministers und ersten Obersthofmeisters Durchlaucht' ‚untertänigst zu Füßen zu legen' wagt, schließt mit der Versicherung — das heißt der ‚untertänigst gehorsamste Franz Seraphin Grillparzer' glaubt versichern zu können, sein ‚eifrigstes Bestreben' würde ‚dahin gehen', ‚durch unablässige Verwendung und Diensteifer zu beweisen, daß Eure Durchlaucht Ihre Gnade an keinen Unwürdigen verschwendet haben'. Und so gelangt, nachdem er seine Bitte innerhalb zwei Jahren noch zweimal hat wiederholen müssen, der ‚unentgeltliche Practicant' ohne ‚Exspeckanzen auf eine wirkliche

Bedienstung noch einigen Anspruch auf einen Gehalt, ein Adjutum oder auf Emolumente' endlich in die Tretmühle, der er volle dreiundvierzig Jahre, ein ebenso gewissenhafter wie resignierter Knecht, angehören sollte. Nur manchmal regt sich in dem dumpfen Beamten der selbstbewußte und verachtende Mensch, hin und wieder in diesem einförmigen äußeren Dasein — wir wissen aus den grauenhaften Tagebüchern des Selbstpeinigers, welche Hölle in ihm flackerte und seine Seele langsam fraß — hat der gehorsamste Beamte einen Wunsch an seine vorgesetzte Stelle: einen Urlaub, eine Veränderung der Dienstbestimmung. Und da gestattet sich der Geduckte mitunter eine Sprache, die, so sehr sie sich seiner Überzeugung nach dem vertrauten Rahmen des Amtsstiles fügen mochte, auf die mehr oder weniger gleichgültigen oder gar mißgünstigen unmittelbaren Empfänger dieser den Dienstweg wandelnden Eingaben wohl einen ungewöhnlichen Eindruck hat machen müssen. Am auffallendsten tritt die Wirkung dieses Eindrucks in dem an die Studienhofkommission gerichteten Gesuche des dreiundvierzigjährigen ‚Archivdirektors der k. k. Allg. Hofkammer' ‚um Verleihung der durch den Tod des Regierungsrathes Wilhelm Riedler erledigte (sic!) Stelle eines Vorstehers der Wiener Universitätsbibliothek' zutage. Wo der Bewerber seine Sprachkenntnisse (griechisch, lateinisch, französisch, italienisch, englisch, spanisch) aufzählt und hinzufügt, daß er sie ‚in einer Ausdehnung' besitze, ‚wie sie wahrscheinlich keiner meiner Mitbewerber wird aufweisen können', hat der Referent der n. ö. Landesregierung ein empörtes Rufzeichen an den Rand gesetzt. Und zwei stürmische Rufzeichen gar verzieren die Stelle, wo der Dichter des ‚Goldenen Vließes' und des ‚Ottokar' sich als ‚derselbe bekennt, der durch seine dramatischen Arbeiten die Aufmerksamkeit Deutschlands, ja, wenn den Übersetzungen in alle europäischen Sprachen zu trauen ist, wohl auch eines größern Publikums auf sich gezogen hat.' Daß ihn der ‚Zufall in die Beamtenkarriere geworfen' habe, hebt der entrüstete Kollege durch einen dicken Rötelstrich unter dem wohl als beleidigend für den Stand empfundenen Worte hervor, und jede weitere Regung des Selbstbewußtseins wird dem ‚Verfasser der Sappho und Medea' als offenbare Überheblichkeit angekreidet, der freilich den Mut oder Übermut hat, schriftlich zu ‚glauben', sofern es auf die ‚inneren Erfordernisse eines Bibliothekars' ankomme, wenn er sich ‚nach allen Seiten umsehe', ‚niemanden den Rang über mir einräumen zu müssen'. ‚Österreich', wie gerade der ehrlichste und innigste Österreicher dieses vieldeutige Wort auszusprechen pflegte, hat sich in den Randverzierungen dieses Schriftstücks, das Grillparzer erst vier Jahre später abschlägig beschieden zurückerhielt, ein Denkmal gesetzt, dessen Sockel die grimassierenden Fratzen der ‚Vorgesetzten', ein Feston der Unaufhörlichkeit, umschlingen. Ich erinnere mich mit selbstbeschädigendem Vergnügen eines Vorgesetzten, der mich mit seiner Tischglocke in sein hermetisch verschlossenes Gemach berief, um mir über die Schulter weg, ein Zeitungsblatt in der Hand, seinen unmaßgeblichen Beifall über ein Gedicht zu bekunden, das meinen Namen trug; es geschah

nicht ohne vergleichende Mißbilligung minder ansprechender Schöpfungen. Freilich, die Szene, wie Heinrich von Kleist sich vom General von Köckeritz, dem Generaladjutanten des Königs, in Charlottenburg, vorwerfen lassen muß, daß er „Versche gemacht' hätte, ist ein krasses Stück, aber Kleist hatte sich dem König, der ihm, dem Junker aus urmärkischem Geschlecht, immer wieder Beweise seiner Gnade zuteil werden ließ, aus St. Omer, wie er selbst bekennt, mit unverkennbaren Zeichen einer Gemütskrankheit, peinlich wieder ins Gedächtnis gedrängt, und es lag immerhin ein Anlaß vor, daß ihm der Personaladjutant den Reflex der Allerhöchsten Mißstimmung empfinden ließ. In Österreich jedoch war es das ‚System', das sich in Unantastbarkeit seiner Unverfrorenheit gefiel, und wer als Pegasus in diesem Joche steckte, das bloß Frivolität mit Grazie zu tragen verstand, mußte stündlich des Grillparzer-Schicksals gewärtig sein, während der servile Skribent nebenan wohl gar eine Lorbeerzubuße ‚ex offo' angewiesen erhielt. Und es gab zudem ein Noli-me-tangere, das in die landesübliche Ungebundenheit und Schlamperei (die hinwiederum gerade einen Reiz der genialen Symphonie Österreich ausmachte) hineinhing wie das Schwert des Damokles: die Majestät des Erzhauses, die man unbedachterweise — und wie unbedacht war man stets und überall! — zu verletzen Gefahr lief. Denn weitverzweigt und keineswegs unnahbar, nichts weniger als zurückhaltend war der verletzliche Körper. Was aber selbst dem loyalsten Untertan geschehen konnte, das zeigt — abgesehen von dem berühmten Fall des Gedichtes ‚Die Ruinen des Campo vaccino in Rom', dem unbefangene Betrachtung mehr als den Schein der berechtigten Beanstandung wird zubilligen müssen, abgesehen ferner von dem durch Beamtenfeigheit und -dummheit verschuldeten peinlichen Zensurabenteuer, das ‚König Ottokars Glück und Ende' zu bestehen gehabt hat — der in dem erlesenen ‚Aktenfaszikel' zur Schau gelegte, ganz einzig dastehende Wunsch des Kaisers Franz (März 1828), ‚der alleinige Besitzer' des Trauerspiels ‚Ein treuer Diener seines Herrn' zu sein, und Grillparzers gezwungene Bemühung, ihm ohne schwere Schädigung gerecht zu werden. Hier wölbt sich die Glasglocke der Hofluft bereits als das unentrinnbare ‚Krystall' um den nach Lebensatem ringenden Dichter. Es gewährt einen kaum Genuß zu nennenden Eindruck, die ‚Sensation' dieser im 19. Jahrhundert nur in Österreich wahrscheinlichen Unwahrscheinlichkeit sich zu vergegenwärtigen: Ein Kaiser, der aus nicht recht erfindlichen Gründen, augenscheinlich auf Ohrenbläserei hin, persönlich, wenn auch durch Vermittlung des Oberstkämmerers, an den bedeutendsten seiner Untertanen die Zumutung stellt, ihm, wie er sich kaum verhehlte, zu seiner Vernichtung ein bejubeltes Werk abzukaufen. Überaus fein, ja schlau ist die Art, wie sich Grillparzer der ihn empörenden Falle entzieht; er ließ, sich förmlich fügend, die Möglichkeit, die Wahrscheinlichkeit offen, daß die Maßregel unwirksam bleiben möchte, da bereits unfaßbare Hände Abschriften des Manuskriptes besitzen dürften. — Der Ausklang der sprechenden Sammlung ist, wie bereits erwähnt, Grillparzers Bitte um Übernahme in den Ruhestand, das heißt, da solche

Ansuchen nur unter besonderen Umständen an die Allerhöchste Stelle zu richten waren, sein Majestätsgesuch um Einrechnung seiner Personalzulage von 300 fl in den als Pension zu gewährenden Betrag. Den Unterschied der ebenso pflichtbewußten wie aufmerksamen Persönlichkeit Kaiser Franz Josephs I., eines von keinem seiner Untergebenen erreichten Musters für unermüdliche und rasche Erledigung der ihm obliegenden Geschäfte, gegenüber der engherzig-autokratischen seines ‚patriarchalischen' Vorgängers zeigt die bereits am dritten Tage nach der Überreichung des Gesuchs ihm zugebilligte ‚Große Signatur', der schwerwiegende Zettel mit dem Handzeichen des Monarchen, das den zuständigen Minister zur Erstattung des Vortrages verpflichtete. Karl Freiherr von Bruck hat den Entwurf der ‚Allerhöchsten Resolution' gefertigt, die Franz Grillparzer außer Quartiergeld und Personalzulage im Gesamtbetrage von 600 fl. als Pensionszulage mit dem Titel eines Hofrats aus dem Gefängnis seines vertrockneten Lebens entließ. (Zum 70. Geburtstag hat er das Großkreuz des Franz Josephsordens erhalten, eine für einen ‚titulierten Hofrat' ungewöhnliche Auszeichnung . . .)

Immer wieder muß ich mich eines Ausspruchs des alten Ferdinand von Saar erinnern, der, da ich, damals als Bezirkskommissär in Mährisch-Weißkirchen mich um die ersehnte Einberufung in das — mir bis zum letzten Augenblick meiner Beamtenlaufbahn von seinen großzügigen Leitern verwehrte — Unterrichtsministerium bewerbend, auch seinen, des beziehungsreichen literarischen Gönners, Einfluß in Anspruch nahm, mir auf seine schrill ‚raunzende' Weise aufmeckernd zurief: ‚Aber haben's es denn gar so eilig? Sie werden ja auch noch einmal Hofrat werden!' Das alte Österreich ist tot, aber seine Hofräte sind uns erhalten geblieben. Nur kleidet sie der unzuständige Titel nicht mehr wie den Hofrat von Gentz, den Hofrat Grillparzer, den Hofrat Burckhardt und den, den ihr Antipode, der Österreicher Karl Kraus (Österreichs wahre geistige Einwohner sind Antipoden, die sich, einander verstehend, das Gegengewicht halten), mit trefflichem Spott den ‚letzten Ritter' genannt hat.

Kritik

Schlözer in Petersburg
Von Anton L. Mayer-Pfannholz

Zwischen den ‚Jugendbriefen' des ausgezeichneten Diplomaten und feinen Stilisten Kurd Schlözer und seinen farbenreichen ‚Römischen Briefen' liegen die ‚Petersburger Briefe' (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1921). In den ‚Jugendbriefen' das freudige Erwachen und fast noch naive Weiterwachsen der Eindrucksfähigkeit, in Rom die spielende Leichtigkeit im Erfassen und Verarbeiten tausendfacher bunter Impressionen: in Petersburg aber, wo er 1857—1861 seinen ersten Diplomatenposten bei der preußischen Gesandtschaft innehatte, der erste Schritt der Begabung in die Welt, das Bewußtwerden der schlummernden Potenzen. Von Zeile zu Zeile spüren wir, wie der Blick sich weitet, und der Geist klarer, das Ziel sicherer, die Hand fester wird. Am Anfang möchte es scheinen, als ob die Fülle der neuen Eindrücke im nordischen Paradies verwirrend wirkte: ein wenig Kleinlichkeit und jugendliche Schwatzhaftigkeit bei an sich nichtigen Dingen und Vorfällen, aber dann mit steigender Arbeit und Verantwortung auch eine ganz wundersame Steigerung des kritischen Vermögens, der Menschenkenntnis, der Selbstwertung, der sachlichen Beobachtung. Mit unentwegter Konsequenz gestaltet sich aus den verschwimmenden Grenzen von Wissensstoff, sinnlichen Wahrnehmungen und verschiedenformigen geistigen Interessen der vielgehaltige, aber doch fest umrissene Kosmos der wahrhaft weltmännischen Bildung. Was früher einmal der auch bei Schlözer des öfteren auftretende Russe Peter v. Meyendorff in seinen ‚Porträts' politischer Persönlichkeiten (1833) über den Publizisten der hl. Allianz, den Hofrat Friedrich von Gentz, schrieb: ‚Er besaß europäische Kultur, auf gründliche deutsche Bildung gepfropft, und hatte mit so viel geistvollen Menschen gelebt, daß ihm dieses Leben, voll von interessanten Begegnungen, sowie seine Belesenheit und Geschäftserfahrung für seine Konversation reichen Stoff lieferten' — das gilt, wörtlich gefaßt, auch von der Person des jungen Hanseaten in preußischen Diensten: aber der Sinn, der hinter den nackten Worten liegt, müßte bei Schlözer viel tiefer und reiner verstanden werden; was bei dem zwar agilen, aber doch geschäftig-eitlen Wiener Publizisten der Restaurationszeit gedankliche Reflexion ist, das ist beim Sohn des expansiven liberalen Nationalismus innerstes künstlerisches Bedürfnis. Die Konversation gehört zu seinem Leben, wie — goethisch gesprochen — auf das Einatmen notwendig das Ausatmen folgt.

Und dazu hat der junge Diplomat das Glück, gerade zu einer Zeit nach Petersburg zu kommen, da sich Rußland wieder einmal anschickte, neue Strahlen des Abendlandes in seine östliche Dämmerung aufzunehmen, wie es zum erstenmal unter Peter d. Gr., dann unter Katharina, zuletzt nach dem japanischen Krieg versucht worden war; es waren die ersten Jahre Alexanders II., des Reformjaren. Der junge Schlözer fühlt mit empfänglichen Nerven, um welche Riesenprobleme das russische Reich des ersten Alexander und des Imperialisten Nikolaus I. ringt; er weiß die Geschehnisse symbolisch und providentiell umzudeuten. Ein lächelnder Sarkasmus trifft — feiner vielleicht wie der grobkörnige Gogols — die Stickluft des moskowitischen Beamtentums wie die intrigante Rück-

ständigkeit des liberal tuenden Großfürstentums; er sieht die große Kluft gähnen zwischen den freiheitlichen Idolen, denen der Zarbefreier zum Durchbruch verhelfen will, und der kindlichen Barbarei des russischen Volkes, das mit der Freiheit noch nichts anzufangen weiß; mit scharfem Ohr hört er den Lärm und den Wirrwarr kommen, der aus der Bauernemanzipation — einer halben Maßregel mit halben Mitteln — kommen muß. Man wagt es nicht, den kaiserlichen Freiheitsukas während des Karnevals zu verkünden, weil da die Bauern zu viel Schnaps getrunken haben; als dann nach schweren Beratungen und heftigen Kontroversen zwischen gemäßigter und radikaler Richtung der Ukas doch verkündet ist, sind die Emanzipierten unzufrieden, weigern sich zu unterschreiben und zu arbeiten, und in einem Gouvernement werden sie mit den alten Knutenhieben zur Anerkennung der neuen Freiheit gezwungen; Schlözer sagt es — nur mit anderen Worten (S. 185), — daß er aus überstürzten Reformen gerade auf einem Boden wie Rußland bolschewistische Ideen aufleuchten sieht. Er verfolgt die damals mit geschäftigem Eifer betriebene Finanzierung des russischen Eisenbahnausbaues und das heimliche Duell zwischen dem Bankier Baron Stieglitz und dem boshaften Innenminister Tscheffkine, der es durchsetzt, daß die russischen Bahnen breitere Spuren bekämen, um einen Unterschied gegenüber dem Westen aufzustellen. Er lebt die Anfänge des letzten Polenaufstandes mit und die dänisch-holsteinische Frage und die Kämpfe des ‚zivilisierenden' Rußland gegen die kaukasischen Bergvölker bis zur Kapitulation Schamyls vor Barjatinski; er spricht von der Ausbreitung des Panslawismus und der Zurückdrängung des deutschen Einflusses, namentlich seit dem Tod der Witwe Nikolaus' I. Und was für ihn das Höchste ist: er lebt unter Menschen mit den seltsamsten Charakteren, und es wird ihm zur leidenschaftlichen Lust, mit seiner Seele in den ihrigen zu lesen, sie zu studieren. Menschen begegneten dem Historiker, deren Namen oder Personen auf eine große Vergangenheit zurückweisen, Panin, Menschikoff, Rasumowsky, Orloff — die Orloffs hatten die Palastrevolution von 1762 entzündet, Alexej Orloff 1825 den Dekabristenaufstand niedergeworfen —, Fürst Nesselrode, der unter Nikolaus I. Staatskanzler gewesen war und dessen persönliche Erinnerungen in die napoleonische Zeit zurückreichten. Und andere Namen tauchen auf, die in die Zukunft deuten: Gortschakoff, Schuwaloff, Alexander Herzen, Bakunin. Historischer Absolutismus und soziale Revolution, in den Tagen des Zarbefreiers stoßen sie mit ihren äußersten Enden und Anfängen aneinander.

Der größte Zukunftsträger, der in Petersburg in den Gesichtskreis Kurd Schlözers trat, war sein Chef, der im Schicksalsjahr Italiens 1859 von Frankfurt her an Karl Werthers Stelle preußischer Gesandter an der Newa wurde: Otto Bismarck. Psychologisch und menschlich das ergreifendste Kapitel des Briefbuchs: der Zusammenstoß zweier Vollnaturen. Jeder verlangt von dem anderen Anerkennung ohne gesellschaftlichen Kompromiß, weil jeder sich bewußt ist, daß der andere ein Ganzer ist, und jeder von dem Gegenüber als Ganzer genommen werden will. Bismarck, der ‚Pascha', der ‚große Hüne', der ‚Revolutionär', der ‚vulkanische Geist', steht gegen den elastischen, zähnervigen Schlözer: beide über die Politik ihrer Tage, die lethargische, muffige Kabinettsatmosphäre hinausgewachsen. Sie wollen beide Neues, Besseres, und sie haben beide das Zeug dazu: Bismarck die Wucht seines Willens und die düstere Schwere seiner Gedanken, Schlözer die außerordentliche Spannkraft des Geistes und den unerschütterlichen Mut zur Wahrheit. So leben und kämpfen sie eine Zeitlang gegeneinander um das Recht ihrer Persönlichkeit — ein Hebbel hätte

das Problem in der Dichtung nicht klarer fassen können. Die Abneigung steigert sich bis zum Haß: ‚Holl di stief!‘ ‚Ich will durch alles durch. Nur nicht einen Zoll nachgeben!‘ ‚Lieber ungemütlich, als sich unterkriegen lassen!‘ ‚Alle fürchten ihn, nur ich nicht.‘ Und einmal (S. 131) schreibt er nach Lübeck: ‚Und wenn ich mir auch der überragenden geistigen Kraft dieses Mannes vollständig bewußt bin und mir eine Stimme im Innersten sagt: „Es ist etwas in ihm, was ich Herr nennen möchte“ — ich will diese Stimme nicht hören.‘ Er hat sie doch gehört, ja, er hat früher als ein anderer das neuartige, drängende, ‚höllische‘, Unbedingtheiten fordernde geschichtliche Element in seinem persönlichen Gegner erkannt und geschätzt. Und aus dieser Hochschätzung des Genius wurde um so leichter eine freundschaftliche Annäherung, als auch der Starke schon mittlerweile die Treue und Männlichkeit des schwierigen Untergebenen lieben gelernt hatte. Die Petersburger Briefe klingen damit aus, daß jeder die Zukunftsbedeutung des andern sah und freudig anerkannte. Wohl war Kurd v. Schlözer auch während des Verfassungsstreites noch Gegner des Gewaltmenschen, aber welch himmelweiter Unterschied zwischen seiner geschmeidigen Polemik und der bornierten Gehässigkeit eines Gustav Freytag, der Bismarck einen wahnsinnigen Schurken nennt! In späteren Jahren ist Schlözer der treueste Freund des Kanzlers gewesen. Seine Elastizität muß nach dem Kulturkampf da wieder aufbauen, wo Bismarcks Gewalt so manches zerschlagen. 1890 stürzt Bismarck, 1892 wird Schlözer in kränkender Form entlassen, weil er seinem Freund über den Sturz hinaus treu geblieben war. Unter dem Eindruck dieser Tragik erscheinen die Petersburger Briefe von 1859, menschlich schon ein interessantes Dokument, auch noch im verklärten Reiz einer sittlichen Idee.

Neue Romane* / Von Franz Herwig

In Hans von Hammersteins erstem Buch, ‚Roland und Rottraut‘, gab es eine liederliche Rotte hand- und trinkfester Gesellen, verkommen und verloren, aber voller Blut und abenteuerlichem Humor, die dem geschulten Leser sofort verriet, daß sich in ihr die beste und eigentliche Kraft des Verfassers entladen hatte. Von diesem Wesen blitzte es auch in dem Roman ‚Februar‘ übermütig auf, und in Hammersteins letztem Buch, ‚Ritter, Tod und Teufel‘ scheint es in einer vorläufig abschließenden Vollendung sich zu äußern. Dieser Roman ist ein außerordentlich kräftiges und lebendiges Buch, angefüllt mit allen deutschen Tugenden und Untugenden: Mannhaftigkeit, Glauben, Ritterlichkeit, Lust am Kampf, Trinken, Lieben, Streitsucht, Landfahren und Schwärmerei, wobei es jedem Leser überlassen sei, auf die einzelnen Eigenschaften die Prädikate Tugend oder Untugend anzuwenden. Sicher ist, daß alles zusammen den deutschen Menschen ergibt, und so sicher man an diesem Menschen (nach guter deutscher Art) herumnörgeln wird: er ist nun einmal so, war immer der *gleiche* und ist auch heute noch nicht anders, sofern er eben ein rechter Kerl ist. Nur schade: dem katholischen Volk wird man diesen aus gutem deutschen und

* Hans von Hammerstein, ‚Ritter, Tod und Teufel‘. (Amelang, Leipzig.) Juliana von Stockhausen, ‚Die Lichterstadt‘. (Kösel & Pustet, Kempten und München.) Ilse von Stach, ‚Weh dem der keine Heimat hat‘. (Ebenda.) Gustav Frenssen, Der Pastor von Poggsee‘. (G. Grote. Berlin.) Ernst Zahn. ‚Jonas Truttmann‘. (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart.) Heinrich Luhmann, ‚Waldbdoktor Willibald‘. (Gersbach, Hannover.)

katholischem Empfinden geborenen Roman nicht vorzusetzen wagen, denn es sind zwei oder drei Verschen darin, die die Note derb-unanständig verdienen, und überdies liebt sich ein zigeunerisches Pärchen durchaus unmoralgemäß. Wegen dieser dunklen Punkte und Pünktchen wird leider der Roman in keiner Borromäusbibliothek Aufnahme finden. Daß unser vielgepriesener gotischer Vorfahre auf dem Gipfel seiner Kraft nicht nur Dome baute, Mysterienspiele dichtete und eine köstliche Volksdichtung schuf, sondern auch zugleich — wie jeder kräftige und gesunde Mensch — sich zuweilen in Derbheit überschlug, das vergißt man, Derbheit und Lüsternheit vermag man nicht mehr zu unterscheiden. Das ist ausnehmend schade, wird sich aber ändern, sobald eine neue jugendliche Welle religiösen und völkischen Empfindens wie zur Zeit der Gotik und des Barocks unser katholisches Volk gründlich ergreift.

Das Hammersteinsche Buch ist kein Roman im herkömmlichen Stil. Der Verfasser hat es ‚Ein Bilderbuch aus dem 16. Jahrhundert' genannt. Kern ist eine chronikalisch aufbewahrte Fehde des Ritters Mangold von Eberstein; aber dieser Kern erblüht in einem mächtigen Baum, und von allen seinen Zweigen, vieltönig und immer verschieden, klingt das eine Lied vom deutschen Wesen. Keine Lebensäußerung der Zeit fehlt oder wird fehlen, da dem Buche noch ein zweites folgen soll, das die Geschichte der Fehde und der Umwelt weiterführt. Da es sich um die Zeit der beginnenden Glaubensspaltung handelt, so war es für den Verfasser natürlich unerläßlich, auch die religiösen Strömmungen zu berücksichtigen. Sie gipfeln in Hutten und einem namenlosen Franziskaner. Ulrich von Hutten ist Gott sei Dank bei Hammerstein nicht der verbrecherische Schurke, als der er in katholischen Darstellungen so oft erscheint, sondern ein idealischer Phantast, durchaus von reinstem Wollen erfüllt: Deutscher, freilich von krankem Blut, eigentlich eine tragische Figur. Der Franziskaner tritt erst zum Schluß der Erzählung bei Gelegenheit einer Weihnachtspredigt in Nürnberg auf, und diese Predigt mit ihrem eindringlichen: ‚Fang' die Reformation bei dir selber an, Maulheld!' — ist wohl das Schönste an diesem Werke, zugleich auch ein gültiges Zeugnis für des Verfassers Standpunkt.

Indessen ist auch manches an ‚Ritter, Tod und Teufel' auszusetzen. Besonders die kulturhistorische Liebhaberei, die sich nicht in Dichtung umsetzt, die langen Gespräche in Rotwelsch, die eine Übersetzung nach sich schleppen müssen, da sonst kein Mensch sie versteht. Andeutung und leichte Färbung hätte genügt, wäre mehr gewesen. Bei Gelegenheit der Beschreibung der Burg Mangolds wird ein baugeschichtlicher Exkurs gegeben, in dem der Leser hilflos herumirrt und sich schließlich überhaupt keine Vorstellung von der Burg machen kann. Erstickt dem Leser sein bißchen Phantasie nicht ganz und gar! Gebt ihm zwei, drei kleine richtunggebende Stöße, und er wird selber das gewünschte Ziel finden! Solcher undichterischer Stellen gibt es in Hammersteins Buch verschiedene, die eigentlich in den Zettelkasten gehören. Übel geraten ist die Figur Fausts. Das ist der orientalische Doktor Steiner, aber nicht der deutsche Doktor Faust.

Eine wenig spätere Zeit hat Juliane von Stockhausen zum Hintergrund ihres Romans ‚Die Lichterstadt' genommen. Man vergleicht unwillkürlich diese beiden Bücher miteinander und findet, daß es doch eine andere Sache ist, wenn ein Mann schreibt, der sich manchen Wind hat um die Ohren wehen lassen, auch den des Krieges, als wenn ein junges Mädchen den Dingen von außen mit Inbrunst und Begeisterung beikommen will. Im einen Fall die Sicherheit, im anderen das Schwanken. Die Stockhausen hat vielleicht sogar

mehr technische Begabung und Leichtigkeit als Hammerstein, aber derlei ist nie das Entscheidende, es muß von einer starken, auch wirklichen Erlebnisfülle getragen sein. Die Verfasserin der ‚Lichterstadt' ersetzt das tatsächliche Erleben durch das Erleben in der Vorstellung. Es kommt dabei zweifellos etwas sehr Reizvolles heraus, denn der Geist kommandiert die Wirklichkeit, schaltet mit ihr selbstherrlich, wirft sie um, zerschlägt sie, baut sie gesteigert neu, kurz: die neue Welt sieht genial aus, besticht durchaus, aber sie hält nicht; von ihr zum Herzen des Empfangenden geht kein warmer Blutstrom, sie ist mehr Schaum anstatt Wesen. In dem Roman der Stockhausen ist entweder Lärm und Pathos oder Sentimentalität, auf jeden Fall aber ein betontes Gehobensein der Gefühle; niemals die ruhige Sicherheit der Pfeile, die ins Herz treffen. Man hat dieses Wesen schon einmal bei der Handel-Mazzetti erlebt, ähnlich auch bei Nanny Lambrecht, die beide immerhin noch mehr Dichtfähigkeit mitbrachten als Juliane von Stockhausen. Der immensen Kraft der Österreicherin gelang es, ein paar echte Bücher zu bewegen und sie zu einzigartigen Kunstwerken zu machen. Schließlich aber versagte sich der Leib dem peitschenden Geiste, die eigentliche und letzte Entwicklung bleibt aus. Bei der Lambrecht etwas Ähnliches, nur daß sie den Ausweg in den Unterhaltungsroman des gehetzten Tempos fand. Zwischen diese Scylla und Charybdis segelt nun unsere Dichterin ahnungslos hinein. Kommt sie hindurch oder scheitert sie dort oder hier? Es ist Pflicht, auf diese Gefahren hinzuweisen, denn unter Umständen kann dieser Hinweis rettend sein. Sie hat die Fähigkeiten, die zu einer gewissen Meisterschaft erforderlich sind. Für sie aber ist es doppelt schwer, sie recht zu gebrauchen, da sie jung und Frau ist. Vermöge beider Eigenschaften neigt sie doppelt zur Übertreibung. Man muß abwarten, ob sie sich recht erkennt.

Nachdem dieses Grundsätzliche gesagt ist, soll gern zugestanden werden, daß ihre Schilderungskraft (also die Fähigkeit der Beherrschung eines bestimmten Instruments) in diesem Roman sich zuweilen erstaunlich zeigt. Bestünde Dichten im Schildern (in einer begrenzten technischen Fähigkeit), so brauchte man um die Verfasserin nicht bange zu sein. Die Schlacht von Pavia macht ihr so leicht niemand nach. Sehr glücklich trifft sie auch häufig den Ton der Zeit, und an der Kenntnis geschichtlicher Einzelheiten merkt man den erbitterten Fleiß des Studiums. Denn sie will packen, will durchaus und mit allen Mitteln packen. Freilich immer von außen; sie sitzt nicht im Mittelpunkt der Dinge wie Gott und regiert, sondern sie will den Dingen von außen, mit List, Gewalt, Trug beikommen wie Luzifer (was natürlich nur ein Bild, keine moralische Feststellung ist). Nehmen wir die Personen, so ist der Held, Georg von Frundsberg, der typische Mann, wie er weiblichen Hirnen zu entspringen pflegt. Die Lukrezia ist die richtige Theaterschlange; daß sie auch Tränen vergießen kann, ist besonders übel. Ein Chargenspieler wie Klaus Seydenstücker ist schon besser gelungen, wenn er auch eher auf die Bühne gehört als in einen Roman. Die Gespräche sind immer auf den Gegensatz schwarz-weiß gestellt, sind dramatisch, nicht episch. Wenn in dem Buche ein Mensch stirbt, so stirbt er immer den Theatertod. Es ist durchaus Flamme in dem Werk, aber es ist eine Flamme, hinter der der Blasbalg faucht.

Man versteht hoffentlich, daß ich es mit unserer Verfasserin sehr gut meine? Ich würde mich sonst nicht so eingehend mit ihr befassen! Ich sehe sozusagen im Geiste die Vollkommenheit, die ihr erreichbar ist, und gebe meiner ehrlichen Überzeugung Ausdruck, daß sie auf dem Wege, den sie jetzt geht, nicht

zu dieser Vollkommenheit gelangen wird. Man stelle sich etwa eine Geigerin vor, die eine wundervolle Geige, musikalisches Gefühl und, wenn sie nicht gerade wild drauflos geigt, sogar schon erstaunliche Technik zeigt! Was fehlt ihr dann noch? Sicher eins: Das Herz, also das, worauf es ankommt.

Die Asta von Suchen in Ilse von Stachs Roman ‚Weh dem, der keine Heimat hat' ist auch so ein Typ. Mit ihrem Wahlspruch ‚ich diene nicht' steht ihr das Merkzeichen der Verdammnis auf der Stirn geschrieben. Ilse von Stach mag zunächst nur die Absicht gehabt haben, ihres eigenen Lebens Wege zu zeigen, aber sicher schon während der Konzeption erschien ihr der Stoff bedeutend genug, um aus ihm eine Art Tragödie der intellektuellen Frau zu machen. Es muß diese Tragödie einmal geschrieben werden, vielleicht sogar durch denselben Menschen, der in diesem Buche versuchte, des Stoffes Herr zu werden. Es bedürfte dazu aber einer Art genialen Objektivierungskraft, die Ilse von Stach vorläufig noch nicht hat. Die Wirkung, die von der Person der Asta ausgeht, beruht lediglich auf der Vorstellung des Lesers; er wird inne, was aus diesem Stoffe hätte gemacht werden können. Denn diese Frau, die drei Männern gehört, die in allen Wissenschaften und manchen Geheimlehren inbrünstig gesucht hat, um — zweifellos mit einer Art geistigem Selbstmord — Gott sich mystisch-schwärmerisch zu überantworten, ist der weibliche Faust. Sie kann nicht dienen, also auch nicht sich hingeben, weder an Gott, noch an Menschen, noch an Dinge. Sie schlüpft unversehrt (trotz gelegentlicher leidenschaftlicher Ekstase des Leibes und der Seele) und kalt wie ein Feuersalamander durch alle Gluten, immer von außen das Heil erwartend, nie in eigener Brust es suchend. Der versehentlich losgegangene Revolverschuß, der Astas Leben ein Ende macht, ist ein Verlegenheitspunkt. Sie muß im Sterben liegen, halbtot sein, um Christin zu werden. Ihre Bekehrung ist eine Kapitulation.

Das ganze Buch ist weniger ein Roman als ein regelloses Selbstgespräch und hat jedenfalls mit Kunst oder Dichtung nichts zu tun. Immer spricht Ilse von Stach in langen und nicht übermäßig klaren, grüblerischen Erörterungen über das eine Thema. Ihre Personen, die alle schattenhaft bleiben, sind wie Kinder, die nicht ungefragt reden dürfen. Nur zuweilen erlaubt sie ihnen, auf die eigene Frage ‚nicht wahr?' mit ‚ja' zu antworten: als willige Zeugen der Behauptungen und Schilderungen eines ununterbrochenen Psychologisierens. Ein starkes Selbstgefühl, verschlungen in die Überzeugung von der — zweifellos bestehenden — großen Bedeutung des Stoffes, bewegt die Verfasserin leider dazu, den Ton des Vortrags maßlos zu steigern. Der Hörer soll gleichsam demütig erschauern, wenn er das Schicksal der Asta von Suchen vernimmt, und daher wird an großen Worten aufgeboten, was der Verstand nur ersinnen kann, ohne daß freilich die gewünschte Wirkung erzielt wird. Die verzweifelten Anstrengungen zur Steigerung wirken nicht selten wie üble Sentimentalität, die schon in den Namen der Personen (Maja, Edgar, Rolf, Ruth, Harald usw.) unliebsam wirkt. Über allen diesen Feststellungen darf aber die Bedeutung des Buches als Zeitdokument nicht vergessen werden. Die intellektuelle Frau hat sich in unserer Literatur zwar schon häufig schreibend betätigt, ist aber selber noch nicht dargestellt worden. Ilse von Stach hat zum ersten Mal den Versuch zu einer solchen Darstellung gemacht, und er ist um so bedeutsamer, als das Objekt zugleich Subjekt ist.

Der Gegensatz zur intellektuellen Frau, die triebhaft naturgebundene, ist von jeher der Typ gewesen, der in Gustav Frenssens Büchern eine be-

sondere Rolle spielte. Auch seinem neuen Roman ‚Der Pastor von Poggsee' gibt diese Frau die eigentümliche Note, ohne daß dies gerade Frenssens Absicht gewesen zu sein braucht. Ihm kam es vielleicht zunächst darauf an, ehe die gestaltenden Kräfte gänzlich versagen, noch einmal das letzte und vollkommenste Bild eines Pastors nach seinem Herzen zu schaffen, eines Pastors, der das vermenschlichte Christentum vertritt, eine Religion der Menschheit schlechthin, der Christus nicht mehr oder weniger verehrungswürdig ist wie Luther, Goethe und Bismarck. An Stelle des Dogmas tritt das Gefühl, der Glaube an den Gott in der eigenen Brust, an Stelle des Dekalogs das ungeschriebene, ewig veränderliche Gesetz persönlicher Anständigkeit. Frenssen, der der Überzeugung ist, daß jede Zeit das christliche Erlebnis anders empfindet, möchte Zeugnis ablegen für sein eigenes Christentum, in der Hoffnung, damit zugleich etwas Allgemeingültiges zu geben und dem deutschen Volk zu helfen, über die bitteren Folgen von Krieg und Revolution hinwegzukommen. Daß Frenssen es herzlich ehrlich meint, steht außer Frage; daß zur Rettung des Einzelnen wie Deutschlands, wie der Welt, ein verwässertes, nach Belieben anzuwendendes Christentum nichts tun kann, wohl aber die restlose und gesammelte Hingabe an seinen göttlichen Stifter — das mag ein Theolog dem Theologen im einzelnen sagen. Derselbe mag ihn auch zu überzeugen versuchen, daß die Frau nicht nur Triebmensch, sondern auch Willensmensch ist, auf jeden Fall sicherer geschützt durch unwägbare Kräfte gegen den Trieb, dem der Mann nach der Erfahrung viel leichter erliegt als die Frau. An dieser Stelle ist lediglich festzustellen, daß die sittlichen Anschauungen Frenssens nachgerade das Bild vorgefaßter und eigensinnig festgehaltener Meinungen erwecken, von Marotten, über die man lächelt. Er selber läßt einmal im Roman sagen, daß jeder nordische Mensch seinen Sparren habe, was von dem dunklen Himmel der Heimat komme. Nun, Frenssen hat auch seinen Sparren; nur mag er sich einmal ehrlich fragen, ob dieser Sparren, den man dem einzelnen schließlich hingehen läßt, sich sonderlich zur Propagierung eignet? Ob die Infizierung hunderttausender Leser mit schiefen Ansichten nicht eben doch etwas Verabscheuenswertes darstellt? Meint er nach ernster Überlegung wirklich, daß den deutschen Frauen diese Gude, Anna, Lisa, Abel und wie sie alle heißen, von denen nicht eine ihre Reinheit bewahrt, verehrungswürdige Vorbilder sein können?

Was den literarischen Wert des Romans betrifft, so muß die Solidität der Arbeit hervorgehoben werden. Es ist eine meisterliche Ruhe und Sicherheit in dem Buch, so offensichtlich auch die Alterserscheinungen schon auftreten. Manche Kapitel des Romans haben den naiven und doch realistisch ernsten Ton der alten deutschen Volkserzählung und zeigen, wie tief Frenssens Wesen im deutschen Volkstum wurzelt. Besonders das Eingangskapitel ist von großer Schönheit. Oft aber zeigt sich auch ein Nachlassen der bändigenden Hand; der Stoff zerfließt, wird breit und steht still. Zuweilen auch kann Frenssen sich nicht genug tun, und er wird redselig, etwa wie ein Großvater im Lehnstuhl, der vor sich hinbrummelt und auf den man zum Schluß überhaupt nicht mehr hört. Die Menschen des Buches sind jedoch immer mit Meisterschaft gestaltet, sobald in ihnen nicht etwa der Frenssensche Sparren sich absichtsvoll zeigt. Es ist bitter schade, daß ein Dichter von so starken Fähigkeiten wie Frenssen nicht ohne Sparren auf die Welt kam, er könnte sonst eine Angelegenheit der deutschen Volksgesamtheit sein wie Keller, Raabe und Storm.

Oder wie Ernst Zahn. Denn überblickt man das Gesamtwerk dieses

Schweizers, so muß man gestehen, daß ihm in unserer Zeit eigentlich nichts an die Seite gestellt werden kann. Selbst wenn man zugibt, daß eine gewisse Trockenheit in diesem Werk vorherrscht, daß es vielleicht mehr einer großen nüchternen Zucht als ursprünglich quellender Kraft entspringt, so ist es doch so erfüllt von guter deutscher Art (schweizerisch bestimmt), von runden, festen, ehrlichen Menschen, von einer Welt für sich, daß man nur ruhig unter den zeitgenössischen Erzählern nach einem ähnlichen Gesamtwerk Ausschau halten mag, um keines zu finden. Freilich lebt in seinen Erzählungen nicht der Deutsche unserer Zeit, wie auch in den Werken der größten Erzähler der Vergangenheit ihr Zeitmensch nicht sichtbar wurde, dafür aber ist in ihnen der zeitlose Deutsche, der Deutsche schlechthin. So ist auch Zahns neuer Roman ‚Jonas Truttmann' kein Buch, das den Leser aus einem anderen Grunde als dem einfach-menschlichen angeht. Er erzählt von einem Krüppel, der, wie er nicht ohne Verschulden der nächsten Umwelt zum Krüppel wurde, in der Kindheit schon mit tiefster Bitterkeit den gedankenlosen Spott von Familie und Dorf ertragen muß. Es ist bewundernswert zu sehen, wie Zahn mit ruhiger Sicherheit, ohne auch nur mit einem Wort sentimental oder anklägerisch zu werden, die Entwicklung dieses Menschen zum scharfen Sonderling und zähen Geldverdiener fast unmerklich führt. Der Krüppel mit dem goldenen Herzen oder mit dem boshaften Herzen ist ein beliebter Vorwurf für weibliche Pfuscher, die sich ja mit Vorliebe und Gefühlsseligkeit an die schwersten Aufgaben wagen, die es im schriftstellerischen Handwerk gibt. Bei Zahn ist diese Aufgabe gelöst. Dieser hinkende Jonas Truttmann mit dem reichen, vielfältig gemischten Innenleben ist eine unvergeßliche Figur geworden, wie seine Partnerin, die Innozenta, die rührend und still durch das Buch geht und nur durch ihr einfaches Dasein, ohne daß sie viel redet und handelt, den Mann läutert, wenn sich die Läuterung auch erst nach ihrem Tode zeigt.

Von solchen zeitlosen deutschen Menschen erzählt auch der junge Westfale Heinrich Luhmann in seinem Buche vom ‚Walddoktor Willibald'. Freilich hat er nicht die unerbittliche Folgerichtigkeit der technischen Konstruktion, die bei Zahn wie das Abbild des Schicksals erscheint. Dafür aber hat Luhmann etwas anderes, Besseres möchte man sagen: Humor, das Lächeln unter Tränen, die besonnte Heiterkeit auch noch in Todesstunden. Wenn das Buch kein Roman wurde, so gelang es dem Erzähler doch, das ganze Leben des westfälischen Städtchens Rünskirchen einzufangen mit allen Menschen, die irgendwie immer Originale sind, mit dem Land- und Walddoktor Willibald und seinem Knecht Kobes an der Spitze. Man kann das Buch herzlich gern haben und auf eine gute Entwicklung seines Verfassers zuversichtlich hoffen. Daß er ein Stück Dichter ist, zeigt sich nicht in dem ‚poetischen' Stoff, den man nur schlechter, kaum besser behandeln kann als Luhmann, sondern an einigen Szenen, die in leis humorvoller Einkleidung tiefsten Ernst und die Schauer des Volksliedes einfangen. Die schönste dieser Szenen ist zweifellos die des Schlusses, als der alte Schimmel Falada die Kalesche mit dem toten Doktor Willibald durch den Wald führerlos nach Hause zieht. Es wäre schön, wenn diese junge Begabung nicht im handwerklichen Schreiben endete, sondern von Zeit zu Zeit, liebevoll und sorgsam geformt, eine runde Erzählung schenken würde.

Rundschau

Zeitgeschichte

E. D. Morel. Die unsinnigen finanziellen und wirtschaftlichen Bestimmungen des Versailler Diktats haben zumal in England eine ganze Schar von Männern und Frauen auf den Plan gerufen, um die Revision des sogenannten Friedensvertrages zu verlangen. Es ist für die Vernünftigen aller Länder auch immer offensichtlicher geworden, daß die Pariser Politik, indem sie Deutschlands Lebensmöglichkeiten abschnüren wollte, den Ruin Europas herbeiführen und die gesamte Weltwirtschaft erschüttern mußte. Keynes' Buch über ‚Die wirtschaftlichen Folgen des Friedensvertrages' bildete einen Markstein der Entwicklung; sein Alarmruf ist durch die bitteren Erfahrungen der letzten zwei Jahre mehr als gerechtfertigt worden. Aber lange vor Keynes, ja schon während der Hypnose des Krieges, war in England ein Mann aufgestanden, der den Mut fand, Anklage zu erheben gegen die Politik der Entente, und zwar nicht aus wirtschaftlicher Berechnung, sondern aus Gerechtigkeitssinn und Wahrheitsliebe. Dieser Mann ist E. D. Morel.

In seiner beim Dreimaskenverlag in München erschienenen Schrift ‚Der Weltkrieg und E. D. Morel' führt Lujo Brentano uns die Persönlichkeit und das Lebenswerk Morels als Mittelpunkt englischer Vorgeschichte des Krieges vor Augen. Brentano ist ein guter Kenner Englands. Wissenschaft und persönliche Freundschaft verbinden ihn mit den Männern der liberalen freihändlerischen Schule, die seit Cobdens Zeiten heftige Gegner imperialistischer englischer Politik waren und eine friedliche Entwicklung der Welt zu Freiheit und wirtschaftlicher Blüte erstrebt haben. Morel ist einer von ihnen, wenn er auch nur mütterlicherseits englisches Blut besitzt — sein Vater war Franzose — mit den Besten unter ihnen teilt auch er eine Gesinnung, die für Recht und Gerechtigkeit eintritt, auch wenn die Sünden des eigenen Volkes dadurch gebrandmarkt werden müssen. Bildet doch diese Art von Engländern einen seltsamen Gegensatz zu dem Gewaltstreben des imperialistischen Englands, das Meere und Erdteile der britischen Flagge untertan gemacht hat.

Im Kapitel: ‚Wer ist Morel'? wird der Kreuzzug geschildert, den Morel gegen die unmenschliche Behandlung der Kongoneger geführt hat. Derselbe Mann, der heute seine Stimme erhebt gegen das Vorhandensein farbiger Truppen im Rheinland, hat damals unermüdlich in Wort und Schrift in England und Amerika für die Menschenrechte der unter der autokratischen Herrschaft König Leopolds von Belgien stehenden Eingeborenen gekämpft. Es liegt kein Widerspruch darin; denn indem Morel die Zurückziehung farbiger Truppen aus Deutschland fordert, kämpft er nicht allein für die Würde europäischer Kultur und die Ehre deutscher Frauen, sondern er vertritt zugleich das Interesse dieser primitiven Menschen, die fern von ihrer Heimat zum Werkzeug eines fremden Militarismus gemacht worden sind. Trotz aller Abstumpfung infolge des furchtbaren Erlebnisses der letzten Jahre liest man nicht ohne tiefe Erschütterung die Schilderung der Greuel, die im belgischen Kongo begangen worden sind. Der deutsche Leser kann sich auch nicht des Gefühls schmerzlicher Ironie erwehren beim Gedanken, daß sein Land unwürdig befunden worden ist, Eingeborene Afrikas zu regieren und daß sein afrikanisches Gebiet auch einer Nation überantwortet wurde, über deren damalige Kolonialmethoden ein Sturm der Entrüstung durch England gebraust ist. Am 8. November 1908 erzwang die Agitation

Morels unter der von ihm gegründeten ‚Gesellschaft zur Reform des Kongos' eine Erklärung der britischen Regierung, die die sofortige Besserung des Loses der Eingeborenen verlangte. Noch war nicht alles erreicht! Morel begab sich nach dem Kontinent, um weiter zu wirken. 1909 erschien sein Buch ‚Großbritannien und der Kongo'. Unmittelbar nach Erscheinen desselben veröffentlichte die belgische Regierung ein Reformprogramm, das zwar unvollkommen war, aber immerhin eine Besserung in Aussicht stellte. Der Ende des Jahres 1909 erfolgte Tod König Leopolds — Brentano bezeichnet den König als ‚Ursprung und die Ursache der Fortdauer aller Greuel' — bot jedoch Gewähr, daß nunmehr ein Systemwechsel eintreten würde. Morel hatte inzwischen den schwarzen Erdteil betreten und wurde von den Eingeborenen als Befreier begrüßt. In einer ihm von mohammedanischen Häuptlingen überreichten Adresse war zu lesen: ‚Ihre Arbeit, Herr, steht einzig da. Gegen sein eigenes Volk für Fremde zu kämpfen, die nicht einmal von derselben Rasse sind und Tausende von Meilen fern von Ihnen wohnen, und dies unter Gefahr, den guten Willen, das Interesse und die Achtung Ihrer eigenen Brüder zu verlieren ist, menschlich gesprochen, unnatürlich. Daher nehmen wir an, daß es von Gott kommt; und wir zählen Sie zu den Wenigen, die Er von je dazu auserwählt hat, Seine Pläne auszuführen und unter den Nationen der Welt Seine Ehre zu wahren.' Aber nicht allein in Afrika, auch in seinem Lande war er der Held des Tages. ‚Ich schäme mich nicht zu glauben und es auszusprechen,' schrieb der anglikanische Bischof von Winchester, ‚daß die göttliche Vorsehung uns den Mann in einer großen moralischen Krise gegeben hat.'

Morels Werk war nicht vollendet. Kämpfe erwarteten ihn auf anderem Gebiet; Kämpfe, in denen er Popularität und Ruhm in die Schanze warf, um dem von ihm als wahr und recht Erkannten zu dienen. Die Erledigung der Marokkokrisis des Jahres 1911, über deren verwickelte Vorgeschichte Brentano auf Grund amtlichen Materials ausführlich berichtet, hatte Frankreich das Protektorat über Marokko gebracht. Nun wurde durch Mitteilungen französischer Zeitungen bekannt, daß zugleich mit dem veröffentlichten Vertrag des Jahres 1904, der die Souveränität und die Integrität des Scherifenreichs anerkannte, ein Geheimabkommen zwischen Frankreich, England und Spanien abgeschlossen worden war, durch das Frankreich vier Fünftel Marokkos zuerkannt erhielt und das die Grundlage der Entente gebildet hat. Bald nachher machte der englische Captain Faber im Unterhaus die Mitteilung, die von anderer Seite bestätigt wurde, daß im vergangenen Sommer Sir Edward Grey sich auch militärisch gegenüber Frankreich verpflichtet hatte, falls es wegen Marokkos zu einem Kriege zwischen Frankreich und Deutschland kommen sollte. In seinem Buch ‚Marokko in der Hand der Diplomaten'* griff Morel eine Diplomatie an, die, hinter dem Rücken des Landes und seines Parlamentes gemacht, das englische Volk in einen Krieg verwickeln könne. In der der britischen Kriegserklärung vorausgehenden Parlamentssitzung des 3. August 1914 hat dann Grey diese Abmachung zugegeben, die zwar die Klausel enthielt, sie könne nur wirksam werden, wenn die britische öffentliche Meinung sie b i l l i g e, die aber selbstherrlich sogar ohne Wissen des Kabinetts zustande gekommen war. Nur der Kriegsminister Haldane und der damalige Schatzkanzler Asquith waren ins Vertrauen über die Tragweite eines Abkommens der in ‚Ehren' gebundenen britischen Regierung gezogen worden. 1912 wurde Morel als Kandidat der Liberalen Partei für die nächsten Parlamentswahlen aufgestellt.

* Während des Krieges neu gedruckt unter dem Titel: „10 Jahre Geheimdiplomatie".

Er war eifrigst bemüht, seine Landsleute auf die Gefahren der Zukunft aufmerksam zu machen und beruhigte sich erst einigermaßen, als der damalige Premierminister Asquith am 24. März 1913 öffentlich in Abrede stellte, daß Großbritannien verpflichtet sei, im Falle eines Kontinentalkrieges Frankreich beizustehen! Die Tatsachen haben Morel Recht gegeben. England trat als Gegner Deutschlands im Weltkriege auf. Morel verzichtete auf seine Kandidatur in Birkenhead. In einem Abschiedsbrief an seine Wähler griff er die geheimen Abmachungen Greys und die russische Mobilmachung an und bekannte sich hiermit als Gegner der von der Entente verfochteten These der ‚Alleinschuld' Deutschlands. Er, ‚der noch eben der Stolz Englands gewesen war, wurde der bestgehaßte Mann Englands'. Schon im Oktober 1914 veröffentlichte er im ‚Labour Leader' eine Reihe von Aufsätzen über den Krieg und dessen Ursache, die dann 1916 als Buch unter dem Titel: ‚Truth and the War'* erschien. Es folgten ‚Des Zarentums Anteil an dem Krieg' und ‚Afrika und der Friede Europas'. Letztere Schrift sollte Morel ins Gefängnis bringen. Nicht ihres Inhalts wegen, denn bekanntlich hat innerhalb Englands während des Krieges eine größere Freiheit des Wortes bestanden als in den übrigen kriegführenden Ländern, aber infolge eines Formfehlers. Morel wünschte seine Schrift dem französischen Dichter Romain Rolland zukommen zu lassen, den er in Paris vermutete. Rolland befand sich jedoch in der Schweiz, und England gestattete zwar die Sendung von Schriften in die alliierten Länder, nicht aber ins neutrale Gebiet. Dieses Versehen diente als Vorwand, um den unbequemen Mann verhaften zu lassen, der vom Herbst 1917 bis Frühjahr 1918 im Gefängnis von Pentonville als gemeiner Verbrecher behandelt worden ist. In seiner Schrift ‚Thoughts on the War — the Peace — and Prison' hat Morel eine ergreifende Schilderung seiner Gefängniszeit gegeben. Die Leiden dieser Zeit hatten jedoch seine Kraft nicht gebrochen. Er nahm nach seiner Entlassung das Amt eines unbesoldeten Sekretärs des Vereins für Demokratische Kontrolle ‚Union of Democratic Control' wieder an. Diese Vereinigung hatte er nach Niederlegung seiner Parlamentskandidatur gemeinsam mit gleichgesinnten Freunden gegründet, u. a. Charles Trevelyan, früherem Minister, der am Tage der Kriegserklärung aus dem Ministerium ausgeschieden war, Ramsay Macdonald, Führer der Arbeiterpartei und Arthur Ponsoby, früherer Privatsekretär des Premierministers Campbell Bannerman. Sowohl in der ‚Union of Democratic Control' als in der von ihm geleiteten Zeitschrift ‚Foreign Affairs' ist Morel seither der unentwegte Vorkämpfer für neue Grundlagen internationaler Politik geworden. Selbstbestimmung der Völker, Kontrolle der auswärtigen Politik durch das Volk, Ablehnung der überlebten Formel des ‚Gleichgewichts der Mächte', Abrüstung, Freihandel, Erhaltung und Ausdehnung des Prinzips der ‚Offenen Tür'. Von sehr hoher Warte aus ist während des Krieges ein ähnliches Programm der Welt verkündet worden. Tausende und abermal Tausende haben ihr Blut dafür vergossen und selbst ein nach übermenschlichem Kampfe unterliegendes Volk hat dem Mann vertraut, der mitten im Grauen des Krieges so hehre Worte gesprochen hatte. Diese Worte waren Betrug, das Urteil der Geschichte ist über sie gefällt. Morel besitzt nicht die Machtfülle, die Wilson zur Verfügung stand; aber sein Wille ist lauter und er setzt alles daran, um in seinem Land die Geister aufzuklären über die tieferen Ursachen von Kriegsnot und Friedenselend.

* Die Kapitel über die „Schuldfrage" ins Deutsche übersetzt von Hermann Lutz: „Ein gerechter Engländer über den Krieg", R. Engelmann, Berlin.

Morel hat wieder eine Kandidatur für das Unterhaus angenommen. Diesmal als Mitglied der „Indepedant Labour Party“, zu der ein Teil der Liberalen übergetreten ist infolge ihrer Enttäuschung über die liberale Kriegspolitik. Sein Gegner ist der jetzige Kriegsminister Winston Churchill. Sollte Morel gewählt werden, so würde das britische Parlament einen Vertreter besitzen, würdig seiner glorreichsten Traditionen.

Wir können Lujo Brentano dankbar sein für das mit großer Bewunderung und Liebe gezeichnete Bild von Morel. Die Schrift erscheint wie eine Dankesschuld gegenüber einem Manne, der wie kein anderer in Feindesland für deutsches Lebensrecht eintritt und früher als viele, selbst in Deutschland, erkannt hat, daß die Revision des uns erwürgenden Versailler Vertrags nicht auf wirtschaftlichem Wege allein erfolgen kann, sondern durch Erschütterung der moralischen Basis, auf der er heuchlerischerweise errichtet wurde.

Pauline Montgelas.

Religion

Sadhu Sundar Singh. Kaum ist Tagores würdige Gestalt über die Bühne des Abendlands geschritten, so folgt ihr schon auf dem Fuße ein neuer Prophet aus dem Land der fünf Ströme. Hat Darmstadt den „Weisen“ in seine Kreise gezogen, so wartet diesmal Marburg auf einen „Heiligen“. Sundar Singh ist ein indischer Christ. Ist St. Franziskus nach Ägypten zum Sultan gefahren, so hat sich der junge Inder nach dem Abendland, das noch im Schatten des Weltkriegs liegt, aufgemacht. Wie wird er bestehen vor dem Professorenkollegium der Religionswissenschaft, bestehen vielmehr vor Gott? Denn ist es nicht wie eine Feuerprobe seiner Sendung: der Mystiker, der ganz drinnen ist in der religiösen Welt, vor dem Religionspsychologen, der ganz draußen ist und das Religiöse als Objekt sieht! Wird er schweigen oder wird er sprechen, aber so sprechen, daß er sich mit einmal dem Zugriff des Psychologen entwindet, aufhört Objekt und Phänomen zu sein und den Forscher zum Gläubigen wandelt, dem das Reich Gottes verkündet wird? Wenn er in seiner Heimat von den Tausenden seiner Zuhörer umlagert war und man ihn fragte, ob es ihn nicht stolz mache, so berühmt zu sein, verglich er sich mit dem Palmesel, der den Herrn trug: „Es wäre doch recht töricht gewesen von dem Esel, wenn er sich etwas darauf eingebildet hätte, daß er über die Zweige und Gewänder schreiten durfte, und diese Ehrung auf sich bezogen hätte.“ Als eine Hindufrau einst Sundar bat, ihrem sterbenden Kinde die Hände aufzulegen, weigerte er sich; wie könnten die Hände, die einst das Evangelium zerrissen, segnen und heilen? Aber schließlich willfahrte er doch der flehenden Mutter im Namen Jesu. Als da der Knabe genas, die Mutter aber allen Dank dem Jünger statt dem Meister entgegenbrachte, ging Sundar traurig hinweg. „Was nützt der Frau ihr Vertrauen in mich?“ Was nützt euch euer Interesse an mir? So wird er vielleicht auch jetzt das Staunen ablenken von sich auf einen anderen, dessen demütiger Diener er sein will. Er war es nicht immer. Der junge Sohn des reichen Grundbesitzers aus dem kriegerischen Stamm der Sikh kämpft mit dem ganzen Stolz seiner Rasse wider das Evangelium, das ihm in der Missionsschule der amerikanischen Presbyterianer entgegentritt. Aber es ist Paulushaß. Grübelnd versenkt er sich in die heiligen Überlieferungen seines Volkes, dann wieder sucht er den Frieden im Koran, aber er kommt nicht los vom Neuen Testament und kann die Stimme, die er einmal gehört hat, nicht mehr aus dem Ohr verlieren. Er reibt sich auf in innerem Kampf, bis er eines Abends beschließt, sich am Morgen auf die Schienen des

Schnellzugs zu werfen, wenn ihm diese Nacht keine Klarheit bringt. Da sei ihm gegen Tagesanbruch, so erzählt er, Christus erschienen mit der Frage auf den Lippen: ‚Wie lange noch willst du mich verleugnen?' Von dieser Stunde an sei ihm das große heilige ‚Shanti', der Seelenfriede, ein unveräußerlicher Besitz geblieben, auch in den Tagen schwerster Verfolgung, mit der Familie und Volk den Entschluß des Jünglings, Christ zu werden, erwiderten, nachdem ihn die inständigen Bitten des Vaters und des Familienhauptes, der in seinem Schatzhause dem Abtrünnigen unermeßlichen Reichtum anbot und zum Zeichen demütigen Flehens seinen Turban ihm zu Füßen legte, nicht hatten erschüttern können. Aus dem Vaterhause gejagt, bricht er vergiftet auf der Missionsstation zusammen. Wie durch ein Wunder erwacht er aus dem Starrkrampfe wieder zum Leben. Mit sechzehn Jahren volljährig, darf er die Taufe empfangen. Um das Evangelium durch alle Schranken, die der Kastenzwang in seinem Volke aufgerichtet hat, tragen zu können, nimmt er, nachdem er all seine Habe verschenkt hat, den Indern ein Inder, das Safrangewand des Sadhu, des Gottgeweihten, war es auch bisher unerhört, daß ein Christ es getragen hätte. Das Evangelium verkündend durchzieht Sundar die indische Heimat, Afghanistan, Kaschmir und Beludschistan, erträgt die Fröste Tibets und die Hitze Ceylons, predigt den Aussätzigen und den Pestkranken, schmachtet für Christus im Gefängnis und im Stock, wird von einem Lama in einen verschlossenen Brunnenschacht geworfen und daraus wunderbar befreit. Wohl betreibt er im Seminar zu Lahore theologische Studien, aber er schickt dem anglikanischen Bischof seine Bestallung zum Prediger zurück mit der Erklärung, daß er einen anderen Auftrag erhalten habe und dahingehen müsse, wohin ihn Gott sende. Beim Konvent der uralten indischen Thomaskirche von Travancore predigt er als Gast vor 32 000 Gläubigen und den beiden Bischöfen, die in ihren seltsamen liturgischen Gewändern der Versammlung vorsitzen. Mahnend fragt sie der Sadhu, warum sie den Schatz des Evangeliums, den sie vor Jahrhunderten empfangen, nicht ganz Indien mitgeteilt hätten.

Aus dem Leben Sundar Singhs, das der schweizerische Pastor Max Schaerer auf Grund der englischen Schriften des indischen Spitalverwalters Zahir in Agra aufgezeichnet hat,* werden Begebenheiten erzählt, die lebhaft an die Weise alter Legenden erinnern. Wie weit östliche Phantasie an diesen Geschichten mitgewoben hat, mögen wir nicht entscheiden, zumal uns die Quellenpublikationen nicht zugänglich sind. Um Christus in allem gleich zu werden, fastet Sundar vierzig Tage und vierzig Nächte im Dschungel; ein Reisegefährte, der Franziskaner und Arzt Dr. Swift, hatte ihn schon für tot ausgegeben, als Bambusschläger den Erschöpften im Walde fanden und aus Ehrfurcht vor dem gelben Gewande in die Welt zurücktrugen. Einmal wurde der Sadhu von Räubern im Walde überfallen und, als man ihm seine einzige Habe, eine Reisedecke, abgenommen hatte, laufen gelassen. Ich weiß nicht, wie er den ihn Ausplündernden begegnet war; jedenfalls rief ihn einer der Räuber zurück und fragte den Sadhu nach seiner Lehre Am Abend saßen die beiden in der Hütte des Räubers, der Gastgeber weit weg in der Ecke, ‚denn ich bin nicht wert, in deiner Nähe zu sitzen,' meint er, aber der Sadhu spricht ihm von Gnade und Vergebung, umsonst, der Räuber führt ihn am Morgen in eine Höhle, erfüllt von moderndem Gebein:

* Gütersloh, C. Bertelsmann. M. 12.—. Die Biographie von Arthur Parker, ‚Sadhu Sundar Singh, Called of God' und die Arbeit von Streeter und Appasamy ‚The Sadhu. A study in mysticisme and practical religion' beide bei Macmillan in London erschienen, waren uns nicht erreichbar.

‚Siehe da meine Sünden!' Aber der Sadhu erzählt nun vom Heiland und vom Schächer am Kreuz und bald kann er den Räuber zur Taufe führen. Und dann die groteske Geschichte, da der Sadhu auf der Wanderung von einem Manne angehalten wurde, der sich über einen verhüllten Körper beugte, klagend, daß sein Freund tot zusammengebrochen sei und daß ihm das Geld fehle zur Bestattung. Sundar gab ihm die zwei Geldstücke, die Freunde ihm zur Entrichtung eines Brückenzolls geschenkt hatten. Kaum war er weitergewandert, so hörte er hinter sich jemand keuchen und sah, da er sich umwandte, in ein verzerrtes Antlitz: ‚Mein Kamerad ist wirklich tot!' Die beiden hatten auf jahrelangen Wanderungen immer abwechselnd ‚den Toten gespielt' und die des Weges Kommenden angebettelt. Der Überlebende, der sich glücklich pries, daß es heute nicht ihn getroffen hatte, den Toten zu spielen, bat den Sadhu angstvoll um Verzeihung und auch er ward zurückgeführt auf den rechten Weg. Ein andermal predigte der Sadhu Schnittern bei der Arbeit von den himmlischen Garben und von dem, der sie binden will, als ihm ein Feldstein an den Kopf flog. Der ihn geschleudert hatte, ward darauf von Schwindel befallen und es glitt ihm die Sichel aus der Hand. Der Sadhu aber nahm sie auf und setzte die Arbeit fort. Da wurde es ruhig in den Gemütern und als die Dämmerung kam, luden die Schnitter den Fremdling zu Tisch, und er sprach zu ihnen vom Reiche Gottes. Als die Männer aber nach des Sadhu Weggang die Ernte überzählten, war sie reicher denn je zuvor ausgefallen. Einst mußte der Sadhu vor feindseligen Menschen in eine Höhle flüchten; als er in der Morgendämmerung erwachte, gewahrte er, daß er das Nachtlager mit einem Leoparden geteilt hatte, der ruhig schlief, und er dankte Gott.

Vielleicht mögen dem Skeptiker Aussprüche des Sadhu authentischer erscheinen. Der Inder läßt Buddha nicht als Mystiker gelten, er sei eigentlich nur Morallehrer. ‚Das Heil kann ebensowenig im Erlöschen der Wünsche bestehen als der richtige Weg, den Durst zu überwinden das Verdursten sein kann. Das Ziel muß die rechte Befriedigung der Wünsche sein, wie das Löschen des Durstes seine rechte Überwindung ist (Joh. 4, 14).' Einem Europäer, der ihm seine Glaubensnöte gestand, redete er zu: ‚Schau, mein Freund, du gleichst jenem Manne, den ich und mein Freund am Wege fanden; er hatte den Arm gebrochen und schrie: ‚Nehmt mir meine Schmerzen weg!' Mein Freund, der Arzt, erklärte, erst müsse man den gebrochenen Knochen einrichten, ehe der Schmerz weichen könne. So ist's auch mit einem vom Zweifel geplagten Menschen. Zuerst muß sein Leben mit Gott in Verbindung gebracht werden, erst dann können seine Zweifel weichen.' Und ein andermal spricht er von der Sehnsucht nach Gott, die in jeder Seele wohne, und nur weil wir ihn mit unseren Augen nicht sehen könnten, wollten wir ihn nicht glauben; und doch ‚die Vöglein in den Eiern mögen fragen: Warum haben wir denn Augen und sehen nicht, warum haben wir denn Flügel und vermögen uns nicht zu rühren? Sie wollen es ihrer Mutter nicht glauben, wenn sie ihnen erzählt vom blauen Himmel und vom Sonnenschein, von den Blumen, die sie bald sehen werden, und den Bäumen, auf die sie bald fliegen können.' Ohne Zweifel, hier ist ein Mann, der aus der Taufe und der Betrachtung des Evangeliums die Kraft zu einem selbstlosen, reinen Leben und zur nimmermüden Verkündigung des Evangeliums schöpft, ein Asket, der ehelos bleibt und sich die heilige Armut zur Lebensgefährtin erwählt hat, ein Mystiker, den die Berichte mit dem Schimmer des Wunderbaren umgeben — sollte auch protestantische Kreise die Sehnsucht nach dem Heiligen ergriffen haben?

Fritz Fuchs.

———

Philosophie

Jenseits von Gut und Böse. Leider hat die unvermeidliche Meute der ‚Allzuvielen' kein Wort und keinen Gedanken derart in Mißkredit gebracht, wie die Formel Nietzsches ‚Jenseits von Gut und Böse'. Sie, die nur allzu sehr noch im Sumpfe des Diesseits von Gut und Böse stehen, die noch nie ihr seelisches Auge untertauchen ließen im reinen und starken Morgenlicht der Wertsonne des Sittlichen und Heiligen, glaubten im ‚Jenseits von Gut und Böse' den wissenschaftlichen Hermelin gefunden zu haben, womit sie ihre banausische Wertleere bedecken könnten. Wenn wir jedoch das Nietzschewort von seinem empörenden Beigeschmack befreit haben (der nie im Sinne des unglücklichen Philosophen war), so glauben wir in ihm ein geeignetes Instrument zu besitzen, um mit seiner Hilfe und an der Hand seines logischen Gehalts dem Phänomen der Sittlichkeit näherzukommen. In feinsinniger Weise tut dies der bekannte schwäbische Philosoph Christoph Schrempf in einer klar geschriebenen Broschüre: ‚Diesseits und Jenseits von Gut und Böse' (Fromann, Stuttgart 1920). Seine Grundgedanken sind von zwingender Kraft, da sie sich nicht von einer rein geschichtlichen, sterilen Einstellung lähmen lassen, sondern Gegebenes weise benützend zum Weiter- und Ausbau schreiten.

Schrempf stellt ein Diesseits und Jenseits von Gut und Böse fest und ferner, daß zwischen dem Diesseits und Jenseits ein Drittes liegt: Das Leben unter Gut und Böse. Leider hat Nietzsche selbst ‚seinen guten Gedanken *nicht gut* verwertet'. ‚Solange der *Mensch auf* die jetzt übliche Weise zur *Welt kommt*, beginnt er das Leben dies*seits von Gut* und Böse: das unmün*dige Kind* weiß von Gut und Böse *nichts*. Dann kommt er mit der Zeit *durch Erziehung* oder durch spontane Entwicklung vielleicht unter Gut und Böse: erfährt oder entdeckt, daß es einen Gegensatz des Guten und Bösen gibt. Und dann verliert er vielleicht Gut und Böse wieder aus dem Gesicht, indem er entweder in das Leben zurückkehrt, das er als Kind diesseits von Gut und Böse lebte, oder zu einer neuen Art des Lebens, dem Leben jenseits von Gut und Böse, fortschreitet ... Charakteristisch für das Leben diesseits Gut und Böse ist also: der Mensch lebt wesentlich triebmäßig, impulsiv, instinktiv ... Er findet es selbstverständlich, daß er seinem Trieb folgt, sein Bedürfnis befriedigt, sein Wunsch sich erfüllt. Das Gegenteil stellt sich ihm als Unsinn, als Wahnsinn dar. Oder als unnatürlich: daß er dem Trieb folgt, scheint ihm bloß natürlich zu sein. Die Erfüllung des Wunsches, der in ihm aufsteigt, ist für ihn nur eine Frage der Macht. Wenn er sich nur seinen Wunsch erfüllen kann, ist es ihm gleichgültig, wie er das erreicht ... Wird er darin, sich seinen Wunsch zu erfüllen, nicht durch ein äußeres Hindernis (zum Beispiel einen fremden, übermächtigen Willen) gehindert, so fühlt er sich „frei" ... „Frei" wählt er aber notwendig das, was ihm am meisten Befriedigung verspricht.'

Was spielt sich nun in dem Leben unter dem Gegensatz von Gut und Böse ab? Der fremde Wille, der meinem heischenden Triebe ein eisernes Nein, ‚du darfst nicht', entgegenschleudert, hat mich noch nicht für den sittlichen Entscheidungskampf gewonnen. Der fremde Wille muß mir Achtung und Ehrfurcht einflößen, ‚dann antwortet der Mensch auf dessen „du sollst" selbstverständlich „ich soll", und will auch selbstverständlich, was er soll. Das nun aber auch durchzusetzen, was er selbstverständlich soll und will, das muß doch erst eingeübt werden. Dies ist also ein erster Inhalt des Lebens unter Gut und Böse: die Einübung des Gehor-

sams gegen ein von außen uns entgegentretendes, Achtung einflößendes Sollen'. Die Selbstachtung verlangt nach Schrempf, daß der Mensch kritisch das Achtung heischende Sollen gewissermaßen untersuche, ‚ob es nicht eine Achtung heische, die es nicht einzuflößen vermag'.

Wie kommt nun der Mensch, der dem achtunggebietenden Gesetze freudig folgte, hinüber in das Jenseits von Gut und Böse? Etwa durch Kritik oder gar Lästerung, wie freches Banausentum in Stadt und Land nur zu gerne glaubt und handelt? Die Frage stellen heißt, sie für ernste Menschen bereits verneinen. Schrempf antwortet auf die Frage: ‚Ein neuer Faktor, der über das Leben unter dem Sollen hinausdrängt, ist: daß ein Mensch über einem Werk, das von ihm geschaffen sein will, sich selbst vergißt. Damit tritt eine neue Lebenslage ein, der eine neue Art des Lebens entspricht . . . Das Leben, das dadurch eintritt, daß ich mich über dem Werk selbst vergesse, ist wirklich ein neues Leben eigener Art: jenseits von Gut und Böse, wie auch jenseits von Lust und Leid'. Also das Werk; der Schaffende, der seinem Werke dient, soll nach Schrempf das Zauberwort haben, das die Tore dieses beglückenden Jenseits öffnet, das hinausführt ins Freie, Ewige. Dieser Werk-Gedanke erscheint wie ein erratischer Block mitten in der Umgebung dieser ethischen Spekulationen. In Wirklichkeit ist er auch ein Sprung in ein anderes, hier fremdes Gebiet. Tatsächlich kennt die Ethik noch eine sittliche Haltung, die sich ohne allen Zwang wie selbstverständlich an die bisherige Gedankenentwicklung anschließt. Es ist jene wert- und lusterfüllte Hinneigung zum Guten, bei der Triebversuchungen nur mehr periphere Kraft und Bedeutung haben. Jenes höchste Menschentum, das in einer Art l'art pour l'art wenigstens prinzipiell nur mehr dem Edelsten leben kann: dem Heiligen. Das Wort „Menschentum" bedeutet für dieses Stadium so ziemlich das höchste persönliche Ziel, dem alle Tierheit in wesenlosem Scheine zurückliegt. In diesem Sinne lebt jenseits, wem das Edle, Gute und Heilige selbstverständliche Atmosphäre geworden ist, Lebensprinzip, die einzig große Leidenschaft. Selbstverständlichkeit, organisches Müssen sind an die Stelle von Sich-Entscheiden, von Kampf und Achtung heischendem Sollen getreten. Was Schrempf mit Recht von Nietzsche sagt, daß er in seiner Abneigung gegen das Christentum übersehen habe, daß ihm dieses in der Entdeckung des Jenseits von Gut und Böse zuvorgekommen sei, gilt in gewissem Sinne auch von Schrempf, indem er übersah, daß wir im Heiligen das gesuchte Schlußglied des sittlichen Werdens vor uns haben. Im Heiligen —, der nicht mehr wie der Aszet dem ‚Gesetze', das damals noch vor ihm stand, in heißem Kampfe folgt, dem Heiligen —, der in seinem Tun und Lassen nicht mehr lediglich seine ‚verdammte' Pflicht und Schuldigkeit tut, sondern rein um des Guten willen so handeln muß, wie er handelt, aus einem nimmer ruhenden Eros heraus, aus ‚Liebe', wie die Sprache des Neuen Testamentes sagt. Hierher gehört der weltgeschichtliche Missionsgedanke Christi, wenn er gegen die reine Pflichtauffassung der Synagoge sich ereiferte und ihr die ‚Liebe' entgegensetzte. Handelte der Mensch unter Gut und Böse pflichtgemäß, suchte und schuf er sich gewissermaßen eine Pflicht, so handelt er im Jenseits um des Guten willen, um der Sache willen, aus Liebe zur Sache, weil sie sein ganzes Wollen und Fühlen erfaßt hat. Mit anderen Worten: Aus dem Aszeten wurde ein Heiligen! Der Wille des himmlischen Vaters z. B. ist nicht mehr heischendes Gesetz (psychologisch betrachtet), sondern Speise Tag und Nacht, im Sinne eines bekannten Bibelwortes. Man könnte auch die Anti-

these von Pflicht und Lust hier anbringen. So möchten wir im Jenseits nicht so sehr den sog. Schaffenden sehen, als den Heiligen, der sich als Aszet durch das Purgatorio des Gegensatzes unter Gut und Böse hindurchrang zu beglückender heiliger Einheit, als Endglied der Menschheitsgeschichte: (Trieb-)Mensch — Aszet — Heiliger.

Dr. Müller-Reif.

Bildungswesen

Universität und Volkshochschule.

Es war ein kühnes Unterfangen des Herausgebers Leopold v. Wiese, als Band I der ‚Schriften des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln' ein Sammelwerk ‚Soziologie des Volksbildungswesens' (Duncker & Humblot, München 1921; M. 120.—) erscheinen zu lassen, selbst wenn er das Unternehmen nur als einen ersten, vorläufigen Ansatz angesehen wissen will — kühn, weil heute weder über den Begriff der Soziologie noch über den der Volksbildung Klarheit besteht. Ja noch mehr, der Begriff der Bildung selbst ist problematisch geworden. Der durch ihre wirtschaftliche und politische Besserstellung hervorgerufene Bildungshunger der unteren Volksschichten hat die Krise akut gemacht, hat uns genötigt, uns darauf zu besinnen, was denn eigentlich Bildung sei. So kommt es uns heute mehr als je zum Bewußtsein, daß wir allzulange Bildung mit Gelehrsamkeit oder mit einer gewissen gesellschaftlichen Wohlerzogenheit verwechselt haben. Das wurde durch die Volksbildungsbewegung besonders deutlich; denn das, was das Volk nun als Bildung erstrebt, ist gar nicht identisch mit dem, was die sogenannten ‚gebildeten' Kreise für Bildung hielten. Sobald diese Einsicht aber einmal aufleuchtete, stellt sich die Volksbildungsbewegung nur als ein Teilausschnitt einer allgemeinen Renaissance der Bildung dar, die auch folgerichtig den Ruf nach Reform aller Gattungen unserer Bildungsanstalten auslöste. Das Volksbildungswesen soll nicht abseits unserer bisherigen ‚bürgerlichen' Bildungsinstitute aufgerichtet werden; erstrebt wird vielmehr ein organischer Neubau unseres gesamten Bildungswesens, das sich in allen Zweigen dem Organismus des Volkskörpers anpassen muß, damit es fähig wird, jedem Glied dieses Körpers die ihm gemäße, seiner Stellung und Individualität entsprechende Bildung zu vermitteln — Bildung im Sinne eines persönlich-unmittelbaren Verhältnisses zu den Kulturgütern.

Diese Zusammenhänge zwischen Volksbildungsbewegung und allgemeiner Bildungskrise treten auch in dem genannten Sammelwerk klar zutage. In dem Beitrag ‚Der Begriff und die Probleme der Volksbildung' versucht der Herausgeber eine eingehende und dankenswerte Klärung des Bildungsbegriffes und in Max Schelers Abhandlung ‚Universität und Volkshochschule' ist fast mehr von Universitätsreform als von der Volkshochschule die Rede. Die Frage, was die Universität für die Volkshochschule bedeute, läßt sich ja gar nicht lösen, ohne daß man fragt, was denn eigentlich die Universität sei. Und da ergibt sich denn bei genauerem Zusehen, daß die heutige deutsche Universität ein recht fragwürdiges und reformbedürftiges Gebilde ist. Während sie die mittelalterliche Form der ‚universitas' bewahrt hat, sind ihr im Lauf der Zeit ganz neue und untereinander wesenverschiedene Aufgaben erwachsen, die sie nun alle, sehr zum Schaden ihrer Leistungsfähigkeit, zu bewältigen sucht. Einmal soll sie die höchsten abendländischen Wissens- und Bildungsgüter möglichst getreu bewahren und überliefern; zweitens soll sie dem Staat, der Gesellschaft und der Kirche möglichst tüchtige Fachleute und Beamte aller Art heranbilden, drittens aber auch die wissenschaftliche Forschung methodisch weiterführen; und schließlich hat sie vier-

tens auch das Ideal der ‚möglichst allseitigen geistigen Durchformung und Durchbildung der menschlichen Persönlichkeit' auf ihre Fahne geschrieben, während die fünfte der von Scheler angeführten kulturpolitischen Aufgaben, ‚die möglichst richtige, einfache und zweckentsprechende Vermittlung aller Wissens- und Bildungsgüter durch die verschiedenen Schichten und Klassen des Volkes hindurch' bisher kaum von ihr in Angriff genommen wurde. Scheler selbst bemerkt auch, ‚daß das bisherige deutsche System den beiden letzten Aufgaben gegenüber am allermeisten versagt hat. Aber,' so fügt er hinzu, ‚auch in bezug auf die drei ersten Aufgaben ist Reform notwendig.' Denn bei der heutigen Verquickung kann keine von ihnen wirklich befriedigend gelöst werden. Anders war es im Mittelalter, wo bei der weniger starken Differenzierung der Fächer sich die Bildungsaufgabe mit der Fachausbildung noch innig durchdringen konnte, während die Forschung gegen Überlieferung und Lehre zurücktrat und ‚die jungen Wissenschaften der Natur und des Geistes, vor allem auch die gesamte moderne Philosophie... mit ganz wenigen Ausnahmen außerhalb dieser Universitäten, ja meist im scharfen Gegensatz zu ihrem scholastischen Lehrbetriebe entstanden'. Als dann ‚durch jene großartige Reform, die während der Befreiungskriege von Preußen ausging', die deutsche Universität ‚unter prinzipieller Aufrechterhaltung der mittelalterlichen Form der „universitas" ... eine prinzipiell neue Gestalt erhielt', da standen Forschung und wesentlich philosophisch-humanistische Menschenbildung im Mittelpunkt des Interesses. Die gegenwärtige deutsche Universität dagegen ist ‚längst unter dem Drucke der Verhältnisse... zu einer ziemlich willkürlichen Summe von Fachschulen geworden', aber sie ist das gleichsam mit schlechtem Gewissen. ‚Das ist,' so schreibt Scheler, ‚der erste fundamentale Widerspruch in unserer Universität von heute, daß sie de facto unter dem Druck der Verhältnisse „universitas" gar nicht mehr ist, sondern eine Summe von Fachschulen, gleichwohl aber nicht Fachschule sein will, sondern Erziehungsstätte für Forscher durch Forscher.' Dadurch werden Professoren und Studenten gleicherweise geschädigt. Die Professoren, die sich meist mehr als Forscher denn als Lehrer fühlen, sind ‚mit der Aufgabe der Stoffüberlieferung überlastet' und sie machen das, ‚wozu ihre der Forschung verlorengehende Kraft mißbraucht wird,' wie Scheler mit Recht hervorhebt, ‚oft nicht einmal gut. Dinge, die in tausend Büchern stehen und die der Kandidat mit einigem Hausfleiß ganz ohne Vorlesung lernen könnte — oder in einem guten Repetitorium — müssen sie vom hohen Katheder herab vortragen.' Und die Studenten werden im Grunde gar nicht zu dem Beruf ausgebildet, den sie später einmal ausüben sollen; sie werden nicht zu tüchtigen Oberlehrern oder Pfarrern erzogen, sondern zu Forschern im Kleinen, zu gelehrten Philologen, Historikern, Mathematikern und Naturforschern. ‚An Wissen reich,' schreibt Scheler, ‚an Stellung-nehmen-können und an Verantwortlichkeits- und Mitverantwortlichkeitssinn für diese Stellungnahme arm — das ist der Eindruck, den unsere die Universität verlassende akademische Jugend so oft dem objektiven Auge macht.' Schließlich leidet aber auch die Forschung selbst Schaden. ‚Ganze Wissenschaften, die vergleichende Physiologie der Tiere zum Beispiel, sind,' wie Scheler ausführt, ‚an der Universität wie heimatlos... Die für den Fortschritt des Wissens so eminent fruchtbaren Grenzfragen verschiedener Wissenschaftsgebiete werden, da sie in keines der auf Berufe abgezweckten „Fächer" klar hineinpassen, leicht vernachlässigt. Die sachlichen Zusammenhänge, denen der Forscher nachgeht, führen eben den Geist auf ganz andere Linien als die zweckhafte Zusammenfassung eines Gebietes von Wissen zum Dienste an Fach und

Beruf. Eine gewisse Utilitarisierung der Wissenschaft, die das Ausland, auch das uns wohlwollende, nicht ganz zu Unrecht der deutschen Wissenschaft der letzten zwanzig Jahre nachsagt, hat gleichfalls darin ihren Grund. Auch vorschnelle Entscheidungen wissenschaftlicher Probleme werden dadurch leichter herbeigeführt . . . Die Praxis fordert Entscheidung. Dies wirkt auf die gesunde Forscherskepsis und -kritik schädlich zurück.'

Diese einseitige ‚Versachlichung alles Wissens', die Scheler ‚ein Hauptgebrechen unserer deutschen Bildung' nennt, steht aber auch in scharfem Gegensatz zu der anderen Aufgabe, die sich die Universität gestellt hat, zur höheren geistigen Allgemeinbildung und zur Persönlichkeitsbildung. Bildung beruht nach Scheler auf Werturteilen und Entscheidungen des ganzen Menschen und steht deshalb im Widerspruch zum einseitigen Fachwissen und zur reinen Forschung. ‚Nicht die Förderung einer Sache,' so schreibt er, ‚die in der Geschichte langsam wächst, nicht Leistung nach einer Methode, sondern persönliche Gestaltgewinnung einer Menschenseele steht im Bildungsproblem im Vordergrund: Erkenntnisse fruchtbar zu machen für Wachstum und Gestalt des Menschen, nicht für seine Lust und sein Vergnügen, aber für die geistige Person in ihm.' Diese Bildungsaufgabe erfüllt die deutsche Universität nicht mehr. ‚Der deutsche Student, der nicht wie der englische Student zum Beispiel, zuerst zwei Jahre allgemeinen Bildungszwecken weiht, sondern meist sofort ein Fach wählt, um so früh wie möglich ins Brot und zur Arbeit zu kommen, sah infolgedessen die allgemeinen Bildungsziele nur als gleichgültige „Anmerkung" zu seinen Fach- und Berufsstudien an. Zwei als Namen wie als Sache gleich fürchterliche Dinge sind so entstanden: das „Bildungsfach" und das „Bildungsexamen" . . . Die Philosophie wurde Logik und Methodologie der Wissenschaften, „Geschichte der Philosophie" oder Experimentalpsychologie . . . Magd der Fachwissenschaften oder selbst Fachwissenschaft. Nicht genug: Es entstand die Aufblähung der Fachdisziplinen, respektiv ihrer Grundbegriffe, zu Weltanschauungs- und Weltbegriffen. Es entstand eine Anarchie der Fächer, von denen jedes Philosophie sein wollte . . . Natürlich konnte diese Philosophieform . . . auf die deutsche geistige Bildung nicht wirken. Das besorgten unterdessen geniale Sonderlinge jenseits der Universitäten: Schopenhauer, Nietzsche, v. Hartmann, Chamberlain usw. Die Philosophie . . . ging als nationales Bildungselement für Deutschland soviel wie verloren.' Ähnlich ging es auf allen anderen Gebieten. ‚Nichts von all dem unerhörten Gelehrtenerwerb der rein forschenden Spezialwissenschaften wurde als synthetisches Bildungsgut für den geistigen Menschen im Menschen systematisch dargeboten — eine andere, aber darum nicht minderwertige Aufgabe wie die gelehrte Quellenforschung. Personen, die es versuchten — wie noch jüngst Gundolf in seinem „Shakespeare", „Goethe" — galten und gelten den Hütern des Spezialbetriebes als suspekt. Geistesbildung nach vorbildlichen Personen im Geist und Sinne dieser war ihnen Allotria.'

Diese tiefgreifenden inneren Widersprüche in der Zielsetzung unserer heutigen Universitäten sind zum Teil auch schon von anderer Seite aufgezeigt worden, so insbesondere von dem ehemaligen preußischen Kultusminister Becker, den Scheler häufig zitiert. Während aber Becker den Schäden abhelfen will durch Übertragung aller höheren Bildungsaufgaben an die Universität, die dafür innerlich so ausgebaut und differenziert werden soll, daß sie ihnen auch wirklich gewachsen ist, hält Scheler den ‚im Grunde traditionalistischen Versuch', in Gestalt der alten ‚universitas' ‚ein Bildungsinstitut, das soziologisch Wesen und Geist des Mittelalters atmet . . ., auf einem dafür ungeeigneten geschichtlichen Boden wieder lebendig zu machen', für

aussichtslos. ‚Es ist eben nicht möglich,‘ so meint er, ‚daß die Universität alles geben soll. Sie gibt schließlich auf diese Weise gar nichts, besonders nichts recht und ganz.‘ Deshalb sieht Scheler nur den einen Ausweg aus den Existenzwidersprüchen der gegenwärtigen Universität, ‚die grundverschiedenen Aufgaben, die sich die Universität bisher gestellt..., auf eine Mehrheit von höheren Bildungsinstituten zu verteilen‘, die, wenngleich unabhängig voneinander, doch in lebendiger Wechselwirkung stehen sollen. Er denkt an einen allmählichen systematischen Ausbau der Universitäten zu Fachhochschulen, wohin ja ihre ganze Entwicklung drängt, an Neuerrichtung von Forschungsinstituten, wie wir sie vereinzelt schon besitzen und schließlich — wohl sein bedeutsamster Vorschlag — an die Übertragung der höchsten Bildungsaufgaben an zu schaffende eigene Anstalten nach Art des Pariser ‚Collège de France‘, an denen ‚die stärksten geistigen Synthetiker der Nation sich an die höchstgebildete Schicht ... wenden‘ — nicht nur an die Studenten, für die gleichwohl der Besuch dieser Institute neben ihrer Fachausbildung obligatorisch sein soll. Lehrer an diesen Bildungsanstalten sollen ‚hervorragende Forscher‘ sein, ‚die eine besondere Begabung für geistige Synthese besitzen‘; nach den Gebieten, die sie vertreten, nennt Scheler ‚Philosophen, Historiker, Kunstgelehrte, Soziologen, Religionswissenschaftler usw.‘. Vor allem aber muß hier, wo es sich um Vermittlung der höchsten spezifischen Bildungsgüter handelt, die ‚Persönlichkeit des Lehrers, der ja auch geistiger Erzieher sein soll und Vorbild . . ., an erster Stelle stehen‘, während für die Eignung des Fachlehrers seine durch staatliche Prüfungen festgestellte Fachtüchtigkeit und für die des Forschers seine internationale wissenschaftliche Geltung entscheidet.

Durch diese sachgemäße Gliederung des höheren Bildungswesens kann jeder Typus des Lehrers seine Fähigkeiten voll entfalten und wirklich sein Bestes geben, ohne durch ihm wesensfremde Aufgaben belastet zu sein. Wo die Begabung dazu vorhanden, ist es natürlich wünschenswert, daß ein Lehrer an mehreren Instituten zugleich tätig ist. Überhaupt muß sich durch lebendige Wechselwirkung die Einheit dieses von Scheler entworfenen Systems der höheren Bildungsanstalten dokumentieren, in das sich nun auch die Volkshochschule organisch einfügt als ein notwendiges Glied, das für die unteren und mittleren Volksschichten etwa dasselbe bedeutet wie die ‚synthetische‘ Bildungsanstalt für die oberen. Sie soll nach Scheler bewußt Volks**hochschule** sein, d. h. sich zwar in erster Linie an die Arbeiter wenden, aber doch ‚an eine Aristokratie der Bildungswilligen und -bedürftigen, nicht an die Masse‘. Ihr Ziel ist nicht unmittelbar ‚Gesinnungs‘-, Willens- und Herzensbildung; als Schule kann sie zunächst nur Wissen vermitteln, das aber nicht Fach- oder Berufswissen sein, sondern in solchen lebendigen Synthesen dargeboten werden soll, ‚daß es möglichen Bildungs- und Formungswert für den ganzen Menschen besitzt... Der Wert und die Freude an geistiger Betätigung überhaupt, am Wachsen und Reicherwerden der Seele, ... der rein menschliche Erfüllungswert, den Bildung und selbsterarbeitetes Wissen gewähren, müssen an erster Stelle stehen‘. Hierbei hält es Scheler für aussichtslos, an die Alltagswelt des Arbeiters anzuknüpfen, seine Arbeit ‚zu beseelen‘, zu ‚vergeistigen‘. ‚Die moderne arbeitsteilige Fabrikarbeit bietet der Menschenbildung keine Anknüpfungspunkte.... Gerade umgekehrt muß das Gefühl im Arbeiter erweckt werden, daß die Welt der Bildung ganz außerhalb seiner Tagesarbeit liegt, daß er als Mensch, Bürger, Deutscher noch ganz andere Aufgaben besitzt als diejenigen, die ihm als Arbeiter eignen.... Gerade der schroffe Gegensatz der notwendig mechanisierten, prinzipiell unbe-

seelbaren Berufsarbeit und des Durstes nach menschlicher und bürgerlicher Selbständigkeit ist es ja, das zu dem Problem einer neuartigen Erfüllung der Seelenleere, die der Beruf und die einseitige politische Parteibetätigung im Arbeiter hinterläßt, durch Bildung treibt.'

Wie in der allgemeinen geistigen Zielsetzung stimmt Scheler auch in einem anderen wesentlichen Punkt mit der von Werner Picht vertretenen Richtung in der Volkshochschulbewegung überein, über die wir früher einmal an dieser Stelle (Juli 1921, S. 502) berichteten, darin nämlich, daß die Volkshochschule ‚allgemein deutsch' sein müsse, daß es eines ihrer Hauptziele sei, ‚die konfessionelle und parteiliche Zersplitterung unseres Volkes zu vermindern'. ‚Da es die größte Gefahr für die deutsche Volkshochschule ist,' schreibt Scheler, ‚wieder in eine zusammenhangslose Gruppe von Parteischulen oder verhüllten Parteischulen (siehe Essener System) zurücksinken, so ist gerade in dieser Frage der Volkshochschule ein Anhalt an den Geist der Universität und besonders an die Philosophen und Geisteswissenschafter an ihnen unentbehrlich.' Sie soll also, ähnlich wie die Universität, weltanschaulich ‚neutral' sein, keine bestimmte Weltanschauung bewußt vertreten. Dabei hat sie aber viel intensiver in Weltanschauungsfragen einzuführen als die Universität, bei den vermittelten Ergebnissen der Wissenschaft stets auf ihre verschiedenartige weltanschauliche Deutbarkeit hinzuweisen und darüber hinaus auch ausdrücklich ‚Weltanschauungslehre' zu pflegen, d. h. objektive Darstellung der unter uns lebendigen Weltanschauungen und ihrer historischen Wurzeln, damit die verschiedenen Gruppen unseres Volkes ihre Weltanschauungen kennen und vergleichen lernen — ein Problem, das Scheler schon in seinem ‚Hochland'-Aufsatz ‚Der Friede unter den Konfessionen' berührt. Um an der Volkshochschule richtig gelehrt werden zu können, müßte die Weltanschauungslehre naturgemäß auch an den Universitäten vertreten werden, wie sich denn Scheler überhaupt von der Rückwirkung der Volkshochschule mit ihrem synthetischen Geist auf die Universität alten Stiles fast mehr verspricht als von der Wirkung dieser auf jene. ‚Denn jeder akademische Lehrer,' so führt er aus, ‚der in der Volkshochschule lehrt, wird von selbst gezwungen, sein Wissensgut zu integrieren, es ferner aus der künstlichen Terminologie herauszunehmen, seinen Bildungswert oft selbst allererst neu zu erblicken, es lebendiger und anschaulicher zu gestalten. Hier gilt das docendo discimus in einem ganz besonderen Sinne. Freilich ist dieser günstige Erfolg nur zu erwarten, wenn innerhalb der Universität selbst oder in besonderen Instituten die Aufgaben der Fachbildung und der geistigen Menschenbildung schärfer getrennt sind.' Eine solche, für beide Teile fruchtbare Wechselwirkung zwischen den beiden grundsätzlich voneinander unabhängigen Instituten ist aber, wie Scheler mit Recht hervorhebt, nur möglich auf der Basis eines neuen ‚Ethos des Vertrauens und der menschheitlichen und nationalen Solidarität' zwischen Akademikern und Arbeitern. Auf der einen Seite muß ‚das wüste Gespenst einer „neuen" proletarischen Klassenkultur verschwinden', auf der anderen ‚ein neues Pflicht- und Verantwortlichkeitsbewußtsein für das geistige Heil und Wohl des gesamten Volkes' sich einstellen.

Mancher wird Schelers Reformvorschläge für allzu utopisch und radikal halten. Aber sie sind keine lebensfernen Konstruktionen, sondern aus den lebendigen Erfahrungen eines Universitätslehrers hervorgegangen. Nicht verstiegene Theorie, sondern die Erfordernisse der Praxis selbst drängen zu einer Lösung der von Scheler so eindringlich aufgezeigten Zwiespältigkeiten in unserem Universitätswesen. ·r

Theater

Leo Sternbergs erste größere Bühnendichtung („Saphna", dramatisches Spiel in vier Akten. Verlag H. Staadt, Wiesbaden 1922) wurde von verschiedenen Seiten her in aufdringlicher Weise als „Meisterwerk" angekündigt. Die Lektüre und der Besuch der Uraufführung fordern zu einem weniger vorlauten Urteil auf. Wenn der Autor selber davon spricht, daß „hier ein metaphysisches Sehnen dramatische Gestalt sucht", so wird der besonnene Kritiker das „Suchen" gern zugeben, die „Gestalt" jedoch verneinen müssen.

Es handelt sich um eine Zeitsymbolik in biblischem Milieu, das auf Henoch und die Zeit unmittelbar vor der Sintflut zurückgreift. Verderbnis bricht über die Erde herein, aber Welt und Leben sollen bejaht werden. Alles Dasein, auch das Unglück, trägt in sich absoluten Wert. Das ist der Sinn des Ganzen. Daß aber der „Sinn" „versinnlicht" worden sei, muß bestritten werden.

Saphna ist eine Dirne. Keine Steigerung ihres wüsten Lebens kann ihr Sättigung des Lebenshungers gewähren. Ekel vor aller Lust ergreift sie. Da bittet Henoch, der Fromme, um ihre Hand. Er sieht in ihr den verirrten, aber wertvollen Menschen. Saphna folgt in Henochs Haus. Ein Rückschlag folgt: Henoch beschämt in seiner heiligen Einfalt sein Weib durch sein Dasein. Saphna sucht ihn zu ihrer Niedrigkeit herabzuziehen. Mehr noch: Sie wird die Geliebte eines gefallenen Engels und verläßt ihren Gatten, bei dessen seelischem Reichtum sie es nicht aushalten kann. In der Liebe zu Azael, dem Engel, geschieht ihr jedoch etwas Großes: Dadurch, daß sie einem Zerrissenen „den Rausch der Erde" schenken kann, wird sie sich ihrer Seele, ihres eigenen seelischen Besitzes bewußt. Ihr Adel bricht sich Luft: Sie heißt den Engel verzichten und verzichtet selbst, um dem Geliebten Größeres zu erhalten. Henoch nimmt die Reuige zum zweiten Male zur Gattin.

Aber noch ist nicht alles überstanden. Ein neuer Kreis beginnt. Saphna läuft Gefahr, in ihrer Treue und ihrem Treue-Heischen sich abermals zu verlieren. Henoch lehrt sie einen zweiten Verzicht. Nichts Liebes der Erde darf Endziel des Menschenlebens sein. Er fährt zum Himmel, ohne den Tod zu kosten, der erste Mensch, der den Tod besiegt. (Hier bringt ein drittes Hauptmotiv der Dichtung voreilig störend herein: Henochs Himmelfahrt ist Symbol dafür, daß der Menschheit durch die Sintflut keine restlose Vernichtung gesetzt ist, daß das „Leben" seinen Wert behält.) Saphna bleibt einsam zurück. Aber auch Henoch hat ihr Wertvolles hinterlassen wie vordem der Engel: Den Dank für ihre Mütterlichkeit, die ihm den Weg zu Gott mitbereitet hat.

Es bleibt der Dichtung noch jenes schon genannte dritte Hauptmotiv zu lösen: Saphna erkennt in Henochs Entrückung das menschheitliche Vorbild. Sie sucht den Weg zu Henochs Paradies. Ein Hirte bedeutet ihr, die Erde selbst und jeder Fleck auf ihr stelle das Paradies vor. Selbst eine Sintflut sei nur Gottesgeschenk und Heil der Welt.

Es war schwierig, aus dem Geschehen der Handlung die drei genannten Hauptmotive (Verzicht aus stolzem Selbstbewußtsein; Verzicht aus leidvoller Entsagung; Weltbejahung als solche) herauszulösen. Sternberg hat sie keineswegs dramatisch lebendig machen können. Gerade die psychologisch wertvollsten Probleme werden nur „genannt", „erzählt", nicht als Gegenwart „geschaut". Das Wesentliche wird durch den Lärm überlaut-rhetorischer Umrahmungsszenen nahezu erstickt. Von einem „wertvollen Weltanschauungsdrama" kann füglich schlecht die Rede sein.

Der Gesamteindruck der Uraufführung bestätigt das Werturteil, das sich schon

aus der Lektüre ergab. Es war eine mehr oder weniger peinliche Angelegenheit, die bald zu ‚mystischer' Unklarheit, bald zu ‚ethischer' Leitartikel-Weisheit hinneigenden rhetorischen Versgebilde von den Schauspielern gar zu ernst genommen zu hören. Die Darstellerin der Titelrolle verfügte zudem über völlig unzureichendes Stimmaterial, um in ihrer krampfigen Haltung nicht auf die Nerven zu fallen.

Alles in allem: Wenn Leo Sternberg eine schlichte rheinische Geschichte erzählt hätte, hätte er wahrscheinlich für die Dauer Wertvolleres geleistet im Sinne des von ihm beabsichtigten ‚Aufbaus' und der ‚Erneuerung'. Wir glauben nicht an eine Zukunft des Dramatikers Sternberg.

Martin Rockenbach.

Naturwissenschaft

Populäre biologische Literatur. Jeder Sachkundige weiß, daß es um die populäre biologische Literatur nicht zum besten bestellt ist. Ein Grund vor allem dafür ist der, daß die Naturforscher vielfach die Popularisierung der wissenschaftlichen Ergebnisse Kräften zweiten und dritten Ranges überlassen. Wenn das der Ausdruck eines grundsätzlichen Standpunktes ist, so kann man dem freilich nicht zustimmen; denn die Wissenschaft ist nicht nur für die Fachleute, sondern für die ganze Menschheit da, wenn auch Gegenstand und Zeit der Popularisierung in jedem einzelnen Falle sorgfältig erwogen werden müssen. Vor mir liegen drei Bücher, deren Verfasser Fachleute sind oder es doch sein wollen, drei Bücher, die nach Inhalt und Wesen so verschieden sind, daß es sich lohnt, sie *einmal* kritisch nebeneinander zu *halten*.

Als Hauptererfordernisse populärer natur*wissenschaftlicher* Literatur haben zu gel*ten Zuverlässigkeit* des sachlichen In*halts, Klarheit* der Darstellung und Gewandtheit der Sprache. Sehen wir uns daraufhin einmal diese Bücher an!*

Zunächst das Buch des Wiener Pflanzenphysiologen Molisch, das aus einer Anzahl von Vorträgen, die in verschiedenen Zeitschriften bereits veröffentlicht wurden, hervorgegangen ist. Dementsprechend ist sein Inhalt recht mannigfaltig, was aber nicht als ein Nachteil angesehen werden kann. Nach einem einleitenden Abschnitt über Goethe als Naturforscher erzählt der Verfasser botanische Reiseerinnerungen aus Java und China; er macht den Leser bekannt mit dem Leuchten der Pflanzen, mit dem Ultramikroskop in der Botanik. In anderen Abschnitten, um nur noch einiges anzuführen, wird Erfrieren und Scheintod der Pflanzen behandelt, kommen ferner zur Darstellung die Wärmeentwicklung der Pflanze und, damit ein aktuelles Thema nicht fehlt, auch die Kunst, das Leben der Pflanze zu verlängern. Allgemeine Fragen, wie der Ursprung des Lebens, werden auch berührt. Um es vorweg zu nehmen, es ist ein vorzügliches Buch, das jedem aufs wärmste empfohlen werden kann. Wohltuend ist die Zuverlässigkeit und Sachlichkeit der Darstellung, und auch in Fragen, die häufig mit unnötiger Leidenschaftlichkeit und Voreingenommenheit behandelt worden sind, findet sich das Streben nach größter Objektivität. Ein besonderer Vorzug des Buches besteht darin, daß manche der erwähnten Versuche (Herstellung von Photographien in einem Laubblatt; Botanische Paradoxa) leicht nachzumachen sind, nicht nur als interessante Unterhaltung, sondern auch zur

---

* Hans Molisch, Populäre biologische Vorträge. Mit 63 Abbildungen im Text. Jena, Fischer 1920.

Carl Ludwig Schleich, Bewußtsein und Unsterblichkeit. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlin 1920.

Carl Ludwig Monar und Alwin Böhme. In vier Wochen fünfzehn Jahre jünger. Bücherei zur Volksgesundung, Bd. 3. Enck-Verlag, Berlin-Wilmersdorf 1920.

Vertiefung des Gelesenen und als Anwendungen in der Praxis, was namentlich für den Abschnitt über Warmbad und Pflanzentreiberei gilt. All diesen Vorzügen tut die etwas trockene und spröde Sprache keinen wesentlichen Abbruch. Ein solcher rein literarischer Mangel, der wohl nicht einmal von allen Lesern empfunden wird, ist leicht zu ertragen, wenn Zuverlässigkeit und Verständlichkeit wie hier sich die Hand reichen. Unerträglich aber wird die schwungvollste und bilderreichste Sprache, wenn sie nur getragen wird von der Phantasie und wenn der Dichter behauptet, ein Naturforscher zu sein.

Und das trifft für S c h l e i c h zu. Auch sein Buch ist aus Vorträgen hervorgegangen; es ist nichts anderes als die stenographische Niederschrift freier Reden. Schon das ist eine etwas eigentümliche Art und Weise, Bücher zu schreiben, aber davon wollen wir hier einmal absehen. Der Verfasser will Bewußtsein und Unsterblichkeit naturwissenschaftlich er- und begründen und darum gehört seine Schrift vor den Gerichtshof der Biologie und nicht, wie es nach dem Titel zunächst scheinen könnte, der Philosophie. Gewiß ist das Unternehmen des Verfassers an sich ein lobenswertes Beginnen, aber dazu muß man doch wohl wenigstens mit den elementarsten Tatsachen der Biologie und Physiologie vertraut sein. Das Urteil Schleichs aber gründet sich auf vorgefaßte Hypothesen, die jeder Begründung entbehren, und in den einfachsten Dingen stößt man auf eine rührende Unkenntnis. In gewisser Hinsicht ist das Buch jedoch von Interesse, nämlich als Symptom. In der letzten Zeit zeigt die Anthroposophie wieder eine lebhafte Geschäftigkeit, und was Schleich hier dem Leser zumutet, hat eine verzweifelte Ähnlichkeit mit anthroposophischem Unsinn im Gebiete der Naturwissenschaft. Ob der Verfasser ein Anhänger Steiners ist, weiß ich nicht; es tut auch nichts zur Sache. Jedenfalls muten manche Stellen seines Büchleins so an, als ob sie von einem Anthroposophen geschrieben wären. Es hieße diesem Phantasieprodukt zu viel Ehre antun, wollte man in eine ernste Kritik der Darstellung eintreten; aber ich kann es mir nicht versagen, den Hochlandlesern durch Anführen einiger Proben eine kleine Freude zu machen. (S. 66.) ‚In jeder Zelle ist ein Protoplasma und dann etwas, was dem Eigelb eines Eies entspricht, das nennt man Chromosom, weil es färbbar ist" (!). Überhaupt haben es die Chromosomen dem Verfasser angetan; dafür unten noch ein heiteres Beispiel. Was anthroposophisch klingt, ist zunächst einmal die Dreiteilung des Menschen. (Die 3, allerdings noch mehr die 7, ist bekanntlich eine heilige Zahl der Anthroposophie.) So hat der Mensch denn auch drei Gehirne, das Scheitelgehirn, das Hautsinnesgehirn und dazwischen den (S. 18) „Sympathikus", der gelagert ist als das „Sonnengeflecht" unter dem Zwerchfell . . ." (S. 19.) ‚Denn der Sympathikus ist eigentlich nachweisbar und buchstäblich die erste Inkarnation der Seele, dieser bildenden Idee (idea praeformans plastica in Platos Ideenlehre), welche im Weltall schwebt und in allem lebt, was geschaffen ist.' (S. 126.) ‚Der Zerebrospinalnerv ist ein Ausläufer alles bewußten Menschenlebens, während der Sympathikus die letzte Faser des großen Geflechts ist, welches unter dem Zwerchfell als sogenanntes Sonnengeflecht die eigentliche Marconiplatte des Weltalls, den eigentlichen Vertreter des Rhythmus des Alls darstellt.' (S. 105.) ‚Dieser Sympathikus hat von vornherein eine mehr oder weniger große Fähigkeit, die Funktionen des Verstandes zu überwachen. Das ohne Sympathikus gesteuerte Hirn gleicht einem dahinrasenden Schiff im Orkan, einem Sonnenfaden, der durch die Luft weht.' Hier schimmert der „Rhythmusmensch" oder „Brustmensch" der Anthroposophen

durch, die außerdem ja noch den Gehirnmenschen und Stoffwechselmenschen, der im Bauch seinen Sitz hat, unterscheiden. Mit der Betonung der Bedeutung des Rhythmus (Herzschlag! Sympathikus! usw.) hängt auch die verschriebene Hypothese der ‚Neuaogliaverleimung' Schleichs zusammen, welche hier nicht weiter erörtert werden soll; danach hängt Gehirntätigkeit und Bewußtsein ab von rhythmischen Blutströmen. (S. 108.) ‚Der Witz enthält stets eine überraschende Logiklosigkeit, und das Lachen ist eine rudimentäre Funktion aus Urväterzeiten, als jemand allein in den Wald kam und ihm nun irgendein Untier, sei es ein Atlantosaurus oder ein Ichthyosaurus (Seetiere im Walde! Ref.) oder ein Urlöwe begegnete. Das Untier reißt weit den Mund auf, der Mensch erschrickt und holt Luft, um seine Muskeln mit Sauerstoff laden zu können. Jetzt hat aber das Untier keinen Appetit und trollt fort um die Ecke, und da steht nun der Mensch da mit seiner vollgesaugten Sauerstoffpumpe und stößt den überschüssigen Kraftstoff wieder heraus, und dabei tönt: Ha, ha. Das ist der Ursprung des Lachens . . .' Wer damals nicht das Lachen gelernt hat, lernt es jedenfalls jetzt, wenn er Schleichs Buch liest. Und wodurch werden solche und andere rudimentäre Funktionen der Nachwelt überliefert? Natürlich durch die Chromosomen; freilich auf etwas andere Weise, als der Naturforscher denken mag. Denn was nun kommt, erinnert wieder, wie noch manches andere, an anthroposophische Wissenschaft, insbesondere an deren Lehre von der Reinkarnation; in einer Art solcher Reinkarnation besteht nach Schleich die körperliche Unsterblichkeit. Die Chromosomen sind die Träger des allgemeinen Kreislaufs allen Lebens in der Natur. (S. 147.) ‚Und diese Art der Übertragung von Rhythmus der einen Zelle auf die andere findet nun statt nach dem Tode in der Erde, wo alles verweslich ist, nur nicht die letzten Nukleinkerne . . . So ist die Unsterblichkeit des Menschen gerade nach der körperlichen Seite hin garantiert. Jedem von Ihnen muß klar sein, daß ich ein Gegner der Verbrennung sein muß, denn was der Natur übergeben wird durch die Zerfaserung des Leibes, bleibt ihr erhalten, indem es in andere Lebewesen von den Bakterien zu den Maden, von da zu Infusorien, Fröschen, Vögeln, wilden und zahmen Tieren und zurück zum Menschen übergeht.' (S. 148.) ‚Hier steckt sogar das Geheimnis der Nationalität . . . Es ist doch sehr merkwürdig, daß die Chinesen ein Volk sind, die eine Kultur von einer Gleichartigkeit wie kein anderes haben, weil sie 20 000 Jahre abgeschlossen waren von der Welt . . . Wenn aber unsere Nahrung von fern herkommt, von Amerika und Australien, so können wir uns nicht wundern, daß unsere Zellen einen gleichartigen Typus nicht mehr behalten, sondern daß auch unsere Hirnzellen gewissermaßen von fremdartigen Rhythmen (die in den Chromosomen schwingen. Ref.) befruchtet werden, was dann schließlich zur Verwirrung und zum Untergang der Kulturen gesetzmäßig zu führen scheint. Der Chinese aber, in dessen Mais und Reis die Zellen seiner Urväter immer wiederkehren, bewahrt sich eine Konstanz des Körpers und Geistes, wie sie beispiellos ist.' Übrigens wird es viele interessieren, zu erfahren, daß wir noch einmal Flügel bekommen können, weil ‚wir in unserem Leben so viel Geflügel und flügeltragendes Getier gegessen haben, so viel Kernsubstanz von Flügeltieren in uns aufgesammelt haben, daß die Vorbedingungen dafür geschaffen sind und diese Befruchtungen zur Flügelbildung aktiv würden'. Doch endlich genug damit! Daß Schleich auf den letzten Seiten einige ernstere Bemerkungen über die Unsterblichkeit der metaphysischen Seele macht, kann nichts an dem Urteil ändern, daß

sein Buch zur humoristischen Literatur gehört.

Wer möchte nicht in ‚vier Wochen fünfzehn Jahre jünger‘ werden? Gewiß jeder. Das wissen auch die oben genannten Verfasser des Buches über die ‚neue Wiedergeburt‘, und sie haben Recht damit, daß ‚der Titel zieht‘. Um die Sache aktuell zu machen, hat der Verlag noch einen Deckstreifen umgelegt mit dem Aufdruck: Ohne Operation gegen Prof. Steinach. Wer aber glaubt, in diesem Buche eine ernste Kritik der verdienstvollen Versuche Steinachs zu finden, von dessen Forschungen und ihrer praktischen Anwendung auch im Hochland schon die Rede war, der befindet sich sehr im Irrtum. Denn der Titel und die Aufmachung durch den Verlag sind, um mit den Worten der Einleitung zu reden, lediglich ‚eine solcher tausend und aber tausend Schwindelreklamen, mit denen irgendein Herrgottsfaulenzer ehrbaren Menschen das Geld aus der Tasche zieht‘, mögen sich die Verfasser (die ich aber nicht als Faulenzer bezeichnen möchte) auch ausdrücklich dagegen verwahren. Das Buch enthält in der Hauptsache die Beschreibung einer Pferdekur, die verjüngend, will sagen auffrischend, wirken soll. Gewiß, wer diese Kur aushält, kann überzeugt sein, daß er gesund ist oder wenigstens war. Das schließt nicht aus, daß sich hin und wieder auch vernünftige Bemerkungen finden; insbesondere soll anerkannt werden, daß die Frage der Geschlechtsliebe, wenn auch nur kurz, mit sittlichem Ernst behandelt ist. Aber was hat das alles mit den wirklich wissenschaftlichen Arbeiten Steinachs zu tun? Nun, man braucht eben Reklame, um einen ‚Riesenerfolg‘ zu erzielen. Über Steinach handelt eine ganze Seite in Fettdruck, auf der ein ‚so junges, noch ganz und gar unbewiesenes Experiment‘ zwar als ‚wissenschaftlich höchst interessante Errungenschaft‘ hingestellt wird, aber zugleich das ganze Problem mit einer überlegenen Handbewegung abgetan wird. Gewiß sind auch meines Erachtens die Steinachschen Ergebnisse noch nicht reif für die allgemeine Anwendung in der ärztlichen Praxis und ihre Veröffentlichung außerhalb der Fachliteratur war vielleicht noch etwas verfrüht, obwohl sie kaum Unheil anrichten kann, aber sie in dieser Weise zur Reklame zu benützen, das geht denn doch zu weit, und dafür ist auch die Arbeit eines ernsten Forschers zu gut. Mehr ist über das Buch nicht zu sagen. Für zuverlässige wissenschaftliche Belehrung kommt es nicht in Betracht.

Bernhard Dürken.

Verschiedenes

Gründerzeit im Verlagswesen.

Jeder Gärtner wird leicht unterscheiden zwischen dem, was gesundes Sprießen und Wachsen ist und dem geilen Wuchern von wilden Schößlingen, die der Pflanze nur Kraft entziehen. Auf dem literarischen Markt der Gegenwart wäre solches Unterscheiden auch recht angebracht. Jede Woche fast schießen neue Verlage auf, trotz der Teuerung des Papiers und trotz der Höhe der Löhne (wobei aber die Schriftstellerhonorare die leichtesten Posten bleiben!). Man könnte meinen, in Deutschland sei nach Büchern größere Nachfrage als nach Brot. Das legt die Frage nahe: Entspricht dieses Wachstum den gesunden Bedürfnissen geistigen Hungers in unserem Volk oder handelt es sich um Erscheinungen finanzieller Spekulation, etwa gar nur um eine Form der Kapitalflucht und -verschleierung? Auf jeden Fall kann die darin liegende Industrialisierung des Verlagswesens nichts Gesundes genannt werden. Denn die verlegerische Arbeit steht nicht mehr im Verhältnis zur geistigen Erzeugung auf seiten der Schriftsteller und zum Lesebedürfnis der Bevölkerung, sondern schafft ohne Rücksicht auf Güte und Wert des Erzeugnisses Industrieprodukte um des geschäftlichen

Erfolges willen, der allerdings vielfach fehlen wird, es sei denn auf dem Gebiet der Luxusliteratur, wo er stets sicher winkt. So wie luxuriöse Weindielen und Speisehäuser allenthalben an die Stelle einfacher Gaststätten treten, so baut sich fast jeder Verlag einen Luxuszweig aus, indem er wahllos, lediglich unter bibliophilem Gesichtswinkel, Texte wiedergibt und illustrieren läßt, die nur in seltenen Fällen an sich kostbar und der erneuten Wiedergabe wert sind. Niemand wird den mit der Herstellung betrauten Künstlern und Schriftstellern ihren Verdienst mißgönnen, obwohl es vermutlich eine nur kurze Frist währende Verdienstmöglichkeit ist, die eines Tages jäh zusammenbricht und sich dann dafür rächt, daß die Beteiligten nichts Gescheiteres getrieben haben. Auch ist unter gewissen Voraussetzungen dagegen nichts einzuwenden, daß reiche Liebhaber sich kostbare Drucke und Einbände zulegen. Man müßte nur etwas mehr auf literarisch-wertvolle Stoffe sehen, die sich genau so gut schön drucken und vornehm ausstatten lassen, wie Minderwertiges oder Anrüchiges. Der Zweig der Luxusbücherproduktion könnte sogar in unseren schlimmen Tagen ruhig als Melkkuh für Verleger, Schriftsteller und Künstler dienen, wenn die damit gewonnenen finanziellen Vorteile dazu benützt würden, nun auch wirklich neben dem, was man dem exklusiven Kreis der Liebhaber oder nur Snobs liefert, gute Kost für die hungerige Allgemeinheit und besonders für die verständnisvolle Schicht der wirklich Gebildeten und Schaffenden bereitzustellen. Das wäre sogar ein sehr vernünftiger Weg, die erhöhten Unkosten der Bücherherstellung auf die wirtschaftlich leistungsfähigeren Schichten abzuwälzen und die im allgemeinen wirtschaftlich schwachen Kreise der tatsächlich Gebildeten und Bildungswilligen zu entlasten.

Aber so wird das Geschäft nicht gehandhabt. Lange nicht alle Verlage, die Luxuserzeugnisse vertreiben, verwenden den damit gemachten Gewinn zur Verbilligung ihrer übrigen, ihrer eigentlich wertvollen Bücher. Im Gegenteil ist eine gewisse Neigung festzustellen, die billigere Produktion zurückgehen zu lassen und sich ganz auf die Luxuszweige zu werfen. Darin liegt eine schwere Gefahr für das deutsche Buchwesen, das bisher so stolz an der Spitze des Buchwesens der gesamten Welt gestanden hat. Wir dürfen bei unsern Schätzen an geistigen und literarischen Werten nicht auch noch geistig verarmen und von den paar Millionären und Milliardären, die bleiben, literarisch ausverkauft werden! Darum muß man von den Verlagen mehr Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber dem gesamten Bildungsstand der Nation verlangen. Sie mögen ruhig, solange die Konjunktur anhält, die Luxussparte pflegen, aber in der Auswahl der Stoffe etwas mehr auf Qualität sehen und von dem hier erzielten Gewinn die schlecht rentierenden Zweige der wirklich schöpferischen Literatur Nutzen ziehen lassen.

Dabei bleibt immer noch der Wunsch übrig, es möchte um einer stärkeren Wirkung willen nicht bei dem vereinzelten und verzettelten Aufschießen neuer Unternehmungen bleiben, sondern zu einer festeren Zusammenfassung der Kräfte kommen. Zwar soll keineswegs dem Zentralismus im Verlagswesen das Wort geredet werden. Im Gegenteil bleibt sogar höchst wünschenswert, daß die schon bestehenden Verlage mit stark persönlichem Gesicht auch ihre eigene Prägung behalten. Großbetrieb ist stets in Gefahr, Fabrikbetrieb zu werden. Geistige Erzeugung, wie es Sache der Verlage ist, darf aber nie fabrikmäßig geschehen. Aber bei aller Betonung der Notwendigkeit individueller Prägung des Verlagswesens muß es doch als Kräftevergeudung bezeichnet werden, wenn immer wieder und wieder, und zwar ohne die Aufgabe, einer bestimmten, noch nicht vertretenen Note zum Ausdruck zu verhel-

fen, neue Verlage erstehen. Das sind nicht Zeichen frischen Wachstums, sondern deutliche Merkmale eines ungesunden Zustandes. Eines Tages wird auch jäher Zusammenbruch da sein und für lange Zeit frische Kraftentfaltung verhindern.

Dies gilt vor allem auch auf dem Gebiet der eigentlich katholischen Publizistik. Die ‚katholische Konjunktur', die zur Zeit vorliegt, verleitet vielfach zu Neugründungen, die nichts sind als verwirrende Spaltungen der notwendigen Zusammenfassung der geistig produktiven und wirtschaftlich leistungsfähigen katholischen Kräfte. Wir deutschen Katholiken können uns den Luxus der Zersplitterung nicht leisten. Wir müssen eher noch ein weiteres in der Zusammenfassung tun. Vom ungesunden Zentralismus und vom tödlichen Monopolisieren sind wir noch weit genug entfernt. Die Angst hievor braucht uns vorläufig noch nicht zu quälen. Wohin soll es aber führen, wenn unsere schöpferischen Kräfte, statt die schon bestehenden und leistungsfähigen, dabei sehr ausbauwilligen katholischen Verlage zu unterstützen, sich von kurzlebigen Neugründungen anziehen lassen? Sie stärken nur die Illusionen der entweder nur idealistischen, ohne Blick für geschäftliche Wirklichkeiten in Traumreichen schwebenden oder aber der nur Geschäftskonjunkturen witternden Gründer, um diese und sich selbst in den sicheren Zusammenbruch zu verstricken, der dann dem geistigen und wirtschaftlichen Streben unserer Glaubensgenossen eine schwere Ermattung bringen wird. Man sollte sich schon durch die vielsagende Tatsache warnen lassen, daß Verlage völlig nichtkatholischen Charakters sich katholische Abteilungen angliedern oder auch solche unter Verhüllung des geschäftlichen Zusammenhangs unter neuen Firmen schaffen, obwohl klar zutage tritt, daß der katholische Produktionszweig mit der sonstigen Richtung und mit verschiedenen sonstigen Erzeugnissen im schroffsten Gegensatze steht. Wenn wirklich dabei die Absicht leiten würde, im Rahmen eines ‚neutralen' Unternehmens dem katholischen Schrifttum auch einen Platz zu gönnen und es sachlich vertreten zu sehen, so könnte man dies als Gelegenheit zum Wirken auf Außenstehende nur begrüßen. Das eigentliche Ziel, die Wahrnehmung vorübergehender geschäftlicher Möglichkeiten, verhindert aber jede sachliche Wirkung.

Philipp Funk.

Als Kunstbeilagen enthält dieses Heft: Heinrich Nauen, ‚Der barmherzige Samariter', ‚Pieta', ‚Selbstbildnis' und ‚Amazonenschlacht'.

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Fritz Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bauerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im ausdrücklichen Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, kann keine rechtliche Haftung übernommen werden.

Adolf von Menzel/Klosterkirche in Ettal



Mit Genehmigung von F. Bruckmann, A. G., München

Die Interparlamentarische Union und der Völkerbund / Von Heinrich Pohl

Ihre erste Tagung nach dem Weltkrieg veranstaltete die im Jahre 1889 zur Förderung internationaler Schiedsgerichtsverträge ins Leben gerufene Interparlamentarische Union im August 1921 zu Stockholm. Während die 1921 erschienene Schrift von Richard Eickhoff ‚Die Interparlamentarische Union (1889—1914). Der Vorläufer des Völkerbundes‘ Entstehung und Entwicklung dieser Organisation bis zum Januar 1920 schildert, besitzen wir jetzt über die Stockholmer Tagung den sorgfältigen Bericht des Generalsekretärs der Interparlamentarischen Union Dr. Chr. L. Lange ‚Union Interparlementaire. Compte rendu de la XIX[e] Conférence tenue à Stockholm du 17 au 19 août 1921.‘ (Genève, Bureau Interparlementaire, 1922).

Auf dieser Interparlamentarischen Konferenz waren zwölf nationale Gruppen durch etwa 120 Mitglieder der Union vertreten, die Deutschen durch die Parlamentarier Professor Dr. W. Schücking, Vorsitzenden der Gruppe, Karl Hildenbrand, Marie Juchacz, Adolf Köster, Paul Löbe, Hermann Müller (Franken), Fritz Warmuth, sowie die früheren Parlamentarier Richard Eickhoff und Ludwig Quidde — also Demokraten, Sozialdemokraten und einen Deutschnationalen. Von der Deutschen Volkspartei nahm niemand teil; vom Zentrum, das Giesberts und Pfeiffer delegiert hatte, war niemand erschienen.

Die belgische und französische Gruppe blieben der Stockholmer Tagung fern. Die belgische Gruppe hatte sich im Februar 1919 an die Gruppen der im Weltkriege alliierten und assoziierten Staaten mit einer Entschließung gewandt, in der sie eine völlige Umgestaltung der Union, in Wirklichkeit die Schaffung einer neuen Interparlamentarischen Union vorschlug; zu dieser sollten nur die Gruppen der verbündeten Länder zugelassen werden, während den Gruppen der im Kriege neutral gebliebenen Staaten der Zutritt unter noch festzusetzenden Bedingungen gestattet werden sollte; die Gruppen der Zentralmächte wollte diese Entschließung endgültig von der Interparlamentarischen Union ausgeschlossen wissen. Ein solcher Ausschluß war nach den Statuten der Union unzulässig; er wäre auch mit dem Geiste, der von jeher in der Union gewaltet hatte, ganz unvereinbar gewesen. So begegnete der belgische Vorstoß bei den meisten anderen Gruppen, besonders den beiden angelsächsischen, glatter Ablehnung; auch die Gruppen der Schweiz und der Niederlande, sowie der gemeinsame Rat der drei skandinavischen Gruppen sprachen sich zugunsten der Fortsetzung der Arbeiten auf völlig internationaler Grundlage aus. Doch die belgische Gruppe erneuerte, diesmal von der französischen unterstützt, ihren Vorstoß, allerdings in abgeschwächter Form, im Jahre 1920, indem diese beiden Gruppen einen Beschluß faßten, wonach sie nicht in der Lage wären, die Beziehungen mit den Vertretern der Zentralmächte wiederaufzunehmen, solange diese nicht in Ausführung des ersten Artikels des Friedensvertrags in den Völkerbund

aufgenommen seien. Der am 5. Juni 1920 im Haag versammelte Interparlamentarische Rat betonte demgegenüber die Notwendigkeit, daß die Interparlamentarische Union, einer der Pioniere des Völkerbundes, mehr denn je eine große Rolle zu spielen berufen sei, vor allem die Aktion des Völkerbundes zu stützen und weiter zu entwickeln habe; daher müsse die Union unbedingt an dem Prinzip ihrer Organisation, d. h. ihrem internationalen Charakter, festhalten. Der Rat bedauerte das Fernbleiben der Belgier und Franzosen von der Stockholmer Konferenz und gab der Hoffnung Ausdruck, daß sie recht bald wieder an den Arbeiten der Union sich beteiligen möchten. Die rumänische und die tschecho-slowakische Gruppe schlossen sich der ablehnenden Haltung der Belgier und Franzosen an.

Welche Bedeutung die Gründung des Völkerbundes für die Interparlamentarische Union hat, geht aus dem Stockholmer Entwurf einer Satzungsänderung und der daran sich knüpfenden Debatte hervor. Während früher die Satzung als erstes Ziel der Union bezeichnete, ‚den Grundsatz zur Anerkennung zu bringen, daß die Streitigkeiten zwischen den Nationen auf dem Wege des Schiedsgerichts oder auf anderen friedlichen oder gerichtlichen Wegen ihre Lösung finden,' heißt es in der neuen Fassung: ‚Die Interparlamentarische Union hat zur Aufgabe, die in nationalen Gruppen zusammengefaßten Mitglieder aller Parlamente zu einem gemeinsamen Vorgehen zu vereinigen, um die Mitwirkung ihrer Staaten zu einer Stärkung und demokratischen Entwickelung einer Verbindung der Nationen („développement démocratique d'une association des nations") zu erlangen. Sie verfolgt ferner das Ziel, alle Fragen des internationalen Rechts zu erörtern, die ihre Klärung auf parlamentarischem Wege finden können, um somit zur Entwickelung friedlicher Beziehungen zwischen den Völkern beizutragen.' In dem Entwurf der Organisationskommission war die Rede gewesen von ‚développement démocratique de la Société des Nations'. Diese Formulierung wurde mit Recht von dem schwedischen Baron Adelswaerd beanstandet. Hatte doch die Stockholmer Konferenz abgelehnt, sich auf den Völkerbund, so wie er in Versailles geschaffen war, festzulegen, und das Verhältnis der Interparlamentarischen Union zu diesem Völkerbund durch folgende zwei Resolutionen bestimmt: ‚1. Die 19. Interparlamentarische Konferenz begrüßt herzlichst den Grundsatz eines allgemeinen Staatenverbandes mit der Aufgabe, die Welt für die Aufrechterhaltung des Friedens zu organisieren. Die Konferenz ist berechtigt, die diesbezüglichen Bestrebungen als ein wichtiges Ergebnis der Bemühungen der Union seit einer langen Reihe von Jahren anzusehen. In der Erkenntnis, daß sich schon 48 verschiedene Staaten dem bestehenden Völkerbunde angeschlossen haben, stellt die Konferenz fest, daß es ihrer Meinung nach notwendig und dringend ist, daß ein solcher Verband den allgemeinen allumfassenden Charakter bekommt, der ihm erlauben wird, die hohe Mission, die ihm naturgemäß obliegen wird, noch besser auszuführen. 2. Immer besorgt, sich nützlicher und praktischer Arbeit hinzugeben, ist die Konferenz der Meinung, daß die

Interparlamentarische Union ihre Wirksamkeit auf dem Gebiete der internationalen Zusammenarbeit ausdehnen und intensiver gestalten solle, um die Verminderung der Rüstungen zu erlangen und den Weltfrieden zu sichern.'

Von den deutschen Parlamentariern ergriff in Stockholm zu dem Thema ‚Die Interparlamentarische Union und der Völkerbund' nur Professor Dr. Schücking das Wort. Er pflichtete dem Berichterstatter Lord Weardale darin bei, daß das Kardinalproblem für die Zukunft des Völkerbundes in der Universalität des Völkerbundes bestehe, die angestrebt werden müsse. Für diese Universalität aber erschien Schücking nichts so wichtig wie der Eintritt der Vereinigten Staaten von Amerika in den Völkerbund. Die in den Vereinigten Staaten hervortretenden Tendenzen ließen es jedoch als aussichtslos erscheinen, diese Großmacht für den Völkerbund zu gewinnen. Man zog es dort, auch in den Kreisen der Interparlamentarischen Union, vor, an das Werk vom Haag wieder anzuknüpfen. Auch Schücking gab wohl zu, daß das Werk vom Haag dem Genfer Völkerbund tatsächlich insofern überlegen sei, als der Rechtsgedanke in dieser Haager Organisation klarer zum Ausdruck gekommen sei als im Völkerbund von Genf und daß er ‚mannigfache politische Bedenken gegen den Genfer Völkerbund nicht unterdrücken' könne, hielt aber doch für richtiger, diesen weiter auszubauen und umzubauen, als ihn unvollendet zu lassen und neben den Ruinen zweier internationaler Organisationen noch eine dritte aufzurichten.

Aber — so wird man gegen Schücking fragen müssen — wozu denn einen dritten Weg beschreiten, wenn der erste sich als gangbar erwiesen hat? Das Haager Werk ist durchaus keine Ruine. Kein anderer als Schükking selbst hat das in seiner großen, mit Unterstützung namhafter Völkerrechtslehrer unternommenen Würdigung der Haager Arbeiten ‚Das Werk vom Haag' überzeugend dargetan. Der Haager Schiedshof von 1899, dessen Zustandekommen nicht zuletzt dem deutschen Staats- und Völkerrechtslehrer Philipp Zorn zu danken ist, hat in einer Reihe von Schiedssprüchen dem internationalen Frieden im Ganzen gute Dienste geleistet, mag man auch einzelne seiner Entscheidungen nicht für richtig halten. Die Haager Institution hat den unleugbaren Vorzug, daß bei ihr jeder der streitenden Staaten seine Sache Schiedsrichtern seiner Wahl anvertraut, die sich dann über einen Obmann einigen; dieser ist dann ein Mann des beiderseitigen Vertrauens. Es ist wahr, daß man früher in vielen deutschen Kreisen dem Haager Werk nicht das richtige Verständnis entgegengebracht hat, daß insbesondere 1907 auf der Zweiten Haager Friedenskonferenz die unter dem beherrschenden Einfluß von Johannes Kriege stehende deutsche Delegation eine Politik getrieben hat, die ungemein schädlich wirken mußte und tatsächlich gewirkt hat, wie Zorn in seinem Buche ‚Deutschland und die beiden Haager Friedenskonferenzen' dartut. Wenn in den breiten Massen des deutschen Volkes den Haager Konferenzen wenig Interesse entgegengebracht wurde, wenn sie zum mindesten skeptischer Beurteilung begegneten, so hatte das verschiedene Gründe, die zum Teil in der Geschichte

des nationalen Leidenswegs unseres Volkes ihre Erklärung finden. Nicht zuletzt schadeten dem Ansehen der Haager Konferenzen und der Würdigung ihrer Ergebnisse jene pazifistischen Schwarmgeister, die vor lauter Zukunft die Gegenwart nicht sahen, deren Vaterland Europa oder gleich die ganze Welt und nicht das mit dem Blut unserer Väter erstrittene Deutsche Reich war. Gegen solche Verirrungen wehrte sich der gesunde Sinn unseres Volkes. Freilich schüttete man dann vielfach das Kind mit dem Bade aus. Der Gedanke der internationalen Schiedsgerichtsbarkeit ist durchaus zu billigen; sie vermag manchen Streit zu erledigen, der die internationalen Beziehungen schwer belasten und in Verbindung mit anderen Reibungen und Mißverständnissen den Frieden gefährden könnte. Vom vaterländischen Standpunkte aus gesehen hat die Arbeit für die Fortbildung des internationalen Schiedswesens nichts Bedenkliches an sich, sofern nur im Volke der Gedanke wachgehalten wird, daß der Staat, der sich wehrlos macht und allein auf Entscheidungen nach Recht und Billigkeit vertraut, seine Existenz gefährdet, daß es das Bestreben jedes lebensfähigen Volkes sein muß, stark zu bleiben oder wieder zu werden, nicht um andere zu bedrücken und niederzuringen, sondern um im zwischenstaatlichen Leben mit Achtung und gerecht behandelt zu werden. Die Erfahrungen, die das deutsche Volk nach dem Weltkriege gemacht hat, sind so furchtbar, daß man annehmen sollte, es werde sich in Zukunft hüten, bei anderen Staaten den Willen zu Gerechtigkeit und Billigkeit ohne weiteres zu vermuten und sich ihnen in solchem Vertrauen auszuliefern. Wortbruch und Erpressung bezeichnen den Weg, den unsere Feinde mit dem Waffenstillstande von Compiègne beschritten. Wortbruch und Erpressung standen Gevatter bei der Entstehung des Völkerbundes, der in den Dienst der Ausführung des Versailler Friedensdiktats, des größten Verbrechens der Weltgeschichte, gestellt wurde. Wäre es da nicht richtiger gewesen, die deutschen Parlamentarier hätten sich in Stockholm auf den Boden des Werkes vom Haag gestellt und dessen Ausbau gefordert? Wäre es nicht aus nationalen Gründen geboten gewesen, sich in aller Form auf den Boden der Erklärung des deutschen Auswärtigen Amtes vom 30. September 1920 zu stellen: ‚Es liegt für Deutschland keine Veranlassung vor, sich zur Aufnahme in den Völkerbund zu drängen'? Ich erinnerte in einem Aufsatz über den am 15. Februar 1922 im Haag feierlich eröffneten ‚Ständigen internationalen Gerichtshof' (Kölnische Zeitung Nr. 125 und Nr. 130 vom 18. und 20. Februar 1922) an diese Erklärung und fügte hinzu: ‚Wir können die Taten des Ständigen internationalen Gerichtshofs abwarten; wir können zusehen, ob dieses Organ des Völkerbundes wirklich dem Dienst am Recht und an der Gerechtigkeit sich weihen wird. Andere Organe des Bundes haben an ihnen gefrevelt. Eupen, Malmedy, Oberschlesien — diese Worte besagen für jeden deutschen Mann genug! Die Völkerbundsatzung und ihr Artikel 14, auf dem die Existenz des Ständigen internationalen Gerichtshofs beruht, sind hineingestellt in den Morast von Friedensverträgen, die unter Wortbruch den Be-

siegten auferlegt sind. Kann aus solcher Wurzel Gutes für die Vergewaltigten kommen? Muß nicht zuvor jeglicher Zusammenhang zwischen dem Ständigen internationalen Gerichtshof und dem Frieden von Versailles formell und sachlich gelöst werden, ehe man — nach allem, was geschehen — dem deutschen Volke zumuten darf, zu dem Wirken dieser Institution Vertrauen zu fassen? Es handelt sich hier um nüchterne Erwägungen praktischer Politik, aber auch um eine Frage der Selbstachtung, der nationalen Ehre und Würde.' Es hätte nur politisch gut wirken können, wenn ein deutscher Parlamentarier auf der Stockholmer Tagung klar und scharf zum Ausdruck gebracht hätte, daß eine rückhaltlose deutsche Mitarbeit an dem Ausbau des Völkerbundes zur ersten Voraussetzung habe die völlige Loslösung des Völkerbundes von dem Werk von Versailles, und zwar in aller und jeder Beziehung. Besonders die Angelsachsen hätten solchem Auftreten ihre Achtung nicht versagt. Und es kann nicht zweifelhaft sein, daß in einer Reihe von anderen Staaten ein recht starkes Unbehagen dadurch hervorgerufen ist, daß der Völkerbund, dem sie beigetreten sind, seine Satzung in dem unter Wortbruch zustandegekommenen Diktat von Versailles gefunden hat und daß er auch der Durchführung dieses Diktates mit zu dienen bestimmt ist. Hatte man deutscherseits nicht allen Anlaß, solche Strömungen sich zunutze zu machen und den Ruf nach einem durch Ausbau des Haager Werkes zu schaffenden ,wahren Völkerbund' zu erheben? — Doch Schücking glaubte ,trotz mannigfacher politischer Bedenken gegen den Genfer Völkerbund' hervorheben zu sollen, in welchen Beziehungen der Genfer Völkerbund dem Haager Werk überlegen sei. Er sah diese Überlegenheit in folgenden Punkten: Das Haager Werk wollte das internationale Recht schützen und den Frieden der Welt aufrechterhalten; der Genfer Völkerbund dagegen ist nicht nur eine Rechtsorganisation, sondern auch eine Wirtschaftsgemeinschaft und eine Kulturgemeinschaft; vor allen Dingen hat er auch die Organisation der Arbeit gebracht, und das Problem der Abrüstung wird am besten innerhalb des Rahmens des Völkerbundes gelöst. Aber — so wird man einwenden müssen — ließ sich für die Aufgaben, die der Völkerbund von Genf übernommen hat, nicht auch ein anderer, besserer Boden in der Fortsetzung der Haager Friedenskonferenzen und in der Erweiterung der Kompetenzen der Haager Organe finden? Die Vereinigten Staaten von Amerika, Rußland und das Deutsche Reich hätten sich ohne weiteres mit den übrigen Staaten der Welt auf diesem Boden vom Haag zu gemeinsamer Arbeit zusammenfinden können. Nichts hätte im Wege gestanden, in das Programm einer dritten Haager Friedenskonferenz alle die Punkte einzustellen, deren Förderung nun der Genfer Völkerbund, der wegen des Fehlens mehrerer großer Staaten den Namen ,Völkerbund' nicht zu Recht führt, in die Hand genommen hat. Freilich, der Genfer Völkerbund ist nun einmal da und er hat sich wiederholt und in vielerlei Beziehungen energisch geregt — keineswegs immer zur Wahrung von Recht und Gerechtigkeit —, und er wird schon im Hinblick auf die vielen

glänzend dotierten Stellen, die er geschaffen hat, nicht so leicht auseinanderfallen; irre ich nicht, so war es Schücking, der gelegentlich auf diesen Grund für die Annahme einer längeren Lebensdauer des Völkerbundes hingewiesen hat.

Wie immer man zu dem Genfer Völkerbund stehen mag, gleichviel, ob man ihn größtenteils für eine mißratene Schöpfung, für einen Kriegs- oder Friedensvölkerbund hält oder nicht, jedenfalls muß jeder Politiker mit ihm rechnen. Darin wird man dem Würzburger Völkerrechtslehrer Christian Meurer zustimmen müssen. Die deutsche Völkerrechtswissenschaft kann sich gar nicht kritisch genug mit der Entwicklung des Völkerbundes befassen, dessen Satzung an die Spitze eines Friedensvertrages gestellt ist, ‚den die Welt noch verfluchen wird‘ (Meurer). Gelingt es den Bemühungen der Neutralen, dem Genfer Völkerbund zu einer Umbildung seiner geistigen Wesenheit zu verhelfen und einer gründlichen Revision des Friedensvertrages die Wege zu bereiten, dann ‚soll uns der Völkerbund gesegnet sein‘. Und dazu mag auch die Arbeit der Interparlamentarischen Union beitragen, die sich die Stärkung und demokratische Entwicklung einer Vereinigung der Nationen zur Aufgabe gestellt hat.

Wird praktisch infolge der Wendung der außenpolitischen Lage und der Satzungsrevision von 1921 die Arbeit der Union zum guten Teil an die des Genfer Völkerbundes anknüpfen, so liegt darin eine sehr erhebliche Steigerung der von ihr zu bewältigenden Aufgaben. An die Stelle der Förderung des Schiedsgerichtsgedankens ist der ganze ungeheure Fragenkomplex getreten, der sich an das Wort ‚Völkerbund‘ knüpft. Überdies hat ja die Union ihren Willen bekundet, auch fernerhin alle Fragen des internationalen Rechtes zu erörtern, die ihre Klärung auf parlamentarischem Wege finden können, um somit zur Entwicklung friedlicher Beziehungen zwischen den Völkern beizutragen. Darunter fällt nach wie vor auch die Schiedsgerichtsfrage, insoweit sie nicht im Rahmen des Völkerbundes ihre Lösung findet. Man weiß, was die Interparlamentarische Union hier schon vor Jahrzehnten geleistet hat. Es war einer ihrer bedeutsamsten Erfolge, daß die erste Haager Friedenskonferenz von 1899 stark unter dem Einfluß der Vorarbeiten der Union in der Schiedsgerichtsfrage stand und daß die vom Präsidenten der Union, dem Belgier Chevalier Descamps, verfaßte ‚Denkschrift an die Mächte‘ der Haager Schiedskonvention von 1899 sehr zugute kam; bestellte doch die Haager Konferenz zum Berichterstatter ihrer mit den Fragen der internationalen Schiedskonvention betrauten dritten Kommission eben den Verfasser dieser als klassisch bezeichneten Denkschrift. Und wie der Zusammentritt der Zweiten Haager Friedenskonferenz, die sich an den Problemen eines wirklich ständigen Schiedshofes und der obligatorischen Schiedssprechung abmühte, einer Anregung der Interparlamentarischen Union zu danken war, so sorgte sie auch dafür, daß diese Probleme weiterhin von sachverständiger Seite geprüft und durch ihre Beratungen gefördert wurden. So erstattete z. B. Philipp Zorn auf der Interparlamentarischen Konferenz von 1912 über die obligatorische Schiedsgerichtsbarkeit

einen von staatsmännischem Weitblick zeugenden ausgezeichneten Bericht. Auf ihren früheren Tagungen beschäftigte sich die Union auch mit den ‚guten Diensten' und der ‚Vermittlung', diesen beiden mit der Schiedsgerichtsbarkeit eng verknüpften Rechtsinstituten, denen sie neuerdings erhöhte Aufmerksamkeit zugewandt hat. Die dauernde Neutralität, Landkriegs-, Seekriegs- und Luftkriegsrecht, die Neutralisierung der Meerengen und interozeanischen Kanäle, die Rüstungsbeschränkung, die Vereinheitlichung des internationalen Privatrechts, des Wechselrechts u. a. wurde schon früh in den Kreis der Studien und Erörterungen der Union gezogen.

Die Stockholmer Konferenz beschäftigte sich nicht nur mit dem Völkerbundsproblem und mit Satzungsänderungen, sondern auch mit einer Reihe anderer Fragen, so z. B. mit dem Problem der Rüstungseinschränkung und mit der Ausgestaltung eines obligatorischen internationalen Vermittlungsverfahrens durch den Völkerbund, das der Berichterstatter Professor Schücking den Händen des politisch-diplomatisch eingestellten Völkerbundsrates entzogen und einer unpolitischen Vermittlungskommission übertragen sehen möchte. In einer besonderen Entschließung wurde die Gründung der Internationalen Arbeitskonferenz und des Internationalen Arbeitsamtes begrüßt, deren Arbeiten sie hochschätzt in der Erkenntnis, daß sie berufen sind, bei der Verbesserung des Loses der arbeitenden Massen aller Länder die größten Dienste zu leisten, und indem sie den Fortschritt des sozialen Friedens fördern, den Weltfrieden zu sichern. Bei der Beratung dieser Entschließung meldete sich von den deutschen Parlamentariern der deutsche Reichstagspräsident Paul Loebe zum Wort. Aus seiner Rede seien hier folgende Sätze wiedergegeben: ‚Auch in den vom Krieg heimgesuchten Ländern wird jetzt oft die Meinung geäußert, daß der Arbeiterschutz abgebaut werden müsse, weil die Wirtschaft des Landes ihn nicht zu ertragen vermöge. Wir erblicken darin einen Fehlschluß und sagen im Gegenteil: Jetzt erst recht Arbeiterschutz! Der Krieg hat nicht nur eine unendliche Zahl von Menschenleben hinweggerafft, sondern er hat auch eine so große Zahl von Menschen in ihren geistigen und körperlichen Kräften geschwächt, nicht nur durch äußere Verletzungen, sondern auch durch den Ruin ihrer inneren Konstitution; er hat so viele Kinder unter Entbehrungen heranwachsen lassen und dadurch für den Kampf um die Existenz minder tauglich gemacht, daß wir sagen müssen: Jetzt erst recht Schutz der Arbeitskraft, Schutz des Menschenlebens, jetzt müssen wir erst recht Menschenökonomie statt Warenökonomie betreiben. Ich glaube, diese Bestrebungen liegen auf der ethischen Linie der Bestrebungen der Interparlamentarischen Union. Wir müssen sie aber auch aus politisch-taktischen Grundsätzen vertreten; denn gerade hier soll auf einem Spezialgebiet ein Stück internationaler Gesetzgebung wirksam werden, wie wir das auch für die großen politischen Entscheidungen verlangen, und wir können auf einem Spezialgebiet den einzelnen Nationen klar machen, daß ohne Druck, ohne Zwang eine freiwillige Einordnung in eine internationale Gesetzgebung möglich ist. Ich glaube sodann auch, daß die Befürchtungen, die

hier geäußert worden sind, und zwar meist von Rednern der vom Kriege verschont gebliebenen Länder, nicht zutreffen. Denn die betreffenden Artikel des Versailler Friedensvertrages (387—427), welche die internationale Arbeitsorganisation schaffen, nehmen ausdrücklich Rücksicht auf besondere Verhältnisse einzelner Länder und Nationen. Es war besonders den Vorschlägen Japans zu verdanken, daß gesagt wurde, daß bei allen Vorschlägen und Entwürfen besondere Zusatzbestimmungen vorzusehen sind für diejenigen Länder, in denen das Klima, also die besondere Art des landwirtschaftlichen Betriebes, von der ein Redner gesprochen hat, oder die etwa vorhandene unvollkommene Entwicklung der gewerblichen Organisation oder andere Sonderumstände eine Rolle spielen. Alle diese Dinge sind also bereits berücksichtigt. Namens der deutschen Delegation möchte ich daher der Meinung Ausdruck geben, daß wir in unserem Lande den Versuch machen werden, den Beschlüssen der internationalen Arbeitsorganisation Anerkennung und Nachachtung zu verschaffen . . . Wir begrüßen es, daß die Publikationen des Internationalen Arbeitsamtes auch in deutscher Sprache erfolgen und treten mit dafür ein, daß es auch in italienischer und spanischer Sprache geschehen möge.'

Nachdem die Stockholmer Konferenz einen längeren Bericht des früheren holländischen Ministers Treub, Mitglieds der Zweiten Kammer der Generalstaaten, über ‚Das ökonomische und finanzielle internationale Problem und den Völkerbund' entgegengenommen hatte, beschloß sie die Einsetzung einer ökonomischen und finanziellen interparlamentarischen Kommission, welche die von Herrn Treub berührten Probleme studieren und späteren Konferenzen darüber Bericht erstatten sollte. Jede Gruppe wurde aufgefordert, ein Mitglied für diese Kommission zu bestimmen. Das Exekutivkomitee wurde ersucht, aus dem Schoße der Kommission ein aus drei Mitgliedern bestehendes Redaktionskomitee zu ernennen, welches die Arbeiten der Kommission durch Aufstellung von Fragebogen usw. vorzubereiten hat.

Die deutsche Delegation war mit dieser Entschließung durchaus einverstanden. Für sie sprach Hermann Müller (Franken): Die Ausführungen Treubs betrafen Probleme, ‚die den deutschen Volkswirtschaftler, den deutschen Politiker und den Mann auf der Straße täglich beschäftigen, weil es sich für uns darum handelt, die drückenden Verpflichtungen zu erfüllen, die der Versailler Vertrag uns auferlegt'. Nach den Richtlinien, die Treub der Konferenz vorlegte, sucht er einen radikalen Ausweg, indem er die volle Freiheit wiederherstellen will. ‚Es wird nur zu untersuchen sein,' so gab Müller dagegen zu bedenken, ‚ob wir nach diesem Kriege noch die volle Freiheit haben, diesen radikalen Weg zu gehen. Nach den Erfahrungen, die sich uns täglich aufdrängen, wird sich diese einfache Lösung für alle Gebiete nicht finden lassen.' Und dann wies Müller noch auf eines hin: ‚Wir sind durchaus einverstanden mit einem möglichst raschen Abbau der Zwangswirtschaft, insbesondere wir Sozialisten sind dieser Meinung, weil uns die Zwangswirtschaft, die uns der Krieg gebracht hat, so oft fälschlich als Sozialismus präsentiert wird, während sie in Wirklichkeit das

mit nichts zu tun hat. Wie sollen wir aber auf der andern Seite augenblicklich die im Interesse der ökonomischen Wiederaufrichtung Europas so dringend notwendige Behebung der Inflation erreichen, wenn wir unsere Grenzen völlig aufmachen für alle diejenigen Artikel, die nur von einer an Zahl geringen Oberschicht gebraucht werden? Oder ein anderes Beispiel. Auf Grund des Londoner Ultimatums wird von uns verlangt, daß wir die Verpflichtungen, die uns auferlegt sind, in kurzer Zeit durch Beschaffung von Devisen abtragen. Wir haben in Deutschland zunächst den Versuch gemacht, uns diese Devisen auf dem freien Markt zu verschaffen. Ob das auf die Dauer auch in den nächsten Jahren möglich ist, ist für mich vorderhand noch außerordentlich zweifelhaft. Aus allen diesen Gründen sind wir der Überzeugung, daß es ein großer Fehler war, den Weg zu verlassen, der in Brüssel seinerzeit betreten worden ist, daß es ein Fehler war, die Wissenschaftler und die Finanzmänner in den Hintergrund zu drängen, mehr als das uns im Interesse der Volkswirtschaft erforderlich scheint.'

Für die Beeinflussung der internationalen öffentlichen Meinung sind die Verhandlungen und Arbeiten der Interparlamentarischen Union von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Mit vollem Recht sagt Eickhoff: ‚Wenn einmal die Kulturgeschichte unserer Zeit geschrieben werden wird, wird man auch an der Wirksamkeit der Interparlamentarischen Union nicht stillschweigend vorübergehen dürfen.' Und man kann ihm nur beipflichten, wenn er der Hoffnung Ausdruck gibt, ‚daß das neue Deutschland den Bestrebungen der Interparlamentarischen Union ein ganz anderes Verständnis entgegenbringen wird, wie es das alte getan hat'. Handelt es sich hier doch um eine große Organisation, die auf die Entwicklung des internationalen Schiedswesens und auch anderer völkerrechtspolitischer Fragenkomplexe richtunggebenden Einfluß geübt hat. Das muß willig anerkennen, auch wer keineswegs mit allem, was in der Interparlamentarischen Union geredet und beschlossen worden ist, einverstanden sein kann. Es wäre ein verhängnisvoller Fehler, ohne weiteres und allgemein die dort gepredigte Friedensliebe als Mache und diese Friedensliebe und Vaterlandsliebe als Gegensätze hinzustellen. Gewiß gibt es einen verstiegenen, vaterlandslosen Pazifismus, der um vermeintlicher Menschheitsinteressen willen gleich bereit ist, über Lebensinteressen des eigenen Landes hinwegzuschreiten. Friedliebend ist aber auch der wahre Patriot, der daran mitarbeitet, durch den Ausbau der internationalen Rechtsbeziehungen Anlässe zu kriegerischen Verwicklungen nach Möglichkeit auszuschalten. Auch in der Interparlamentarischen Union hat es an solchen Patrioten nie gefehlt. Man kann nur wünschen und hoffen, daß in ihr recht viele vaterlandsliebende deutsche Parlamentarier mitarbeiten an der Vorbereitung einer auch Deutschland gerecht werdenden völkerrechtlichen Ordnung. In der Union bietet sich für unsere Parlamentarier eine Plattform, die sie nicht verschmähen sollten, um deutsche Rechtsgedanken und Rechtsbeschwerden anzumelden und zur Geltung zu bringen. Geschieht es in richtiger Weise, mit politischem Sinn, mit Geschick und Würde, dann kann die Mitarbeit in der Union für Deutschland nur von Segen sein.

Süddeutscher Barock / Von Karl Freckmann

Es sind jetzt dreiunddreißig Jahre verflossen, seitdem Cornelius Gurlitt in seiner Geschichte des Barockstils zum ersten Male wieder hinwies auf jene bis dahin verachtete Kunst, die wir mit dem Sammelbegriff Barock zu bezeichnen pflegen. In den Kreisen der Architekten zündete das Signal, auch die Kunsthistoriker bemächtigten sich mit wachsendem Interesse dieser vernachlässigten Zeit, aber das große Publikum blieb teilnahmslos. Im Stilwirrwarr der Jahrhundertwende erlosch dann auch bei den Künstlern die schnell entfachte laute Begeisterung wieder, Gurlitt selbst schrieb darüber: ‚Man ahmte das Backenaufblasen und die Trompetenstöße des Barock nach, ohne seine Tiefe zu verstehen.‘ Aber die stille Begeisterung hielt an, und heute ist der Name ‚Barock‘ in aller Mund, ist ein Schlagwort geworden, das bereits beginnt, die Probleme zu verdecken. Zu dieser Umwertung beigetragen haben zweifellos in erster Linie Wölfflin,* dann Pinder** und Frankl*** mit ihren ganz ausgezeichneten Untersuchungen, ferner Bischof Kepplers verständnisvolle Wanderungen durch Württembergs letzte Klosterbauten,† mit denen manch zähes Vorurteil ebenso gründlich beseitigt wurde wie durch die betreffenden Abschnitte in P. Kuhns ‚Allgemeiner Kunstgeschichte‘. Aber die Zeitverhältnisse selbst begünstigten den Umschwung, in ihnen möchten wir den inneren Grund für diese Wandlung der Anschauungen erblicken. Daß es gerade der süddeutsche Barock ist, der sich heute dieser besonderen Vorliebe erfreut, kann zunächst rein äußerlich schon dadurch erklärt werden, daß er das größte und am meisten zusammenhängende Gebiet dieser Kunstentwicklung darstellt und daß der deutsche Süden heute vielen aus den verschiedensten Gründen verlockend erscheint.

Unter süddeutschem Barock verstehen wir ungefähr dasselbe, was Gurlitt in einem besonderen Kapitel als den ‚katholischen Barockstil‘ bezeichnet, wobei er betont, daß er nur Bruchstücke geben könne; ‚aber schon das Wenige, was ich zu geben vermag, soll ein Bild der blendenden Schönheit und des warmherzigen Schaffenseifers süddeutsch-katholischer Architekten vorführen‘. Unter den gemeinsamen Begriff stellen wir auch das Rokoko, das ja hauptsächlich nur im Innern der Gebäude zur Entfaltung kam, ferner den sogenannten Zopfstil als Ausklang, der in seinen Dekorationen zum Empire hinüberleitet. Die Zeit können wir von 1650 bis 1780 abgrenzen. Als das unterscheidende Merkmal dieser Kunst vor anderen Richtungen muß der besondere italienische Einfluß angesehen werden, der mehr auf Vignola

---

* H. Wölfflin, Renaissance und Barock. München, I. Aufl. 1888, II. Aufl. 1907. H. Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. München 1915.

** W. Pinder, Deutscher Barock, Düsseldorf und Leipzig o. J. (Die Einleitung dieses Heftes aus der Serie der bekannten ‚Blauen Bücher‘ ist inhaltlich wie stilistisch ein Meisterwerk eindringender Charakteristik.)

*** P. Frankl, Die Entwicklungsphasen der neueren Baukunst. Leipzig 1914.

† P. W. v. Keppler, Aus Kunst und Leben. Neue Folge. Freiburg i. Br.

als auf Palladio zurückgeht, mehr auf die römischen Barockmeister als auf die Renaissancearchitekten. Die italienischen Formen werden aber zu Beginn des 18. Jahrhunderts schon in selbständiger Weise verwertet, gesteigert, auch spätere französische Anregungen vermögen dem Gesamtbilde nicht die eigene Prägung zu verwischen. Dies Gesamtbild zeigt als bevorzugten Gegenstand dieser Kunst den Kirchenbau, mit ihm beschäftigen sich die ersten Geister, in ihm entfaltet der süddeutsche Barock seine ganze Kraft und Glut, sein reiches Wollen und sein immer kühneres Können. Im Rheinland scheint das kirchliche Bedürfnis durch die Bauten des Mittelalters vollauf befriedigt gewesen zu sein, in den norddeutschen Ländern war es durch die Reformation stark reduziert, aber im deutschen Süden entsteht im Gefolge der Gegenreformation jene große Zahl glänzendster kirchlicher Bauwerke, die nicht nur fast lückenlose Entwicklungsreihen abzulesen ermöglichen, sondern auch die deutsche Kunst dieser Zeit aus einer nationalen zu einer europäischen Angelegenheit werden lassen und damit einen bisher nicht wieder erreichten Gipfelpunkt darstellen.

Für eine erste Übersicht wollen wir die Wunderwelt der süddeutschen Barockkunst mit dem Auge des Fremdlings anschauen, dessen Sinn noch nicht durch gewohnheitsmäßiges Betrachten abgestumpft ist, der überall die Schönheit unmittelbar fühlt, weil sie für ihn mit dem Reiz des Neuen, des Andersartigen umgeben ist.

Vor Jahren erschien in diesen Blättern Jörgensens Roman ‚U. L. Frau von Dänemark'. Aus der ungeheuren Gefühlskälte und geistigen Leere bestimmter Kreise der nordischen Hauptstadt zieht es den Helden in die Einsamkeit eines kleinen süddeutschen Ortes, der nicht genannt wird, aber ganz gut Dillingen oder Neuburg an der Donau sein könnte. Es gehört zu den Unvergeßlichkeiten dieses Werkes, wie Jörgensen von den stilleren Städten des Südens spricht mit ihrem Dom als Mittelpunkt für das gesamte geistige und künstlerische Leben, dem Dom, in dem die Gebeine eines Heiligen ruhen, um dessen Sarkophag planetengleich das Leben der Stadt kreist. Oder wenn er von seinen Beobachtungen auf dem wundervollen Kreuzweg des Käppele bei Würzburg erzählt — es ist immer das alte argumentum ex contrario, das jeder für sich wieder neu erlebt, der gezwungen war, längere Zeit in nordischer Diaspora zu weilen: seiner seelenlosen Umgebung innerlich entfremdet, abgestoßen durch ihre erschreckende Öde und Kahlheit, zieht es ihn mit verzehrender Sehnsucht nach dem formenreichen und farbenfrohen Süden. Die Gotik vermag ihm nichts zu geben; sie ist eine tote Kunst, der Ausdruck einer lange vergangenen Kultur, die keine Brücke mehr mit der Gegenwart verbindet. Aber der ‚Geist der Gotik'? Sofern es sich hier nicht um Vorstellungskreise handelt, die willkürlich und einseitig die Gotik in den Vordergrund stellen wollen, obwohl das Experiment schon der Romantik nicht gelang, können wir sagen: eben dieser Geist ist es ja, der mit der Erfahrung und dem Erleben dreier Jahrhunderte beladen und vertieft im entwickelten deutschen Barock wieder

zur Geltung kommt. Gerade dies Moment wurde bisher am meisten übersehen, daß wir es in der mittelalterlichen Baukunst nur mit einer Vorbereitung unseres Barock zu tun haben oder daß wir (mit Feiten) den Barock zum mindesten ‚als Reue der Gotik über ihren Sündenfall in die Renaissance' betrachten dürfen. Dazu kommt die Erkenntnis, daß es für ein fruchtbares Schaffen notwendig ist, den Faden der Entwicklung dort wieder anzuknüpfen, wo er jäh abgerissen wurde. Da nun der Barock das letzte und fraglos bedeutendste Kapitel in der organischen Entwicklung der Baukunst darstellt, erscheint er schon von dieser rein verstandesmäßigen Überlegung aus einer eingehenderen Betrachtung würdig, um vielleicht als Grundlage und Wegweiser für die Baukunst der Zukunft zu dienen.

Bleiben wir bei dem Bilde des nordischen Fremdlings, der im Formenreichtum des Südens eine gewisse Ergänzung seiner eigenen Formlosigkeit sucht. Vielleicht vermittelt ihm der westfälische Barock, wie ihn Münster bietet, die ersten Eindrücke. Aber er wird sie nicht recht verarbeiten können; sie sind ihm einerseits noch zu verwandt durch ihr Ziegelsteinmaterial und die ganze niederdeutsche Atmosphäre der Stadt, anderseits ist dieser Barock eine ganz späte, krause Blüte, zu isoliert, um typisch zu sein, allzusehr entwickelt, um noch Vorbild sein zu können. Anders dagegen Fulda: hier ist wie kaum irgendwo sonst die eigentliche Vorschule für die Wunder des Südens. In dem überraschend klaren Lichte, in der reinen und herben Luft der Rhönstadt steht Dientzenhofers Dom wie eine erste Verheißung und zugleich mit seinen strengen und einfachen Formen unmittelbar an römische Vorbilder anklingend. Und um den Dom breiten sich Straßen und Plätze mit Gebäuden aus, die wie eine schöne und leise Begleitung klingen zur Hauptmelodie. Der Dom ist ein typisches Glied jener Entwicklungsreihe, die vom Gesù ausgehend über den Salzburger Dom, die Münchener Theatinerkirche und Stift Haug in Würzburg zu solch phantastischen Steigerungen führt, wie wir sie in Banz und später in Vierzehnheiligen sehen. So ist Fulda gewissermaßen die Vorstufe für die Kunst des Frankenlandes, die dann in der heute so heiß umstrittenen Persönlichkeit eines Neumann den ragenden Höhepunkt gewann, der zugleich den Abschluß bedeutet.

Es ist völlig aussichtlos, mit knappen und dürren Worten angesichts der nun sich ausbreitenden überreichen Fülle edelster Bauten mehr als ein paar dürftige Stichproben geben zu können. Die geistlichen Residenzen Bamberg und Würzburg bilden den Ausgangspunkt aller Kunst dieser Zeit in Franken und sind selbst unerschöpflich an Schönheiten der Barockarchitektur, die zu jeder Jahreszeit ihre besonderen Reize hat. In Würzburg sind nach dem Kriege die Kirchen der Karmeliter und Franziskaner prächtig wiederhergestellt. Gerade in der letzteren, die ja gotischen Ursprungs ist, wirken die neu bemalten und vergoldeten barocken Ausstattungsstücke vor dem schlichten Hintergrunde besonders schmückend und bedeutend. Überhaupt wirken diese Städte an sich schon wie Kraftquellen, Reserven oder

Dasen der Kunst, und man ist versucht, Pinders Worten einen neuen Sinn beizulegen, wenn er von den Klöstern und geistlichen Residenzen sagt: 'In der allgemeinen Verarmung (des dreißigjährigen Krieges) war die Kunst auf die Reserven zurückgedrängt, die einstmals im Mittelalter den Ausgang aller Kunst überhaupt ermöglicht hatten; und von hier aus trat sie einen neuen Triumphzug an.' So zeigt auch die Augustinerkirche in Münnerstadt neuen festlichen Glanz, während Vierzehnheiligen ja schon seit einigen Jahren wieder mit ganz unerhörter Schönheit den staunenden Besucher umfängt. Man kann sich hundertmal den Grundriß und die daraus resultierenden Aufrißmöglichkeiten dieser Kirche klar gemacht haben, kann Neumanns gesamtes Schaffen als eine Vorbereitung nur auf Vierzehnheiligen und Neresheim auffassen, und man wird doch niemals imstande sein, den Eindruck des Wunderbaren, des Überwältigenden und Geheimnisvollen abzuschütteln, sobald man abermals diesen Raum betritt. Unter Strömen von Licht, in einem stürmenden Jubel fühlt man sich in einem Meer von Entzücken, in dem wie eine Gondel der Gnadenaltar schwebt. Und diese Wirkung ist zunächst völlig unabhängig von der auch farbig wundervollen Rokokodekoration, es ist allein die Poesie der Raumform, einer letzten Steigerung in der Geschichte der europäischen Kirchenbaukunst, die seitdem — 1743! — nicht im entferntesten, auch technisch nicht wieder erreicht wurde. Es erscheint übrigens unzweifelhaft, daß dieser Kunst ganz bestimmte Gesetze zugrunde liegen — ähnlich den Hüttengeheimnissen der Gotik, und es wäre eine dankbare Aufgabe, durch den Nachweis etwa bestimmter, immer wiederkehrender planimetrischer oder kubischer Proportionen das noch fest haftende Vorurteil von der anarchischen Willkür endlich auszurotten, die angeblich das Schaffen des Barockarchitekten beseelte und die vielen kleinen Geistern sogar vorbildlich ist, wodurch ihre Leistungen natürlich selbst beim besten Willen minderwertig werden müssen.

Dehios Handbuch* ist unserm Reisenden ein unentbehrlicher Begleiter. Können wir auch seine Kritik an Vierzehnheiligen nicht nachempfinden, so ist er doch in den meisten Fällen zuverlässig und vielfach bewundernswert durch die Prägnanz seiner Sprache, in der er das Wesentliche meisterhaft auf knappste Formel zu bringen versteht.

An Stelle des fränkischen Werksteinbaues — die Fassade von Vierzehnheiligen in dem goldig schimmernden Mainsandstein wird gern zitiert, um das vertikale, das gotische Element im Barock zu betonen — begegnen wir in Altbayern den leuchtendsten Putzbauten, die sogleich eine andere architektonische Behandlung verlangen und zur Schau tragen. Aber es ist nicht dies allein, entscheidender für den Gesamteindruck der eigentlichen bayerischen Kunst dieser Zeit ist die Wandlung, die sich in der Formensprache vollzieht. Das große und schwere, rauschende Pathos des Barock wird

* G. Dehio, Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Bd. I: Mitteldeutschland (mit Franken). Berlin 1914. Band III: Süddeutschland (Bayern und Württemberg). Berlin 1920.

verklärt durch das Lächeln und die heitere Anmut des Rokoko. Die besondere ‚Lustigkeit' schon in der äußeren Erscheinung dieser Bauten, ihre dekorativ-farbige, festlich frohe Art, wie sie dastehen auf der Hochebene, grell beschienen in der klaren Luft, die Alpenkette im Hintergrunde, das muß dem Nordländer zum Charakteristikum dieser Kunst werden. Im Innern erreicht das extrem Malerische den höchsten Grad etwa in den Kirchen der Asam, und es ist bezeichnend, daß wir in Oberbayern als Höhepunkt und Abschluß keinen weltmännischen Architekten wie Neumann haben, sondern den als Persönlichkeit schlichten, in seinem Werk aber so reichen Dominikus Zimmermann. Es gehört schon ein verwegener Spürsinn dazu, wenn unser nordischer Fremdling den Weg zur Wieskirche findet, aber er wird belohnt und bereichert durch etwas Außerordentliches. Nicht so sehr wie in Vierzehnheiligen wirkt der Raum als solcher, sondern das Bestimmende ist hier die Dekoration, eine ganz persönliche, einzigartige Leistung, verständlich nur aus der Landschaft heraus, als der prägnanteste Ausdruck der seltsamen Natur des Voralpenlandes.

Unser Weg führt nach Schwaben, wo in besonderem Maße die großen Klöster die Träger der Entwicklung wurden. Leider ist der gigantische Plan von Weingarten in der Ausführung ein Torso geblieben, aber auch ohne diesen kolossalen Entwurf zeigt die schwäbische Kunst eine wundervoll aufsteigende Linie und hat namentlich im reinen Kirchenbau, also ohne das schmückende Beiwerk der großen Paläste, einen eigenen Typus, das ‚Vorarlberger Schema', herausgebildet, das immer freier, kühner, großartiger dem neuen Raumwollen neue Lösungen findet, dabei östliche und westliche Einflüsse verschmelzend. Es ist hier ein absoluter Fortschritt über das Mittelalter hinaus in der Gestaltung des Kirchenraumes, der leider noch so ganz außerhalb des Bewußtseins unserer heutigen Architekten liegt, eine vergessene, verlorene Kunst, die wohl erst in kommenden Geschlechtern ihre Auferstehung und Weiterbildung finden wird. In Neresheim schließt sich der Ring: hier reichen sich Schwaben und Franken die Hand. ‚Neumanns Gedanke ist gleichsam in Knechtsgestalt in die Wirklichkeit getreten. Und doch wirkt der Bau noch immer erschütternd großartig. Die Barockarchitektur nicht nur Deutschlands, sondern Europas hat weniges, was sich mit ihm messen kann' (Dehio).

Es lag nahe, den Kirchenbau, den Höhepunkt des süddeutschen Barocks, zum Gegenstande einer systematischen Untersuchung zu machen. Seit kurzem liegt das ausgezeichnete Werk vor: ‚M. Hauttmann, Geschichte der kirchlichen Baukunst in Bayern, Schwaben und Franken von 1550 bis 1780'* Der Verfasser holt weit aus, deckt gleichsam die Wurzeln auf, aus denen all der bunte Reichtum erwuchs. Ihren besonderen Wert erhält die Arbeit durch die zahlreichen Grundrisse, Schnitte und die vortrefflichen,

* Mit 105 Tafel- und 90 Textabbildungen. Verlag für praktische Kunstwissenschaft, F. Schmidt, München 1921.

hellen Tafelbilder sowie durch die Tabellen und interessanten graphischen Darstellungen, eine Neuerung auf diesem Gebiete! In Einzelheiten darf man freilich eine abweichende Meinung haben. So z. B. würde die Kirche von Banz hinter und nicht vor dem Fuldaer Dom zu betrachten sein, da ihr System, ihre Raumart offenbar die spätere Entwicklung des Johann Dientzenhofer nach seinen Erfahrungen in Fulda darstellt, — die Zwischenjoche des Fuldaer Domes sind in Banz zu Widerlagern der doppelt gekrümmten Gurte geworden. Menschlich ergreifend ist die Charakterisierung Zimmermanns (S. 49 ff.), der ‚abseits vom Strom . . . im Dienst entlegener Klöster . . . Devotionskapellen und Volkswallfahrtskirchen erbaut, aber als Einundsechzigjähriger mit seiner einzigen großen Kirche, der Wies, unter die ersten Meister der deutschen Baukunst tritt‘. Hauttmanns Vorschlag, die Stilbegriffe Renaissance, Barock und Rokoko für Deutschland als unzutreffend abzuschaffen, wird sich wohl mit fortschreitender Aufklärung der Kunst dieser Zeit von selbst verwirklichen. Nur mit Rücksicht auf den internationalen Zusammenhang und die bisherige Gepflogenheit glaubten wir in der vorstehenden orientierenden Übersicht davon Abstand nehmen zu sollen.

Werke wie das Hauttmanns können als Symptom gewertet werden. Sie verhelfen in anschaulicher Weise zur Erkenntnis der inneren Gründe für die begeisterte Wiederaufnahme und Pflege der Barockgedanken. Diese Gründe scheinen uns dreifacher Art. Zunächst: der ‚Reiz gesteigerten Reichtums‘ in unserer heutigen Armut. Wer die Schlösser Weißenstein ob Pommersfelden oder Würzburg, die Kirchen Vierzehnheiligen oder Ottobeuren durchwandert, befindet sich wie in einem Märchen, ist berauscht von all den Formen, Farben und Kostbarkeiten. Daraus geht als zweiter Grund hervor das Lichte, Glitzernde, Flimmernde, anders ausgedrückt: die strahlende Heiterkeit, der köstliche Frohsinn. Diese Kirchen besonders erheben über den Ernst der Zeit, sie wollen ihn nicht vermehren, er hat nichts mit ihnen gemein, sie leben ihr strahlendes, göttliches Leben für sich. Bußpredigten sind gewiß gut von Zeit zu Zeit, viel wichtiger aber ist gerade heute und notwendiger die fröhliche Zuversicht, die in diesen Räumen zu einer Symphonie der Freude wird. Wie in der Kirchenmusik der Cäcilianismus als folgerichtige Weiterbildung der romantischen Vorliebe für das Mittelalter eine Verarmung und einen Rückschritt bedeutet, so wird umgekehrt die Wirkung dieser Räume bereichert und zu brausendem Jubel erhoben durch große Instrumentalmessen, wie sie z. B. für die Dresdner Hofkirche von ersten Barockmusikern eigens komponiert wurden und dort heute noch allsonntäglich in vollendeter Wiedergabe mit Entzücken und Begeisterung verkostet werden können. Und aus dieser Musik erhellt drittens das übersinnliche, mystische Element dieser Kunst, die nicht mehr wie die Renaissance, wie die Vorkriegszeit ihre Befriedigung findet im Materiellen, sondern aufgehen möchte im Unendlichen, zu dem die Poesie der Raumformen, der flimmernde Schmuck der Ausstattung, die Gewalt der Musik hinleitet.

Gerade das reicher und tiefer werdende religiöse Empfinden verlangt nach dieser Kunst, die mehr gibt als das Mittelalter je geben konnte, nach diesen Räumen, die in der Verschmelzung ihrer Formen über alle begriffliche Erkenntnis hinausgehen. Und wenn bisher auf dieser Tradition nicht weitergebaut wurde, so deshalb, weil der Gemeinde wie dem Meister der große Enthusiasmus fehlte, der allein zu solchen Neuerungen fähig ist. Von solchem Enthusiasmus spürt man etwas, wenn zum Beispiel der Achbergbauer ‚laetus, in simplicitate cordis sui' der Mutter Gottes eine Kapelle erbaut (Hauttmann, S. 24), oder wenn die Gebrüder Asam sich aus eigenen Mitteln die Johann-Nepomuk-Kirche in der Sendlingergasse zu München errichten, dies Juwel einer Raumkunst, die in Ekstasen schwelgt. Was muß das nach Abstrich aller irdischen und weltlichen Ziele und Zwecke für eine Kraft religiöser Bewegung gewesen sein, was für eine Glut des Glaubens, der solche Werke letzten Endes ihre Entstehung verdanken! Welch enorme Mittel wurden damals in den Dienst dieser Kunst gestellt! Und auch die Meister selbst schufen doch nicht mit kalter Berechnung allein, sondern aus der Fülle und Inbrunst ihres religiösen Erlebens heraus.

Sollte eine solche Zeit wiederkehren, so wird sie am süddeutschen Barock nicht vorübergehen können. In ihm liegen die Wurzeln aller künftigen Gestaltung.

Das unheilige Haus
Roman von Leo Weismantel

Viertes Buch: Das Buch der Schicksalsgefährtin.

Die Heimkehr zum Vater.

Es war eine lange Nacht für Jürg Dill, da sein Leib wie vom Geiste verlassen war, so daß Jürg Dill um sich und sein Dasein nicht wußte, da hoben sich die Hände, schritten durch Seminar und Lesesaal wie ehedem, schritten zum Tisch und hoben den Becher Wasser zum Trunk und doch war Jürg Dill wie ein Schlafender, — tat, was der Leib ihm gebot — nicht, was der Geist von ihm heischte. Die Seele war in das Dunkel der Nacht gesunken, war wie in den Schacht eines tiefen, grundlosen Brunnens gefallen und wie er aus alten Mären wußte, daß Menschen, die schon vor ihm in solch tiefe, grundlose Brunnen gefallen waren, doch zu tiefst aus der Dunkelheit des Schachtes wieder auf eine helle, bunte Wiese gefallen waren, so gelangte Jürg Dill nach Wochen in das Bewußtsein eines neuen Lebens.

Er war nun im Priesterseminar zu Würzburg. Aber wenn Jürg Dill zuweilen für Augenblicke aus seiner tiefen, dumpfen Versunkenheit, in der er weder Leid noch Freuden verspürte, erwachte, wenn er einmal wie von einem Nachbarn gestoßen, plötzlich den Blick aus einem Buche hob und über die andern Pulte des Studiersaales hinschaute, wenn er einmal im Chor der Kirche aufhorchte und aus dem Murmeln der Gebetsworte wieder Bild und Gestalt und Sinn und Leben sichtbar zu ihm aufquirlten und er an den Wänden das Bild der Madonna gewahrte, da war es ihm, als sei er nach Münnerstadt heimgekehrt in das alte Kloster seiner Knabenjahre wie in ein altes Vaterhaus, von dem er nur gar lange fern gewesen war auf abenteuerlicher Fahrt. Die Erinnerung der Knabenjahre stieg in ihm wie eine Märzsonne auf und erwärmte die Luft, die Jürg Dill atmete, und leuchtete die Wände der Studierstube und der Kirche ab, wenn so Jürg Dills Blick suchend durch den Raum ging. Überall fand er wieder das Alte, Liebvertraute. Er fing an sich wieder zu freuen und an der Freude entflammte wieder der Schmerz.

Jetzt erst fühlte der Heimgekehrte die wunden Füße seiner Wanderschaft, jetzt erst sah er, daß die Hände zerbrannt waren, denn sie hatten glühendes Eisen des Leids gehalten. Jetzt erst sah er, daß die Brust noch voll geronnenen Blutes war, denn ein spitzes Eisen war einmal durch sein Herz gedrungen, aber das Blut hatte jetzt aufgehört zu fließen. Wie ein Geretteter nach der Nacht des Fiebers staunte Jürg Dill das Wunder neugeschenkten Lebens an; wie ein Genesender strich er mit der weißen, schwachen Hand zärtlich über alles Wiedergewonnene.

So war Jürg Dill wie ein weites Feld, wenn nach einem Hagelschlag die Sonne wieder auf ein zerrissenes Gewanne scheint. Überall lag noch Zerstörung und Verwüstung umher, aber auch überall wucherte die Gewißheit neuen Keimens und neuen Wachstums und überall rieselten die Bäche geheimnisvoller neuer Säfte im schwellenden Boden. Welch neue Saat wuchs da aus diesem Felde auf? Was wären die ersten Maiglöckchen dieses neuen Jahres, was wären die ersten Veilchen, was die ersten Schlüsselblumen, was der erste Waldmeister? Das waren die alten Lieder und Litaneien, das alte Versenken in die Legenden der Heiligen und dann auch wieder kam das Fest des Maien, an dem der gotterfüllte Wein der Sakramente getrunken ward. Doch es sproßten auch mit den Blumen die Brennnesseln hoch und die Disteln und die Dornen, und unter ihrem Gestrüpp schlichen wie ehedem die Nattern der Versuchung.

Wenn Jürg Dill, der heranreifende Alumnus, in der abendlichen Kirche wieder vor dem Marienaltar saß, dort in der Dunkelheit saß und auf die kleine Opferkerze hinschaute, die vor dem Bild der Herrin des Himmels verbrannte, dachte er des Knaben Jürg Dill, der ebenso gar manche Stunde des Abends und der Nacht in der Klosterkirche zu Münnerstadt gesessen und mit der hohen Frau Zwiesprache gehalten hatte. Ein altes Marienlied summte auf und glitt wie ein leiser Ton durch den Raum. Dann stieg die Madonna wie damals aus ihrem Bilde und saß wie eine Mutter neben Jürg Dill. Da sah Jürg Dill den alten märchenhaften Garten seiner knabenhaften Andacht und alle Blumen blühten wieder in ihm wie ehedem: Rosen und Tulpen und Lilien. Aber es geschah, daß ein Schmetterling über die Wiese geflogen kam und von Blume zu Blume sich wiegte, überall Honig sog. Da war es dann Jürg Dill, als würde die Türe der Kirche jäh aufgerissen und Elis Hannawacker käme lärmend herein wie ein heruntergekommen, streitsüchtiges Weib und vertriebe die Mutter der Himmel und zerstöre all seine Andacht und setze sich lärmend neben Jürg Dill. ‚Habe ich dir nicht gesagt, Jürg Dill, daß ich wie ein Schmetterling von Blume zu Blume fliegen und aus allen den Honig saugen werde, wenn du mich verläßt? Du hast mich erweckt, Jürg Dill, dann aber ranntest du davon, du hast mich hungrig gemacht und gabst mir nicht zu essen, du hast mich durstig gemacht und du gibst mir nicht zu trinken. Das binde ich dir auf die Seele, Jürg Dill, du willst die Treue lehren und brichst die Schwüre.‘

‚Meine Mutter, o Elis, kam in die Not des Todes; war das nicht die Stimme Gottes, die mich rief?‘

‚Und hast du die Wasser des Todes von deiner Mutter hinweggelenkt, nun strömen sie gegen mich, Jürg Dill, die Wasser eines ganz anderen Todes. Deine Mutter konnte nur des Leibes sterben,

ich aber sterbe den Tod der Seele; deine Mutter konnte nur den zeitlichen Tod sterben, ich aber, Jürg Dill, sterbe den ewigen Tod. Durch dich, Jürg Dill! Das bind ich dir auf die Seele.'

,Der Tod hatte sich gegen die Mutter gekehrt und ich sprang ihm mit meinem Gelübde an die Gurgel, o Elis! Soll ich, der ich die Mutter liebe wie dich, die eine Liebe wählen oder die andere? Ich will nicht wählen, o Elis, ich bin dem Tod an die Gurgel gesprungen und Gott hat das Amen gesagt, und dann war ich Gottes Knecht; ich habe nur zu tun, was er gebietet, und wenn er mir gebietet, Haus und alles zu verlassen und mich nicht umzusehen, ob Segen oder Feuer auf das Haus fällt, das ich auf sein Gebot verlasse, so habe ich ihm zu gehorchen.'

,Ei, so lehrst du, daß ich Schwüre brechen darf um neue zu schwören.'

,Ich habe dir die Treue gebrochen, o Elis, ja ich habe meinen Schwur zu Gott mit einer Sünde an dir erkauft und Gott wird mich strafen dafür. Jetzt aber bin ich in den Fangarmen seines Willens, o Elis! Daß ich dir die Treue gebrochen habe, wird er mir vielleicht verzeihen, wenn er mich auch strafen muß; bräche ich aber ihm selbst die Treue, wär ich auf ewig verloren.'

,So soll er dich strafen, Jürg Dill, für deinen Treubruch an mir, soll dich strafen mit meinem Tode, denn in jeder Nacht verlasse ich das Lager und streife durch die Gassen der Stadt und suche dich, nur dich, Jürg Dill, nur dich! Wehe, wenn du nicht kommst, mich vor den wilden Tieren der Nacht zu behüten! Ich werde ihr Fraß sein. Dann soll mein Tod über dich, Jürg Dill, kommen wie ein Hagelschlag; dich, der du an einem Weibe gefehlt hast, soll Gott mit einem Weibe strafen.'

Jürg Dill war es, als habe er diesen Fluch schon einmal gehört. Er schaute dem Schatten der Elis Hannawacker, der da neben ihm saß, ins Gesicht: Das war die Elis nicht und nicht jenes Mädchen, mit dem er den Bund des Lebens geschlossen hatte. Das war eine Teufelin, eine Hexe. ,Du bist die Elis nicht, die also sprach; die Elis waltet zu Hause bei Vater und Mutter voll Sorge und Liebe wie zuvor. Du aber bist eine Gesellin des Teufels, eine Versuchung, keine Wirklichkeit!'

Wie eine Entlarvte wich die Erscheinung.

Jeden Abend kam sie wieder, hockte sich lärmend neben Jürg Dill und drang auf ihn ein. Sie schrie; aber er hörte nicht auf sie. Sein Auge war, solange er die Gestalt neben sich hocken fühlte, unverwandt auf das Bild des Altars geheftet; er betete, als sei die Fremde, die Versucherin nicht da. Zuweilen flammte die Kerze vor dem Altar auf, und Jürg Dill erblickte das Bild der lächelnden Madonna, dann wich der Schatten der Versucherin, wich und kam

jede Nacht wieder. Jürg Dill aber gab ihren Fragen keine Antwort mehr. Da wurde die Gestalt stürmender und lärmender, aber an ihrem Lärm, der an Jürg Dills Stummheit wuchs, fühlte Jürg Dill auch ihre wachsende Schwäche. Sie kam ein paar mal noch, saß stumm und bleich neben ihm und verblaßte wie der Mond im aufgehenden Tag. Und eines Abends kam sie nicht mehr.

Die Versuchung Jürg Dills.

Wieder war ein Jahr vorübergegangen und Jürg Dill sah in die Zukunft wie von einem hohen Gebirge weit ins vorgelagerte Flachland, sah die Flüsse des Lebens und weithin ihren Lauf und ihr Ende. Mitte der Julitage verließ Jürg Dill das Seminar, um für etliche Wochen heimwärts zu wandern. Er sah diese Wochen wie einen zur stillen Behaglichkeit gesicherten Besitz: Er würde beim Vater in der Schmiede helfen, des Tages mit den Fäusten beim groben Handwerk, des Abends mit feinen Fingern an zarten Dingen. Er würde mit der Mutter auf das Feld gehen und Korn mähen und das Korn würde goldgelb stehen, und dieses Jahr würde keine silberne Saat aufgegangen sein. Jürg Dill hatte sich das Leben der Mutter, all diese stille Zuversicht der Zukunft mit seinem Gelübde erkauft. Aber trug er dieses Gelübde als eine Last, als die er es vor einem Jahr auf sich genommen hatte? Trug er es noch als einen Schuldpreis, der ihn beschwerte? Waren nicht längst die Türen des Seminars zu jenen Türen geworden, die in ein einmal verlorenes, wiedergewonnenes Vaterhaus führten, dessen Güter so reich waren, daß kein Kind dieses Hauses seinen Reichtum mit dem des Nachbarn verglich?

Elis, Elis!

Als Jürg Dill da gegen Norden aus der Stadt schritt am Steinberg hin, das Maintal hinab, begegnete ihm auf der einsamen Landstraße ein Mädchen, das ihn plötzlich, er wußte selbst nicht warum, an Elis erinnerte. Jene Spukgestalt, die in den nächtlichen Träumen ihn verfolgt hatte, nun aber seit Wochen ausgeblieben war, tauchte wie ein Schatten nun wieder neben Jürg Dill auf. Und der Schatten war wie jenes Mädchen auf der Landstraße etwas heruntergekommen und herausfordernd gekleidet, ging etwas langsamer, wie jenes Mädchen gegangen war, als Jürg Dill auf sie zuschritt, und bannte wie jenes Mädchen Jürg Dills Blick mit seinem festen Blick und verzog mit seltsamem Lächeln den Mund, Jürg Dill zum Stehenbleiben und zum Anreden zu bewegen. Eine Sorge, daß Elis Hannawacker so in der Seele werden könne, durch Jürg Dills Schuld so werden könne, befiel ihn plötzlich und er blieb stehen und überlegte. Es war wohl der Umweg einer Tageswanderung, wenn Jürg Dill statt das Maintal abwärts und die

Sinn hinaufzugehen, quer über den Steinberg nach Schweinfurt und Münnerstadt liefe; aber Jürg Dill würde dann die Elis sehen und er würde sehen, daß sie keinen Schaden gelitten hatte, und Jürg würde den versuchenden Schatten der Elis für immer erwürgen, oder wenn Elis doch in Gefahr sei, würde er vielleicht ihr helfen können. Noch im Überlegen setzte er den Fuß auf die Steintreppe, die über den Berg führte, und kaum hatte sein Fuß die Treppe berührt, sprang auch ein lustiger Wille zur Wanderschaft in Jürg Dill hoch. In raschen Sprüngen, zuweilen verschnaufend und verweilend, setzte er über den Berg. Die jähe Steile machte ihm heiß und dann fühlte er eine unbestimmte Hitze, als zöge ein schweres Gewitter heran, die schreckhafte Schattengestalt, die an seiner Seite schritt, erstarrte, je mehr er sich Münnerstadt näherte.

Jürg Dill fand, als er spät des Abends in das Haus der Hannawacker kam, Elis ganz allein in der Stube. Ihr Vater war noch im Stalle und ihre Mutter in der Küche. Jürg Dill hatte an die Türe gepocht und dann, als niemand ihm Antwort gab, leise die Klinke niedergedrückt und in die Stube geschaut. Da sah er die Elis am Tische sitzen; sie saß in sich zusammengesunken, ihre Augen starrten sinnend vor sich hin auf die leere Tischplatte und ihr Mund war leicht verzogen wie bei einer, die einmal eine bittere Enttäuschung erlebt und angefangen hatte, darob verzweifelnd sich selbst wegzuwerfen und sich zu zerstören. Jürg Dill erschrack: so war das angstvolle Schattenbild der Nächte eine Wirklichkeit? Jürg Dill erschrak, — doch nur für einen Augenblick, denn als Elis jetzt aufschaute und Jürgen so plötzlich vor sich gewahrte, wich alles Böse aus ihrem Gesicht.

‚Jürg!‘ — ‚Bist du noch da, Elis?‘ — ‚Wo sollte ich hin sein, Jürg?‘ — ‚Ins Kloster, Elis.‘

Da sprang das Böse wieder in das Gesicht der Elis: ‚Wolltest du mich holen, Jürg, daß ich mit dir nach Mariä Ehrenberg wallfahren und dort das Gelübde ablegen soll? Wärest du vier Wochen später gekommen, wäre ich mit dir gegangen.‘ Es war Jürg Dill, als spotte Elis. — ‚Warte, Jürg, ich will den Vater und die Mutter rufen!‘ Sie ging hinaus. Als sie wieder kam, war das Böse nicht mehr in ihren Zügen, — aber auch die Güte nicht mehr, um deretwillen Jürg sie einst geliebt hatte. Elis war verschlossen freundlich, war wie eine Fremde zu Jürg Dill und wie eine, deren Schicksal nicht mit dem seinen verknüpft war.

Als Jürg Dill am nächsten Morgen Abschied nahm, fand er noch einen Augenblick, der ihm und Elis allein gegeben war. Da schaute er sie fest an und auch sie hielt seinem Blicke stand. Die Maske der Fremdheit schmolz in ihren Zügen und er wußte nun, daß er die Wahrheit sehen werde. Das Böse und das Gute schwankte

in ihrem Gesicht, er aber wollte das letzte, wahre Gesicht sehen, daß er Freude gewänne oder um den Tod des Bösen in ihr ränge: ‚Elis, willst du mit mir nach Mariä Ehrenberg wallfahren?‘ Da schlug sie ihre Hände vor das Gesicht und verbarg ihm, was er sehen wollte, aber sie sagte ‚ja‘. Da kam die Mutter herein und dann der Vater, und wie zwei Fremde einen Ausflug vereinbaren, vereinbarten Jürg Dill und Elis Hannawacker vor Vater und Mutter, daß sie sich um die Mitte des Augusts zur Wallfahrt nach Mariä Ehrenberg treffen wollten. So ging Jürg Dill hinweg und hatte die wahre Elis nicht mehr gesehen; aber die Gewißheit, daß er bald wieder bei ihr sein werde, ließ ihn guten Mutes sein und Hoffnung und Zuversicht gaben seinem Schritt Kraft und Frische, daß er auf der Höhe des Schindberges Brust und Arme reckte und in den aufsteigenden Morgen ein Lied sang. Sein Glaube an Gottes Güte und Fürsorge war über alle Maßen mächtig in ihm und war seines Lebens Sinn und Sein.

Nun stand Jürg Dill auf der Höhe der Heide; drunten lag die goldne Schmiede. Wieder sah Jürg Dill weit ins Land und weit den Lauf des Wassers. Alles würde gewiß so werden, wie Jürg Dill es sah, und wieder hub er an zu singen.

‚Herr, deines Hauses Weite
Umspannt die ganze Welt.
Die Erde ungemessen
Vor dir ein Morgen Feld.‘

‚Ei, sieh da‘, hörte Jürg Dill hinter sich ein erschrecktes Rufen, und als er sich umdrehte, gewahrte er die Mödel, ‚und du singst? Ei, Jürg, weißt du denn nicht —?‘ Er aber lachte und rannte davon. Was sollte er jetzt mit der Mödel Widerwärtiges zu plaudern haben? Lachte und rannte den Berg hinab und sang.

‚Dein Dach beschützt die Kinder
Vor Wetter und Hagelschlag,
Und tausend Jahr im Garten,
Vor dir sind sie ein Tag.‘

Da lief der Dorfarzt den Berg herauf, blieb, als er Jürgen so singend sah, wie angewurzelt stehen, der Mund blieb ihm offen vor Staunen: ‚Ei, du singst? Ei, Jürg, weißt du denn nicht —?‘

Jürg aber stürmte voran. Er wollte dem Doktor aus dem Wege gehen, denn er wußte, daß der ihn zurück zur Treue zur Elis bewegen und mit menschlicher Vernunft in die Schicksale eingreifen wollte, die Jürg von Gott kommen sah. Jürg wollte diesem Doktor aus dem Wege gehen, nun er ihm aber einmal doch begegnet war, stürzte er an ihm vorüber und entlief ihm.

Erst als Jürg sich vor ihm in Sicherheit wußte, blieb er stehen; erst jetzt fand er sich aus seiner gottrunkenen Freude in seine Umgebung zurück, in der er nun zwei entsetzte Menschen ge-

sehen hatte, die Mödel und den Dorfdoktor. Was wollten die mit ihren verzerrten Gesichtern in diesem Tag voll Sonne und Lachen? ‚Ei, du lachst, — weißt du denn nicht, Jürg Dill —?‘ Erst jetzt hörte Jürg Dill dieses Wort. Hatten die zwei ihm, Jürgen, etwas zu sagen, was so voll Schrecken war? Er stutzte, schnupperte in der Luft; roch es da irgendwo nach Brand? War da ein Unheil geschehen über Nacht? Die goldene Schmiede lag unversehrt dort drunten. Jürg Dill riß sich aus dem Sinnieren los, in das er wider Willen gekommen war, und kehrte in sein Lied und seine Fröhlichkeit zurück, schickte sein Lied wie einen Vorboten aus, der dem Vater und der Mutter drunten in der goldenen Schmiede die Ankunft Jürgens melde:

‚Herr, deines Hauses Weite
Umspannt die ganze Welt.
Die Erde ungemessen
Vor dir ein Morgen Feld.
Dein Dach beschützt uns Kinder
Vor Wetter und Hagelschlag,
Und tausend Jahr im Garten
Sind vor dir wie ein Tag.
Am Herd brennt deine Güte
Als Feuer Tag und Nacht,
Gott, der in seiner Größe
An unsre Kleinheit dacht.‘

Das war ein altes Lied von der Mutter. Oft hatte die Mutter es des Nachts dem Vater vorgesungen, wenn diesen dunkle Gedanken ängstigten und er mit dem Fluch des Dillhofes rang. Niemand sonst im Dorf und Tal kannte dieses Lied, so würde die Mutter, wenn sie das Singen hörte, den Sohn erkennen. Jürg Dill sah hinunter auf die goldene Schmiede, aber alles blieb dort still. Die von ihm Angerufenen gaben keine Antwort. Da faßte nun Jürg Dill doch ein leises Entsetzen; der Mittag war so lachend und doch so unheimlich still, kein Mensch war mehr weit noch breit zu sehen, selbst der Dorfdoktor und die Mödel waren wie unwirkliche Nebelgestalten von der Sonne verschluckt worden. Es war wie damals, als Jürg Dill als Knabe von dem Todbette der Marie, des Wirtstöchterleins, in das weiße Land gegangen war. Auch jetzt war von der Glut der höchsten Sonne alles weiß und wie von Wolle überflockt. Jürg Dill war es, als röche er Brand in der Luft; in großen Schritten lief er hinab zur goldenen Schmiede.

Als er in den Hausflur trat, stand der Vater da, ihn erwartend. Also hatte der Vater doch das Lied gehört, war aber nicht auf den Hof getreten, Jürgen zu winken. Warum war er nicht auf den Hof getreten, Jürgen zu winken? Konnte der Mann, der da stand, noch hinaus auf den Hof gehen? Stand er nicht

da wie ein Baum, in den der Blitz geschlagen hatte und der nun verbrannte? Was war geschehen?

‚Jürg!' Das war ein qualvoller Schrei, den der Alte von sich stieß. — ‚Wo ist die Mutter, Vater?' Die Mutter lag auf dem Todbette, lag, wie Jürg ehedem die erste Tote gesehen hatte, seine Gespielin Marie. ‚Das ist ja nicht wahr!' lachte Jürg auf und taumelte im nächsten Augenblick schluchzend zurück, schaute wie ein Irrer um sich. Die Mutter hatte eine jähe Krankheit angefaßt, die Lungenpest, so hatte der Dorfarzt gesagt, und hatte sie in drei Tagen zu Tode gewürgt. Der Vater hatte Jürgen einen Boten entgegengeschickt, damit Jürg rasch komme. Jürg war aber andere Wege gegangen und der Bote hatte ihn verfehlt; so war die Mutter gestorben, während Jürg in Münnerstadt bei der Elis war.

‚Ich war derweil bei der Elis, Vater, und habe an nichts gedacht und habe nicht einmal eine Angst in der Seele verspürt.' — ‚Du warst bei der Elis, Jürg, weißt du nicht, daß du nicht zu der Elis darfst?' — ‚Wäre um dessentwillen die Mutter gestorben? Wenn es einer weiß, warum ich bei der Elis war, so weiß es der da droben. Ich habe ihm meinen Schwur nicht gebrochen; was tut er aber, als hätte ich ihn gebrochen und er bräuchte den seinen nicht zu halten?'

Ein auflodernder Gotteshaß schoß hoch, daß der alte Schmied erschrak. ‚Um Gottes willen, Jürg, was tust du gegen Gott? Habt ihr einen Handel miteinander und glaubst du, Gott habe dich um das Deine betrogen?' Jürg warf sich über die Tote und schluchzte hilflos: ‚Es ist ja alles umsonst, alles Narretei, alles umsonst, alles Narretei.' Dann sprang er wieder auf und war selbst gegen die Tote voller Groll. ‚Sie ist fortgegangen und hat nicht einmal warten können, bis ich da war, hat mir noch nicht einmal die Hände zum Abschied gegeben und keinen Segen. Vater, verläßt man so seine Kinder?' Und da der alte Schmied, entsetzt über Jürgens wildes Gebahren, ihn beruhigen wollte, stieß er auch den Vater von sich zurück. Aber jetzt, als erschrecke er über sich selbst, starrte Jürg den Vater an, den er hinweggestoßen; ein Krampf schüttelte Jürg in allen Gliedern, stieß ihn wie der Kolben einer Maschine und warf ihn in ein maßloses Schluchzen. Der Vater ging hinaus und ließ ihn liegen. Als er am Abend wieder in die Kammer kam, lag Jürg immer noch so da, aber er war eingeschlafen, er schlief ruhig, ein friedlicher Zug lag auf seinem Gesicht, das nur zuweilen noch zuckte. Es war, als habe ein Erdbeben alles erschüttert, alle Gefühle emporgerissen und ineinandergeworfen wie die Grundfesten einer ganzen Stadt. Nun war aber alles vorüber und nur leichte Nachbeben durchzuckten von Zeit zu Zeit noch das Gelände. Der Schmied sah, daß Jürg, um dessen Verstand er gebangt hatte, genesen werde.

Jürg begrub die Mutter, und über dem Land lag die Sonne voll Heiterkeit. Jürg Dill wollte zu Gott beten, er wollte zu Gott wie zu einem Menschen hingehen, aber er fand ihn nicht. Er rief, er schrie nach ihm, damit er Jürgen offenbare, wo er sei, aber Gott gab keine Antwort. ‚Nimmst du kein Teil an meinem Schmerz, warum läßt du nicht regnen, Gott, wenn ich meine Mutter zu Grabe trage?‘ An keinem Tag seines Lebens, so glaubte Jürg, hatte er die Vögel des Tales so ausgelassen singen und lärmen gehört. Wo Gott war, war Leben und Sonne und Freude, Gott war da wohl überall, nur bei Jürg Dill war er nicht.

Als Jürg Dill mit seinem Vater vom Gottesacker nach Hause kam, ordnete der Vater das Besitztum der goldenen Schmiede, ließ den Steinmetzmeister Joseph Henner, der in jenen Jahren zugleich Bürgermeister des Dorfes war, kommen und trug ihm auf, was Jürgen gehöre und ihm gegeben werden sollte, und trug ihm auf, die Schmiede nach alter Sitte und nach altem Brauch zur Wette auszukünden. Jürg Dill sah seinen Vater einen Augenblick staunend an. Wo wollte der Vater hin, der ordnete alles an wie für seinen Wegzug. Jürg Dill sah seinen Vater einen Augenblick erstaunend an. Wie ein Baum, in den ein Blitz geschlagen hatte und der nun verbrannte, war ihm beim Tode der Mutter der Vater erschienen. Der Brand ging weiter und der ehedem große Baum war nur noch ein verkohlter Strunk. Wie lange konnte es noch dauern, und das Feuer hatte ihn ganz verzehrt und fiel in sich zusammen? — Einmal umarmten sich beide Männer, Vater und Jürg Dill, in der Stunde des Abends. Sie sprachen kein Wort, aber sie wußten, daß das ein Abschied war. Am dritten Tage nach dem Begräbnis der Mutter fand Jürg Dill des Morgens auch den Vater tot im Bette, und er begrub auch ihn.

Als Jürg Dill nach dem Begräbnis seines Vaters den Gottesacker verließ, wartete Joseph Henner, sein Tout, auf ihn und Jürg sah, daß der Dorfdoktor und die Mödel in der Nähe standen. ‚Du solltest‘ — sagte der Henner zu Jürg — ‚du solltest jetzt etliche Tage aus dem Hause gehen, Jürg; es ist nicht gut, daß du allein in der goldenen Schmiede verbleibst, du solltest nach Münnerstadt gehen;‘ er hielt inne und sah Jürg vorsichtig an, denn Jürg hatte erstaunt vom Boden aufgesehen und sein Blick war zwischen dem Henner und dem Dorfdoktor und der Mödel hin- und hergegangen. ‚Ihr wollt mich schon der Elis zuschicken?‘ sagte er. Da trat auch der Dorfdoktor nah heran: ‚Ich hatte gehofft, Jürg, wir fänden eine andere Art, dich aus deinem Gelübde herauszubringen, nun aber ist deine Mutter gestorben.‘

‚Sollte ich darum einen Schwur brechen, sollte ich darum zur Elis zurück, wie Ihr es meint? Ich will hier in der goldenen

Schmiede bleiben, bis drei Wochen um sind, dann wird die Elis von selbst zu mir kommen und wir wollen miteinander nach Mariä Ehrenberg wallfahren und uns dort in das heilige Buch einschreiben, in das all die ihren Namen eintragen, die das Vaterhaus verlassen und in ein anderes Vaterhaus heimkehren!' Und da Jürg Dill dies gesagt hatte, ging er hinweg.

Überrascht schauten sich der Doktor, die Mödel und der Henner an und nickten sich zu und ihr Nicken war wie ein gegenseitiges Meinen, daß alles wohl so kommen werde, wie sie sich es dachten.

‚Die Zeit ist ein Wasser, das treibt die Räder einer Mühle', sagte der Doktor, und dann gingen auch sie auseinander.

Die Legende von Mariä Ehrenberg.

Wer jemals in den Tagen, die den Sommer der Mitte des August zuführen, auf der Höhe des Kunigundenberges stand, just neben der kleinen Kapelle von ‚Mariä Ehrenberg', und rings in die Täler der Rhön sah, die nach allen Richtungen hier auseinanderstrahlen, der konnte überall kleine Wallfahrerzüge sehen, die mit Kreuz und Fahne an der Spitze, von einem ‚Marodewagen' gefolgt, daherkamen; dazwischen kamen Planwagen fahrender Zigeuner, Leiterwagen von Metzgern und Schankwirten, Trödelhändlern aller Art; die hatten schon vor dem vierzehnten August einen lärmenden weltlichen Ringwall auf halber Höhe des Kunigundenberges errichtet; unter diesem Ring lagen die Felder und der Wald, im Tal ein Dörflein, über diesem Ring aber mitten auf dem Heidebuckel stand die kleine Wallfahrtskapelle.

Aber die Wallfahrerzüge, die da am vierzehnten August jeden Jahres an diesem Wall der Weltleute, die ihre Geschäfte machen wollten, ankamen, stießen zunächst immer betend und singend schnurstracks mitten durch die Schenktische und Kaufbuden hindurch nach der Höhe, als wollten sie vor dem Altar erst ihren Gruß niederlegen und ihre Ankunft bekunden, ehe die Herrin des Berges und des Festes sie wieder für Stunden aus ihrem Dienst entließ, damit sie die Begrüßung anderer empfange.

Was da auch auf den Kauftischen des Marktes blinkte und blitzte, nichts lockte so sehr wie das seltsame Gnadenbild, das alljährlich mit magischer Gewalt all die Menschen herbeizog über Berge und Täler, daß sie oft mehrere Tage, ja eine ganze Woche mitten in der Ernte die Arbeit liegen ließen und hierher kamen, vor dem Altar zu stehen, der einen Schrein hatte, der heute geöffnet war.

An den beiden Flügeln dieses Altarschreines, den der Pfarrer des Dorfes am 14. August um die Mittagsstunde öffnete, damit er offen stehe, bis die Sonne des darauffolgenden 15. August,

des Festes von Mariä Himmelfahrt, wieder über den Berg ging, standen leuchtertragende Engel; im Schreine selbst aber ward, wenn die beiden Flügel sich geöffnet weiteten, der weiße, jungfräuliche Stamm einer Birke sichtbar, aus dem wiederum eine kleine Tür geschnitten war, als wäre die Birke selbst nochmals ein Schrein, und dieser letzte Schrein erst barg das Gnadenbild. Es war dies ein altes, unbeholfen gemaltes Bild der ‚Unbefleckten Empfängnis': Die Madonna schwebte, auf einer Mondsichel stehend, der Schlange, die einen Apfel im Maule hielt, den Kopf zertretend, umgeben von den Sternen. Mit unbeholfener Schrift standen im Kreise, kaum mehr lesbar, die Worte: MATER IMMACULATA, ORA PRO NOBIS.

Um dieses Heiligtum hatte es folgende Bewandtnis: Es ist schon lange her, und die alten Mütterchen, die ihren wohl fragenden Enkeln die Legende von Mariä Ehrenberg erzählten, geizten nicht mit der Zahl der Jahre und selbst nicht mit der Zahl der Jahrhunderte — da lebte ein Kaiser mit Namen Heinrich, der hatte sich eine Königstochter zum Weibe erkürt, die Kunigunde hieß und in den Niederlanden lebte. Als der Kaiser Heinrich von Kunigundens hoher Tugend und Schönheit gehört hatte und sich entschlossen hatte, sie zu seinem Weibe zu begehren und zur Kaiserin zu erheben, da sandte er seinen Marschalk aus, damit dieser als sein Brautwerber vor die edle Jungfrau träte und auch dem edlen Königspaar der Niederlande die Bitte vortrüge, daß sie ihre Tochter zu dem Kaiser nach Bamberg entsenden möchten, wo er ihrer im hohen Dome warte, um ihr die Krone aufs Haupt zu setzen. Der Marschalk des Kaisers aber war ein ungetreuer Knecht und entbrannte, als er Kunigunden sah, so sehr in eigener sündhafter Liebe zu ihr, daß er vermeinte, er müsse sterben, wenn er Kunigunden nicht selbst gewänne. Da er aber erkannte, daß ihr eignes Herz nur an den Kaiser Heinrich dachte und auch durch ihre nächtlichen Träume nur dessen Bild ging, gab er zunächst wohl alle Hoffnung auf, sie mit Schmeicheleien zu betören. Wo aber finden Liebende nicht einen Wahn, in dem sie nicht doch an das Ziel ihrer Wünsche zu kommen glauben, das ihnen für immer verwehrt ist? Kunigundens Herz war so rein und so voll kindlicher Unschuld, daß sie die sündhafte Liebe des Knechtes gar nicht erkannte; so duldete sie in ihrer Gegenwart manches Wort, vor dem sie geflohen wäre, hätte sie den wahren Sinn des Marschalks erkannt. Er aber, der am Hofe inmitten leichtsinnigen Lebens und im Kreise von Frauen aufgewachsen war, die durch Liebe und Feste taumeln, übersah ganz die Unschuld der Jungfrau und deutete, wo sie nach seinem Glauben hätte erzürnen können, ihr Schweigen für Einwilligung in seine sündhaften Gedanken und wartete nur auf den Augenblick, in dem

er sich ihr unbeobachtet und allein nahen könnte, um ihr seine ganze Liebe offen kund zu tun.

Es war aber um die Mittagsstunde des 14. Augustes, daß die edle Jungfrau auf ihrer Reise auf der Höhe jenes Berges, der jetzt nach ihr der Kunigundenberg heißt, lagerte. Unter einer Birke hatte sie Rast gemacht und das Mittagsmahl auf einem Teppich mitten in der Heide sitzend zu sich genommen. Als sie dann ringsum das weite Land erschaute und den Himmel so fern auf der Erde liegen sah, überkam sie plötzlich eine seltsame Sehnsucht.

War es die Wärme des Mittags, die auf der Heide lag, die so brannte, daß all ihr irdisches Denken zerfloß und himmlische Träume vor ihr aufstiegen? Ihr aber war es, als käme von der Birke, unter der sie saß, eine seltsame, schier zauberhafte Kraft der Sehnsucht, allein zu sein und zu träumen. Es war ihr, als höre sie aus der Birke eine Stimme reden: ‚Sende deine Diener und Dienerinnen hinweg und ich will zu dir treten und du sollst mich von Angesicht zu Angesicht sehen!‘ War das die Stimme der Mutter, und brachte der Wind, der von Westen her strich, diese Worte aus den Niederlanden mit, daß sie in den zitternden Fängen der Birke hängen blieben und mit ein paar verwehten Birkenblättern am Stamm niederglitten und in den Schoß des Kindes fielen, das dort zur Mittagsrast saß?

Kunigunde gehorchte aber dieser Stimme und sandte ihr Gefolge hinweg. Als sie allein war, hörte sie wieder die Stimme aus der Birke. Es war eine zarte, feine Stimme, und das war nicht die Stimme der Mutter, das war eine Stimme, die klang wie silbernes Geläute, und Kunigunde erschrak, denn sie wußte jählings, daß das keine Menschenstimme, sondern die Stimme einer überirdischen Erscheinung war, die zu ihr sprach: ‚Kunigunde!‘ Die Jungfrau schwieg.

Dreimal rief es: ‚Kunigunde, hörst du mich?‘ — ‚Ich höre dich.‘ — ‚Weißt du, Kunigunde, daß du als ein kleines Mägdlein, als du zum ersten Male zum Tische des Herrn gingst, geschworen hast, du wollest eine reine Magd bleiben dein Leben lang und nur meinem Sohne eine Braut sein und keinen irdischen Gemahl erkennen?‘ Röte schoß Kunigunden ins Angesicht und sie erkannte, wer zu ihr sprach. ‚O Herrin, du des Himmels, ist es Unrecht, daß ich einen irdischen Gemahl erkenne?‘ — ‚Es sind viele, o du mein Kind, o du von Gott und meinem Sohne Gesegnete, — die Mann lieben und Weib. Sie sind Freunde vor Gott und darob nicht gering, sondern schön vor seinem Angesicht. Aber es sind etliche, die verbrennen wie Kerzen auf dem Altar, die hat mein Sohn zu seinen Mägden bestimmt und zu seinem besonderen Dienst vor allen Frauen der Erde. Ich habe dich vor vielen ausgewählt, Kunigunde, daß

du also meinem Sohne dienen sollst; doch du brichst die Schwüre deiner Jugend und schiebst die goldene Krone, die ich dir schenken wollte, hinweg und begehrst nur die silberne. Ich schelte dich nicht, meine Freundin, — doch ehe du die Zahl derer, die mir am nächsten stehen, verlässest, will ich dir begegnen in der Einsamkeit dieses Ortes und dich segnen und deine Stirne küssen. Lebe wohl, meine trauteste Freundin!' Es war Kunigunden, als spüre sie heißen Atem, der von der Birke her zu ihr wehe.

Der Marschalk war indessen heimlich vom Gefolge hinweggeschlichen und von rücklings zu Kunigunden herangekommen, um sich ihr zu nähern. Doch da er an die Birke herantreten wollte, von rückwärts die holde, jungfräuliche Gestalt, die dort im Schatten saß, mit kühner Gewalt zu umfassen, war plötzlich sein Schritt gebannt und er konnte nicht voran. Er wollte vor Entsetzen aufschreien, doch er war stumm. Nur rückwärts zu fliehen war ihm vergönnt. Und so er einen Schritt rückwärts von der Birke hinweg tat, waren ihm seine Glieder wieder ganz geschenkt. Und als er wieder gegen die Birke vordrang, ward er zum zweitenmal gelähmt. Und als er es zum drittenmal versuchte, da faßte ihn eine so namenlose Wut gegen den zauberhaften Baum, daß er seinen Dolch zog und diesen mit einem Fluch in die Birke stieß. Dreimal, langgezogen und voll tiefen Schmerzes kam der klagende Ruf aus der Birke: ‚Wehe! — Wehe! — Wehe!' Und alsogleich schoß ein Blutstrahl aus der Wunde des Baumes. Dann wich die überirdische Gewalt.

Entsetzt warf sich der Wüstling der reinen Magd zu Füßen und bekannte seine Sünde. Kunigunde aber ließ jene Birke öffnen, da fanden die Zimmerleute inmitten der Birke jenes Gnadenbild. Der Dolch des Marschalks aber war der Mutter des Herrn mitten durch das Herz gedrungen.

Als Kunigunde ihrem Herrn und Kaiser dieses Begebnis erzählte, beugte er demütig seine eigene Liebe vor ihrer Bitte und sie wurde seine Gemahlin und blieb doch reine Magd. Um die Birke mit dem Gnadenbild aber ließ der Kaiser eine Kirche bauen und seit jenen Jahren hub ein Wallfahren nach dieser Stätte an und viele Wunder und Gnaden geschahen hier; vornehmlich die Liebenden tragen hierher ihre wunden Herzen.

* * *

Wer da als Fremder in diesen Tagen auf den Rhönstraßen ging und das Getriebe sah, der sah an den ersten Tagen dieser Woche schon die Markthändler geschäftig ankommen. Ei, war da ein weltlich Fest irgendwo? Gab's da Geschäfte allerlei zu treiben? Kam da ein Seidenhändler, schlug einen Bretterstand auf und legte schöne, geblümte, seidene Brusttücher so verführerisch hin, daß den Mädchen, die vorübergehen wollten, der Fuß stockte und die jungen

Burschen lauernd den Blicken der Mädchen folgten und ihren Begierden nachschlichen, um mit dem Geschenk eines Brusttuches sich den Weg zum Herzen einer hartköpfigen Maid zu bahnen. Legte da der Zuckerbäcker Lebkuchen aus in Herzform mit Sprüchlein darauf und kleinen Bildern, Vergißmeinnichtkränzen und zwei weißen, schnäbelnden Tauben. Stand dort der billige Jakob und suchte die Bauern von der Güte seiner Schuhriemen zu überzeugen: ‚Ei seht, ihr könnt euren Kindern doch keine Bratwürste als Riemen in die Schuhe schnüren, dürftet ja jeden Abend neue kaufen. Kauft ihr aber meine Riemen, die kann euer Jüngster noch tragen, wenn er als Großväterchen am Tag seiner Goldenen Hochzeit das Großmütterchen zum Tanze führt. Ei, für fünf Batzen wären die schon geschenkt, aber nun kosten sie nicht einmal vier Batzen, nicht einmal drei Batzen, nicht einmal zwei Batzen, kosten nur einen Batzen. Fürwahr, wer wagt's, der gewinnt's!‘ Und da einer es wagt, ruft er ihm nach: ‚Eure Weisheit sollten sie alle in Eurem Dorfe erkennen und Euch zum Bürgermeister machen, dann hätt's keine Not mehr in Eurer Gemeinde!‘ Etliche nun wollten doch auch als weise gelten und kauften darum auch.

Aber die Frauen drängen durch den Ring der Marktbuden hindurch weiter bergan. Dort sind Gebetbüchlein zu erhandeln und Rosenkränze mit kleinen Beinkreuzlein, den reinsten Wunderkreuzlein; daran hängt in der Mitte, in der die Kreuzesbalken aufeinander liegen, ein kleines Gläslein wie eine Perle oder auch ein starker Tautropfen. Wer da hinein mit einem Auge schaut, derweil er das andere Auge mit der Hand zuhält, der sieht die Wallfahrtskirche zu Mariä Ehrenberg, und dreht er das Kreuzlein herum und blickt auf der Rückseite hinein, da sieht er die Kaiserin Kunigunde sitzend unter dem Baum; von hinten aber schleicht der Marschalk bei und sticht gerade seinen Dolch in die Birke, aus der ein Blutstrahl schießt; durch die Seite des Baumes, die schon geöffnet ist, blickt das Wunderbild hervor, und aus dem Munde der gepeinigten Gottesmutter springt ein Spruchband mit den Worten: ‚Wehe, wehe, wehe!‘ Ei, wie viele solcher Mitbringsel für jene, die diese gnadenvolle Wallfahrt nicht mitmachen können, aber doch ihr Wallstück haben wollen, liegen da auf den Kauftischen! Andere aber kaufen Kerzen und tragen sie empor, stecken sie auf die eisernen Zapfen eines langen Lichterständers, der wie ein stacheliger Zaun rund um den Gnadenaltar zieht. Seine Stacheln aber, die sonst alle Tage des Jahres schwarz und schmerzhaft wie die Dornenkrone Christi rundum standen, hielten heute die Opfer des Wachses, und rundum brannten die Lichter im seltsamen, mystischen Schmuck.

Der Altar war geöffnet und zeigte das Gnadenbild. Da drängten sich die Beter, Männer, Frauen, Kinder an den Opferring

heran, knieten dort und beteten stumm in sich versunken. Zuweilen aber geschah es, daß eine Frau von dem Jammer und der Not ihres Herzens gepackt und gerüttelt wurde, die Arme ausbreitete, als richte sie sich vor einem unsichtbaren Kreuze auf, das hinter ihrem Rücken stand, und öffnete die Hände für die Nägel, die sie ans Kreuz schlügen, und hub an laut und erschütternd zu beten und riß die in der Nähe Knienden mit in den Taumel ihrer Gebete, ihrer Lieder.

Etliche auch wieder traten durch einen kleinen Spalt, der den Lichterring wie eine Türe an der rechten Seite unterbrach, ins Innere auf den dicht um den Altar führenden Pfad, der zur Zeit des Hochamtes nur vom amtierenden Priester betreten werden durfte, zu jeder anderen Zeit aber dem Volke freigegeben war. Dort warfen sie sich auf die Knie nieder und rutschten mit bloßen Knien rund um den Altar. Ein verzückter Ruf ward einmal gehört; der Zug der auf den Knien Dahinrutschenden stockte, denn eine Gestalt hatte sich längshin auf den Boden geworfen und lag wie gekreuzigt auf den harten, steinernen Fliesen.

An den Wänden der Kirche entlang standen die Beichtstühle. Die Pfarrer der umgebenden Dörfer und etliche Mönche aus den Rhönklöstern saßen darin, und das Volk stand harrend dort in Knäueln, bis von Zeit zu Zeit sich aus dem Halbdunkel eine Gestalt löste und wieder ins Schiff der Kirche, auf den Platz vor die Pforte, auf die freie Heide hinaustrat. Etliche auch drängen zwischen Beichtstuhl und Gnadenbild hin und her, sei es, daß sie immer noch bei den Beichtstühlen keinen Platz finden, sei es auch, daß das Herz in Furcht vor dem Bekennen harter Schuld keinen Mut finden kann und die eigene Schwäche immer wieder flehend vor dem Gnadenaltar ausbreitet. Ei, was hast du getan, daß du nicht zu bekennen wagst? Hast du Vater und Mutter geschlagen? Hast du gemordet oder Schande am eigenen Kinde vollbracht?

Ganz zu hinterst in der Kirche saß der Gnadenpfarrer; der hatte vor allen Beichtigern die besondere Vollmacht, auch jene Sünden zu lösen, die sonst der Bischof oder der Papst selbst zu lösen sich vorbehalten hat und die der gewöhnliche Beichtiger nicht lösen kann. Aber zu solchen Wallfahrten, zu denen allerlei Volk von weit und breit zusammenströmte, pflegte ein Beichtiger anwesend zu sein, der die besondere Vollmacht hatte, alle Sünden zu lösen. Da kam denn noch mancher verhärtete Sünder. Oft auch geschah es, daß Diebe und Einbrecher diese Wallfahrtsorte aufsuchten, weil sie ‚Arbeit' zu finden hofften, und die Wallfahrer wurden allenthalben durch aufgehängte Schilder gewarnt, alles, was sie nicht freiwillig zu opfern bereit wären, vor Verlust zu hüten. Da begannen manche frech während des Hochamtes in den Taschen des Nachbarn und Beuteln einer Bäuerin zu kramen, — oder auch,

die in der Absicht einer Sünde gekommen waren, wurden von der Gnade der Stunde ergriffen und trugen ihr erschüttertes Herz zum Gnadenpfarrer. Zu ihm drängten aber vor allen Beichtigern nicht nur diese harten Sünder, sondern auch alte Mütterchen und zarte Mädchen, deren einzige Schuld es war, daß sie zuweilen zerstreut im Gebete gewesen; denn kein Beichtiger war so voll Güte und so voll weisen Verstehens wie Jürg, der Pfarrherr von Mariä Ehrenberg.

Die Wallfahrt der Weißen Hochzeiter.

Die Elis war zur verabredeten Stunde in die goldene Schmiede gekommen, sie reichte wortlos Jürg die Hände und sah ihn mit tränenvollen Augen an. ‚Ich habe keine Mutter mehr,' sagte Jürg Dill. — ‚Es kann noch alles gut werden, Jürg,' sie sah ihn so voll Liebe an, da wußte er, daß sie immer noch hoffte, sein Weib zu werden. ‚Nicht so, Elis, du bist gekommen, dem abzuschwören.' Da ließ sie enttäuscht und doch willenlos ihre Arme lang am Körper herabfallen. ‚Wir wollen doch nach Mariä Ehrenberg wallfahren gehen und es schickt sich nicht, daß wir hier unter einem Dache schlafen.' Er nahm einen Stock und schritt in den Hof voran, sie ging hinter ihm drein. Der Abend sank schon über das Tal, als sie aufbrachen; so schritten sie die ganze Nacht hindurch und sprachen kein Wort miteinander. Von Zeit zu Zeit hub Jörg an, den Rosenkranz zu beten oder ein Kirchenlied zu singen und Elis gab ihm Antwort und sie beteten, Mann und Weib wie Priester und Volk. Aber zuweilen zitterte die Stimme der Elis und setzte für Augenblicke aus, — dann lugte Elis, ob auch die Stimme Jürgens erzittern könne; — und zuweilen stockte ihr Fuß, — dann stand sie und horchte, ob auch Jürg innehalte in seinem Schreiten. Er aber achtete ihrer nicht, schritt voran, betete und sang.

O er sollte wissen, daß er eine Gequälte, eine Gefangene wie an einem Strick zu Berge zog und daß keine Weiße Braut leichten, beflügelten Schrittes ihrem Bräutigam entgegeneilte, — o das sollte er wissen! Und sie zerrte an dem Strick, an dem er sie zog, bis auch seine Stimme einmal erzitterte, bis auch sein Fuß einmal stockte. Er setzte aus zwischen Beten und Gesang und es kam, daß er nicht mehr voranschritt, daß er Seite an Seite mit ihr ging. Da faßte sie einmal seine Hand, zog sie zu ihrer Brust empor und küßte Jürgens Hand. Da fühlte Jürg auch, daß Elis, deren Gesicht er in der Dunkelheit nicht sah, weinte, und nun hörte er dieses Weinen wie das Rieseln eines kleinen Wässerleins über Kieseln in der Nacht. Da nahm Jürg das Mädchen einmal wie ein krankes Kind in seine Arme und strich ihr über die Stirne, und Elis hörte auf zu weinen; da löste auch Jürg wieder seine Arme von ihren Schultern und ging wieder

Wallfahrtskirche Wies (Oberbayern)



voran und hub wieder an zu beten. Da hub hinter ihm auch wieder die betende, antwortende Stimme der Elis an, — aber schon nach wenigen Schritten erzitterte und erbebte ihre Stimme zum zweiten Male und ungestümer und wilder als zuvor, und Jürg wußte, daß Elis wieder weine. Er aber ging voran und tat, als höre er es nicht. Da sprang auf einmal Elis zu ihm vor und warf sich ihm entgegen, daß er nicht zu Berg konnte, und klammerte ihre Arme um seine Schultern.

Die Dunkelheit lag über ihrem Gesicht und über dem seinen und doch sahen sie sich beide in diesem Augenblick: Elis sah wohl, daß Jürg erschrocken war, und er wußte, daß in ihrem Gesichte auflodernde Liebe und aufflammender Haß zugleich miteinander stritten, jenes Gute und jenes Böse miteinander rangen, von denen das eine noch in ihr war, das andere schon in ihr war, und er wußte, daß in dieser Stunde das eine, das Gute oder das Böse, aus ihr ausfahren und nur eines in ihr zurückbleiben und ganz von ihr Besitz nehmen werde.

‚Jürg, wo gehst du hin? Deine Mutter ist tot, — noch kann alles gut werden, Jürg! — Jürg, wo gehst du hin und wohin führst oder verstößt du mich?' — ‚Die Wallfahrt der Weißen Hochzeiter geht zum Gnadenaltar von Mariä Ehrenberg, — das weißt du, Elis.' — ‚So bist du ein weißer Hochzeiter, ich aber keine weiße Braut, — wir gehen auseinander, Jürg, nicht miteinander. Dann fährst du zum Himmel, — aber du nimmst mich nicht mit, läßt mich aus den Lüften niederfallen, so fahr ich zur Hölle, Jürg.'

‚Sieh, Elis, du sollst auf Gott vertrauen. Du hast einmal schon das Gelübde getan, dich Gott zu weihen, und Gott dann verlassen um meinetwillen. Haben wir nicht miteinander Gott gesucht, Elis? Haben wir nicht gemeinsam Kränze gewunden für das Bild der Muttergottes im Torweg und gemeinsam Kerzen entzündet, ich die meine an der deinen, du die deine an der meinen, und sollten wir nicht auch die Kerze unseres Lebens aneinander entzünden können?'

‚Du hast mich entbrannt, Jürg, und nun brenne ich in dir, Jürg, wie das Licht in der Luft. Gehst du weg von mir, so wundere dich nicht, wenn der Docht meines Lebens umfällt und erlischt. Sieh, Jürg, du hast mich ein Zwiegespräch gelehrt und ich habe es mit dir gesprochen noch jede Nacht, wenn du von mir fortgewesen bist. Hast du mich das nicht einmal gelehrt, Jürg, im Wald, weißt du das nicht mehr? Ich habe die Haare gelöst und ich habe den Gürtel gelöst, Jürg, und bin auf einen Stein zugeschritten wie auf einen Altar und wollte mich Gott darbringen; du aber bist hinter mir gelegen wie ein schreiend Volk, das zu Gott ruft, daß er mein

Opfer für die Sünden des ganzen Volkes hinnehme, — aber auf einmal ist deine Stimme geworden wie die eines Ersterbenden und du hast nach mir geschrien wie nach des Lebens Atem; da habe ich mich abgekehrt vom Altar Gottes und habe mich zu dir gekehrt und bin in dich eingegangen wie der Atem deines Lebens. — Zerr meine Nächte nicht ans Licht, Jürg, sonst muß ich dir sagen, daß ich dieses Spiel, das du mich einmal gelehrt hast, noch jede Nacht mit dir gespielt habe. Und wenn ich auf meinem Bette lag und wenn ich die Haare gelöst hatte und den Gürtel, dann bin ich gegen den Altar Gottes geschritten, bis ich deinen rufenden Schrei hörte in der Nacht und nur um diesen deinen Schrei, der nach mir rief, zu hören, ging ich auf den Altar Gottes zu, nicht mehr um Gottes willen; ich habe nur dich gesucht und deine Sehnsucht zu mir, nur dich all die Jahre, davon weißt du nichts, o Jürg? Wer hat dann jede Nacht noch hinter mir geschrien, daß ich in ihn eingehen sollte wie der Atem in die Brust, warst du das nicht, Jürg, nicht du?'

‚Vielleicht ein Bild deiner Phantasie, Elis, ein Teufel deiner Träume.' — ‚Du nicht, Jürg, du nicht?' — ‚Ich nicht, Elis, ich nicht!' — ‚Du lügst, Jürg! Auch du! Auch du! Hast du mir nicht einmal eine Stunde genannt, in der du noch jede Nacht meiner denken wolltest, daß auch ich deiner dächte zur gleichen Stunde? Hast du nicht wie ich auf den gleichen Glockenschlag gewacht noch jede Nacht? Hast du mir nicht einmal einen Stern gezeigt, zu dem ich aufblicken sollte zu jener Stunde, daß nicht nur unsere Gedanken, daß auch unsere Blicke sich begegneten und wir wüßten, daß Brust jetzt läge an Brust, Lippe an Lippe und daß die Hände liebkosten?'

‚Ich habe es dir einmal gesagt, Elis, — aber als ich es tat, erschrak ich vor Gott, denn Gott war da und sah es und sah, daß die Liebe so Sünde wurde, — Elis und erschrakst du nicht?' — ‚Ich erschrak wie du und sah, daß du in die Sünde der Gedanken fielst, und ich habe nicht von dir gelassen, Jürg, — Jürg, rette mich!' — ‚Wie soll ich dich retten, Elis? — Du kommst zu einem Menschen mit einer Bitte, die du nur zu Gott tragen darfst,' sprach's, schob sie zur Seite und schritt betend zu Berg. Und Elis schritt wie eine Willenlose hinter ihm drein.

Es kam schon ein leises, graues Dämmern über die Berge herauf, als Elis und Jürg durch den Ring der Kaufbuden hindurch zu Mariä Ehrenberg emporschritten. Auf halber Höhe lag noch ein Wäldchen und in dessen Mitte eine Wiese, das war die Brautwiese. Das Volk erzählte sich, daß hier auf dieser Wiese einst die heilige Kaiserin Kunigunde und der heilige Kaiser Heinrich am Tag von Mariä Ehrenberg an die ‚grünen', mit bunten Sträußen und glitzernden Schoppelkränzen geschmückten Hochzeiter der Rhön jedes Jahr am Feste von Mariä Himmelfahrt Geschenke ausgeteilt

hätten, nachdem sie vorher schon vor dem Gnadenaltar selbst die Weißen Hochzeiter beschenkt hatten. Auch war es alte Sitte, daß Liebende sich in der Heimlichkeit dieser Nacht auf diese Wiese schlichen und darüber tanzten und ein Lied sangen, in dem sie die heilige Kaiserin und den heiligen Kaiser anriefen und frugen, ob ihre Liebe von Gott gesegnet sei. Und dann hielten sie im Tanzen ein und horchten, ob der Wind ihnen das Ja des Segens oder das stumme Nein der Verweigerung zubrachte; dann gingen die Liebenden voll Zuversicht zum Altar. Auch mancher Bursche, manches Mädchen lief erschreckt davon, weil ihm aus dem Wald, in den sie gerufen hatten, keine Antwort ward, und sie flohen zu Tal und mieden sich.

Als Jürg und Elis über diese Wiese schritten, versuchte Elis den Jürg zum dritten Male in dieser Nacht. Sie sprang, als Jürg aus dem Schatten der Tannen auf die dämmerige Wiese trat, an ihm vorüber und zur Mitte der Wiese. Und von dort kam sie langsamen Schrittes ihm entgegen, daß er sie sah, sie ganzen Leibes sah und ihren edlen Wuchs erkannte. Sie kam langsamen Schrittes wie eine Wachsame, die das Letzte gegen einen Feind versucht, und ihr Blick bohrte sich in den seinen. Dann war sie bei ihm, dann hub sie bedachtsam ihre Arme und umklammerte ihn.

‚Was tust du, Elis?‘ — ‚Weißt du, wo wir sind, Jürg? Auf der Brautwiese.‘ — ‚Wir haben hier nicht zu verweilen, Elis.‘ — ‚Du sollst mit mir tanzen, Jürg, damit ich sehe, ob Gott dich mir verweigert, wenn ich das Brautlied singe.‘ — ‚Du sollst Gott nicht versuchen, Elis.‘ Sie lachte, daß er ob ihres Lachens erschrak. Ihr Gesicht war von einer wilden Leidenschaft verzerrt, — wollte Elis ihn wie eine Dirne versuchen? — Er faßte ihre Hände und schleuderte Elis zur Seite, daß sie taumelte und zu Boden fiel. So blieb sie liegen, den Kopf vor Scham in den Armen bergend.

Jetzt erst hatte sie ihm ihr letztes Angesicht gezeigt. Nun lag sie da wie ein gefällter Baum. Ein namenloser Jammer überwältigte Jürg. Ein Baum, der gefället war, starb ab, die Äste wurden schwarz und faul und fielen ab, ein Fraß für das Feuer, — das war Elis. Eine grausame Angst fiel ihn an, als habe er, — er, nicht der Wille der Elis selbst, diesen Baum gefällt. Nicht mehr im Erdreich dieser Erde, nur noch im Wunderboden des göttlichen Paradieses konnte dieser so gefällte Baum wieder zum Leben kommen. Da sprang Jürg hinzu, Elis aufzuraffen und hinauf zum Gnadenaltar zu tragen. Er trug sie ein paar Schritte, dann entglitt sie seinen Armen und sank an ihm nieder und blieb zu seinen Füßen liegen und schluchzte zum Erbarmen.

Elis hatte sich selbst erkannt in dieser Stunde und war vor sich selbst erschrocken. ‚Schon ich, ein schwacher Mensch, könne dir helfen, vermeinst du, Elis? Wie kannst du zu Gott weniger Glauben

und Vertrauen haben als zu einem Menschen?' Ihr Herz war weich und willig geworden im jähen Schrecken dieser letzten Stunde. Hatte die Gnade Gottes sie gerührt im gleichen Augenblick, da sie Gott am weitesten von sich weisen wollte? Sie war willig und tat, was Jürg ihr gebot. ,Steh auf, Elis! Wir dürfen hier nicht bleiben. Ich höre Stimmen, es sind Menschen in der Nähe; vielleicht daß sie uns sehen und unser Verweilen verkennen und wir ihnen zum Ärgernis werden.' Und er nahm Elis an der Hand und führte sie zu Berg.

Die Kirchentüre stand die ganze Nacht offen. Hier gebot Jürg der Elis, daß sie zu den Frauenbänken gehe und sich dort hinknie, er selbst aber kniete sich auf die Seite der Männer. So wollten sie beide in gemeinsamer Andacht versunken sich zur Beichte vorbereiten und erst am hellichten Tage sich wiedersehen, wenn beide ihren Namen in das Buch der Opfer einschrieben, wie dies alte Sitte unter jenen war, die ihr ganzes Leben Gott darbringen wollten.

Ein unendliches Dankgefühl gegen Gott für die Rettung der Elis durchströmte Jürg. Und so ging Jürg zur Beichte und zum Tische des Herrn und ward nicht müde in Hymnen und Litaneien Gott immer und ewig zu preisen. Einmal fühlte er, wie jemand ihn anstieß und ihm einen Zettel zuschob, es war die Elis; er nahm den Zettel und steckte ihn in die Tasche und versank sogleich wieder in seine Andacht. Der Tag des Festes brach so über ihn herein. Von der Kirche läuteten alle Glocken. Die ,Weißen Hochzeiter', das waren jene, die das Gelübde des geistigen Standes ablegen und ihren Namen in das weiße Buch einschreiben wollten, versammelten sich in der Sakristei. Dorthin eilte auch Jürg, dort hoffte er Elis zu finden, aber er fand sie nicht; er lief durch die Reihen der Weißen Hochzeiter und ging dann hinaus auf die Heide und lief durch die Menge und fand die Elis nicht. Da fiel ihm ein, daß die Elis in der Kirche ihm einen Zettel zugesteckt hatte, ihn griff er aus der Tasche; der Zettel war von der Elis Hand geschrieben: ,Jürg, ich habe nach Gott geschrien und er hat mich nicht gehört; er hat Hochzeit in seinem Hause, aber er hat mich nicht als Braut erwählt und ich bin kein geladener Gast und sein Auge hat an mir vorübergesehen. Soll ich in einem Hause sein, dessen Herr mich nicht will? So laufe ich fort. Soll ich mit in deinen Stand treten, Jürg? — Das wäre nicht ein Geschenk an Gott, es wäre doch nur, damit wir uns die Treue hielten, ich dir und du mir. Selbst unser Gebet zu Gott würde zu einer Buhlschaft der Hölle. Die Liebe zu Gott wäre nur ein Maskenkleid für unsere Sünde. Ich bin kein Kind Gottes, ich bin eine Tochter des Teufels. Das habe ich hier erfahren, denn meine Liebe zu dir ist so groß und namenlos, daß ich Gott nicht verzeihen kann, daß er dich mir ge-

nommen hat. Ich erschrecke vor mir selbst und vor dem, was ich bin. Vielleicht daß um dieses meines Mitleids willen, das ich mit mir selber habe, sich auch Gott wieder einmal meiner annimmt. Du aber sollst mir nicht nachlaufen, um mich einzufangen und mich hierher zurückzubringen. Es ginge wie bei einem Reh, das von einem Jäger verfolgt wird, auch wenn der Jäger es nicht töten, sondern es nur lebendig einfangen will, — das Reh spränge nur um so rascher von einem Felsen in den Abrund, wenn der Jäger nicht nachläßt, ihm zu folgen. Darum soll der Jäger, wenn er einen Abgrund in der Nähe weiß, das Reh nicht bedrängen, sondern hinweggehen, damit er den Tod nicht gibt, den er nicht geben will.‘

Jürg verknüllte den Fetzen Papier, starrte nach allen Seiten und lief rund um den Berg, spähte nach allen Weiten, er fand Elis nicht. War das Gottes Antwort? Einen Augenblick war Jürg erschüttert, dann strafften sich seine Glieder wieder: Warum sollte das Gottes Antwort sein? War es nicht ebenso möglich, daß es eine Versuchung der Hölle war? Hatte hier der Teufel seine Hand im Spiel? Die Glocken der Kirche läuteten zusammen, das war das letzte Zeichen vor dem Gelübde. Da rannte Jürg zur Sakristei zurück, wo die Weißen Hochzeiter standen; er war der letzte. Schon wollte der Priester das weiße Buch schließen, da trat Jürg noch hinzu und schrieb seinen Namen ein und trat mit dem Zug aller sich Weihenden in den Chor.

Eh' das Hochamt in der Kirche begann, sammelten sich stets die bunten Hochzeiter im breiten Gang zwischen den Bänken des Schiffes, und es war ein seltsam prachtvoller Zug; das waren die ‚grünen Hochzeiter‘ in bunten Sträußen und mit Schoppelkränzen, das waren die ‚silbernen‘ und hie und da auch ein Paar ‚goldener Hochzeiter‘, die in der Frühe des Morgens sich hier an einem der Seitenaltäre hatten trauen lassen, oder die den Jahrestag ihrer Verehelichung festlich begingen. Im Chor aber zogen die ‚Weißen‘ Hochzeiter in Reih und Glied auf und sprachen vor dem Priester ein Gebet und ein Gelübde; unter ihnen aber war Jürg Dill.

Er ging gesenkten Hauptes und wie ein im Traum Wandelnder. Das Schicksal der Elis hatte ihn zu tiefst erschüttert und so sprach er die Worte des Gebetes sinnverwirrend nach. Jetzt hielt der Priester ein; er sprach etliche Worte, und eh' er anhub, die Formel des Gelübdes vorzusprechen, mahnte er jene unter den Weißen Hochzeitern, die den Ruf Gottes nicht in sich verspürten oder die einem fremden Zwange folgend ins Kloster gehen wollten, aus den Reihen der Weißen Hochzeiter wieder hinwegzutreten. Nach alter Sitte wandte sich der Priester dann auch an das Volk und forderte es auf, Anklage zu erheben, wenn ein Unwürdiger sich unter die Weißen Hochzeiter gemischt hatte. In früheren Jahren,

als das alte Gesetz vom Dillhof noch über der ganzen Rhön herrschte, nur die Erstgeborenen erbten, aber auf ihnen auch die ganze Last der Brüder und Schwestern lag, geschah es zuweilen, daß dann Anklage erhoben wurde, weil der erbende Bruder einen Bruder oder eine Schwester, die ihm mehr Last waren als Hilfe, zwang, sich unter die Weißen Hochzeiter zu mischen und im Kloster ein Unterkommen zu finden; das Gesetz des Dillhofes, das der Leibeserstgeburt, herrschte nicht mehr. Die Frage des Priesters war seit Jahren zu einer leeren Form geworden, — nur die gefallenen Mädchen, die Ehebrecher trieb das Volk nach alter Sitte noch am Morgen dieses Tages siebenmal um die Kirche; kein Vater ließ eine Tochter, die gefallen war, zu sich zurück ins Haus und die anderen verwehrten ihr die Arbeit und das Brot, es sei denn, daß sie zuvor nach Mariä Ehrenberg gewallfahrtet sei und öffentlich Buße getan hätte, indem sie siebenmal die beiden Schandsteine, die am Kircheingang das Jahr über mit einer Kette festgebunden waren, in einem Joch rundum trug.

So sprach der Priester die fragende Formel an das Volk, aber er hastete und keiner achtete viel auf den Sinn: ‚Ist einer da, der Zeugnis erhebt wider einen der Weißen Hochzeiter?‘ Da rüttelte ein Schrecken den Priester und das ganze Volk und die Hochzeiter aus ihrem sinnenden Beten auf, — seit Jahren fiel zum ersten Male wieder ein Name, — von der Empore der Kirche kam er nieder und so sehr waren alle vor dem Unerwarteten erschrocken, daß niemand den Namen verstand, — nur einer, — nur einer: Jürg Dill! Jürg Dill! Jürg Dill hatte die Stimme erkannt, — es war die Stimme seines Touten Joseph Henner, und als Jürg erschreckt sich umkehrte, sah er gegenüber auf der Empore der Kirche den Henner und zu seiner Rechten und zu seiner Linken saßen der Dorfdoktor und die Mödel. Da frug der Priester zum zweiten Male nach dem Namen. Der Henner aber hatte den Mut verloren und schwieg; es war eine unendliche, qualvolle Stille in der Kirche. Da rief die Stimme des Doktors: ‚Eine grüne Braut wartet seiner auf der Brautwiese,‘ — und die Mödel: ‚Noch die letzte Nacht hat sie ihn auf der Brautwiese geküßt.‘ ‚Wer ist's? Wer ist's?‘ hub unter der entfesselten Menge ein Fragen an. Die drei Ankläger aber hatten ihren Platz so bei der Orgel gewählt, daß nur wenige und nur jene, die im Chor standen, sie sehen konnten. ‚Wer ist's? Wer ist's?‘

Jürg war erstarrt vor Schreck und die ihm zunächst standen, merkten, daß er es war, der da gerufen wurde, und sie traten von ihm hinweg zur Seite. Da in diesem Augenblick, da Jürg sich dem Volke ganz preisgegeben sah, gewann er all sein Wachsein und seine Kraft zurück, — er rang um Ehre und Schande, um Leben und Tod, er trat noch sichtbarer vor, daß er vor aller Augen stand und

vor diesem seinem sicheren Schreiten erschrak alles Volk und sank aus seinem anhebenden Schreien in tiefes Schweigen zurück.

Jürg wollte eben den Mund auftun und reden, — da trat der Pfarrherr vom Altare her rasch hinzu, ein Unheil zu verhüten: ‚Wer klagt diesen an, daß er eine Braut verlässet aus Liebe zu Gott, der soll verstummen, — wer aber ihn anklagt, daß sein Liebesschwur, den er Gott darbringt, ein Meineid sei, der trete vor.' — Es blieb still in der Kirche. Da nahm der Pfarrherr Jürg an der Hand und führte ihn vor den Altar und die Weißen Hochzeiter sprachen das Gelübde. Aus ihrer aller Stimmen aber ward die Jürgens hörbar und seine Stimme war voll versengender Glut der Liebe und keiner von allen, die in der Kirche waren, zweifelte an Jürg Dill.

Es ging aber nach dem Hochamt, als die Menge vor der Kirche auf allen Hängen des Berges lag und durcheinanderging, viel Erzählen und Vermuten über Jürg von Mund zu Mund; etliche wußten, wer er war, und erzählten von der goldenen Schmiede, auch vom Dillhof und dem Gelübde des Franz und der Christine ward manches ruchbar und die Wallfahrer trugen, als sie nach allen Richtungen auseinanderzogen, all dies Erzählen mit sich und verbreiteten es in der ganzen Rhön. — — —

Als Jürg nach dem Hochamt aus der Kirche trat, fand er auf halbem Berg ein altes Weiblein, das war vom Odenwald her zu Fuß ganz allein gepilgert. Das hatte das Reißen in den Gliedern und war auf halbem Berg liegen geblieben, hatte die Höhe nicht mehr ganz erklimmen können. In seiner Not rief es nun Jürg Dill an. Da sah Jürg Dill in dieser Begegnung ein Zeichen des Himmels. Er setzte sich neben das alte Weiblein, kramte aus seinen Taschen, was er zum Essen bei sich hatte, und gab es ihr. Dann nahm er die hagere, leichte Gestalt vom Boden auf in seine Arme und trug sie vollends den Berg hinauf und setzte sie vor dem Gnadenaltar nieder, er tröstete das Mütterchen, das voller Sorge und Jammer war, wie es wieder nach Hause komme, denn für einen guten Fußgänger war die Pilgerschaft vier Tagreisen weit. Das Gliederreißen des alten Mütterleins aber war durch den anstrengenden Marsch so bös geworden, daß es keine drei Schritte mehr tun konnte. Da lief Jürg Dill zum Pfarrherrn des Dorfes, lieh sich mit dessen Hilfe und Bürgschaft einen Karren aus, und als am Mittag des Festes die Wallfahrerzüge mit Musik und Singen nach allen Seiten wieder auseinanderströmten, trollte Jürg Dill in einem der nach Süden hinwallenden Züge mit, zog den kleinen Karren, in dem das alte Mütterlein saß, zog es, als wäre das seine Mutter und brachte es über das Gebirge nach Hause.

Als Jürg Dill über den Odenwald, über den Spessart in die Rhön nach Hause ging, den leeren Karren immer hinter sich her-

zog, um ihn wieder nach Mariä Ehrenberg zurückzubringen, quoll eine seltsame heilige Freude aus seiner Seele und zum ersten Male empfand er nicht nur für Stunden besondere Gnade, sondern durch die Stunden des Alltags hindurch die Hingabe an Gott nicht mehr als Opfer, als Entsagung der Welt, sondern als wunschloses Glück einer berauschenden Seligkeit. Er mied die bequemen Täler des Maines und der Sinn und zog den Karren über die unwirtlichen Höhen auf zerrissenen Steinboden, um diesen Weg leidvoller, opferreicher zu machen. Nur einmal jeden Tag stieg er in eines der Dörfer hinab, bat an einem der Gehöfte um eine Arbeit und verdiente sich ein Stück Brot und zog dann wieder auf die Berge zurück. Einmal fand er Kinder, die vom Wald Dürrholz lasen und für den Winter sammelten; da half er ihnen, brachte ihnen das gesammelte Holz in seinem Karren vor ihre schwarze Hütte. Da boten sie ihm von ihrem kärglichen Brot, er aber schob es ihnen wieder hin und ging hungrig auf die Berge zurück, grub sich ein paar Wurzeln aus, suchte sich ein paar Beeren und zog weiter.

Er zog den Karren, aber auf einmal merkte er, daß der Karren wieder leer war. Nun hatte er das alte Mütterlein in diesem Karren gezogen, dann das Holz der armen Kinder; schon war Mariä Ehrenberg nahe und Jürg Dill wollte den Karren heute noch jenem Bauern wieder zurückgeben, dem er gehörte. Es war aber Jürg Dill, als könne er nur Gutes um Gottes willen tun, so lange er diesen Karren habe. Da lud er Steine, zwecklos Steine in den leeren Karren und zog ihn durch einen holprigen steilen Hohlweg zur Wallfahrtskirche nach Mariä Ehrenberg hinauf. Als er die Höhe erreicht hatte, schüttete er den Wagen aus und die Steine kollerten wieder den Hang hinab. Er kniete sich vor dem Gnadenaltar nieder und betete; da brannten ihn auf den beiden Schultern wie zwei glühende Streifen zwei geschwollene, rot angelaufene Striemen; hier waren tief ins Fleisch einschneidend die Riemen gelegen, als er den Karren Steine zu Berge gezogen hatte. Jürg fürchtete, die zermürbte Kraft seines Körpers bräche zusammen. Er schloß die Augen, als durchzuckte ihn ein Wundfieber; dann war es ihm, als träte die Muttergottes aus dem Bilde des Altares und träufelte ihm Öl auf seine wunden Schultern, daran er genesen werde.

Er stand auf und gab den Karren zurück. Leer wanderte er heim in die goldene Schmiede. Übermüdet sank er ins Bett. Die Wallfahrt war vorüber. Die Weiche der Kissen umfing ihn und er sank wie in eine blumige Wiese. Nun sollte alles wieder anders werden, alles wieder alltäglich. Er dachte über das Erlebte nach und über sein Glück der Wallfahrt und dessen Ende und sank tiefer in sein Entschlafen. Da zwischen dem letzten Wissen um sich und um alles, was ringsum war, kam es ihm vor, als läge er in den

Armen der Mutter, aber die Mutter ward zu Elis. Jürg Dill raffte seine letzten Kräfte auf und sprang aus dem Bette und legte sich auf die harten Dielen des Bodens. Nein, niemals sollte diese Wallfahrt ein Ende haben. Hier schlief er ein und schlief einen langen traumlosen Schlaf. Als er erwachte, blickte er erstaunt um sich, dann entsann er sich jeglichen Geschehens, das in den letzten Tagen ihm begegnet war und entsann sich seines letzten Entschlusses vor dem Einschlafen am letzten Abend: Nie sollte die Wallfahrt ein Ende haben und wenn die Gnade Gottes fliehen wollte, so wollte er sie halten. Er sprang auf und schaute umher, als suche er den wundersamen Karren, vor den Gott ihn gespannt hatte als ein Zugtier.

Ei, Jürg Dill, den Karren hast du dem Bauern zurückgebracht! Jürg Dill lächelte; — nicht doch! Er wußte, der Karren Gottes stand immer vor der Tür, so Jürg Dill nur aus seinem Hause und in den Hof trat. Und er war willens, durch alle Tage seines Lebens den Karren der Liebe zu ziehen. O Gott, um der Elis willen! Daß er sie errette vor Schmach und Untergang vor Gott und den Menschen.

Als Jürg Dill die goldene Schmiede nach kurzer Zeit zum letzten Male verließ, da ging er durch die Räume, durch die er als Kind, als Knabe, als junger Bursche gegangen, ging in alle Ecken, in denen er je gerastet, gespielt, geträumt oder gebastelt hatte; das war ein leidenvoller Abschied, er aber suchte alle Leiden der Erinnerung auf, um sie auszutrinken; er verließ die goldene Schmiede, das Haus, das der Vater, die Mutter gehegt hatten, für immer. Fremde Menschen standen schon vor der Tür, begegneten Jürg auf allen Wegen, Menschen, die zur goldenen Schmiede kamen, denn am nächsten Tage sollte der neue Vererb sein.

Als Jürg Dill wieder in das Priesterseminar zurückgekehrt war, erkannten alle, die mit ihm den gleichen Weg zum Priestertume schritten, daß er in tiefster Seele verwandelt war. An Stelle der bisherigen Weiche in den Zügen, in der Lebhaftigkeit seines Schreitens und Redens war eine ungewöhnliche Härte getreten, so bald Jürg sich allein wähnte oder betete. Erst wenn ein anderer ihn ansprach, strahlte Güte und Freundlichkeit aus ihm auf, als hätte es dieser Ansprache durch einen andern bedurft, um dieser Güte und Freundlichkeit die Tür zu öffnen. Jürg war dienstwilliger denn je, er wurde allen ein Diener und blieb stumm, wo er nicht reden mußte, als wäre ihm die Rede durch ein Gesetz verboten, und alle erkannten, daß seine Dienstwilligkeit, seine Stummheit ein Gott dargebrachtes Opfer war. Hatte Jürg durch ein besonderes Gelübde dies alles für Gott zu tragen? Eine Scheu fiel wie ein Schatten auf alle, die in Jürgens Nähe standen. Auch andere Zöglinge machten zu besonderen Festzeiten oder wenn eine besondere Not sie anging, besondere geistliche Übungen, enthielten sich der Speise

oder des Trankes oder auch der Sprache, aber diese geistlichen Übungen, die allen anderen etwas Außerordentliches waren, wurden Jürg Dill zur Regel des Lebens. Etliche, die dieses sahen, wurden nachdenklich und erstaunt, etliche fanden Jürg Dills Strenge gegen sich selbst übertrieben und maßlos, ja sahen in ihm eine gewollte Scheinheiligkeit und nahmen Ärgernis an seiner Frömmigkeit.

Was war mit Jürg Dill geschehen? Einmal kam eine wirre Kunde von jenen Vorgängen auf Mariä Ehrenberg. Keiner zweifelte mehr, daß eine besondere, schwere Last auf Jürg lag und sie fingen an, ihn zu bemitleiden. Und alle erkannten, daß Jürg Dill wie keiner von ihnen um die Last der Sünde wußte. So lag eine Schuld auf ihm. War es eine eigene, war es eine fremde? Als die Passionswoche jenes Jahres sich dem Ende näherte und auf allen Gesichtern schon ein lichter Schein der nahen Osterwoche lag und ein freudiges Erharren der kommenden festlichen Wochen der Priesterweihen, ließ der Bischof Jürg Dill zu sich kommen und fragte ihn nach seinem Gelübde und Jürg Dill gestand, daß die Furcht einer Schuld auf seiner Seele liege: ‚Soll der Mörder noch einmal lachen können unter der Sonne? Seine Hände sind voll Blut, und zu welchem Bach er auch gehen mag, seine Hände zu waschen, das Blut bleibt an ihm kleben. Ein Mädchen ist um meinetwillen in Gefahr, das Heil der Seele und das ewige Leben zu verlieren. In nächtlichen Träumen sehe ich meine Hände voll von Blut. Noch ist kein Unheil geschehen, aber ich weiß, daß es kommt, und will mich ihm entgegenwerfen mit aller mir gegebenen Kraft und Gnade, daß Gott sich erbarme.‘ Jürg Dill aber bat den Bischof, daß er nicht wie all die andern nach der Priesterweihe auf eine Kaplanei geschickt, sondern dem freien Liebesdienst der Allerärmsten und Verlassensten zugewiesen werde. Der Bischof segnete ihn, und Jürg ging hinweg.

Als die Tage der Priesterweihe nahten, wurden in allen Dörfern, aus denen die der Weihe Harrenden geboren waren, frohe Ehren bereitet. Auch aus Jürg Dills Heimatsort kam Joseph Henner, um mit Jürg das Fest der Ehrung zu beraten. Jürg aber wollte in aller Stille an einem verborgenen Altar von Mariä Ehrenberg sein erstes heiliges Meßopfer darbringen; niemand sollte um Tag und Stunde wissen; er wollte, um ganz zu Gott zu kommen, von allen Menschen verlassen sein. Der lebenslustige Tout schüttelte den Kopf wie über einen Verlorenen und verließ mißgestimmt die Stadt.

Und wie Jürg Dill es dem Joseph Henner angesagt hatte, so tat er. Er brachte das heilige Opfer der Messe vor der aufgehenden Sonne zu Mariä Ehrenberg dar, und als er dann glücktrunken aus der Kirche trat, fühlte er nur einen Augenblick die Verlassenheit von allen Menschen, die ihm bisher in Liebe nahe gestanden waren. Aus den Morgenschleiern der Dämmerung, die noch über den Bergen

der Rhön lagen, tauchten die Gesichter all der neu ihm geschenkten Menschen auf: der Geschlagenen, der Geschändeten des Lebens. Ein Drang, diesen tröstende Worte zu sagen, mit zarten Händen über wunde Stirnen zu streichen, überwältigte ihn. Was konnte er diesen geben, die da aus der Zukunft auf ihn zugeschritten kamen wie Bettler zu einem reichen Herrn? Einen Augenblick war Jürg Dill noch im Bann des ewigen Reichtums des dargebrachten Opfers des Menschensohnes durch seine Hand, aber dann drängte sich sein eigenes Opfer, die Hingabe seines eigenen Lebens vor. Da fühlte er sich arm und immer ärmer werden, daß ihn eine namenlose Angst überfiel; er fing an, in seinen Taschen nach Reichtümern zu kramen, die er verschenken könne, aber alle Taschen waren leer. Da wurde ihm von ungefähr ein seltsamer Gedanke zugeworfen.

‚Du Erbe der goldenen Schmiede, wie solltest du arm sein?' — ‚Mein Erbe der goldenen Schmiede habe ich schon empfangen und schon hinweggegeben an Arme; ich bin arm und hungrig wie sie.' — ‚Du Erbe des Dillhofes —. Ei, wie? Bin ich noch Erbe des Dillhofes?' Er verfiel in ein grübelndes Sinnen. Lag da auf dem Dillhof noch ein Schatz? Wie war das doch mit dem Dillhof, dem Vaterhaus des Vaters, ergangen? Und so grübelnd schritt Jürg Dill, der Gnadenstätte, die in seinem Rücken lag, ganz vergessend, nach Norden, der Milseburg zu, wo der Dillhof liegen mußte.

Das neue Gesetz auf dem Dillhof.

Es war am Spätnachmittag, als Jürg Dill auf der Milseburg ankam und zum ersten Male westwärts hinunterschaute, dorthin, wo nach des Vaters Erzählungen der Dillhof liegen mußte. Jürg Dill sah nichts mehr von dem alten, mächtigen Bauerngehöfte. Ein kleines Häuslein lag nur dort in der Mitte, wohl eine Schmiede. War das noch die alte Schmiede des Dillhofes? Aber auch ein paar andere kleine Häuschen lagen zerstreut umher. Jürg Dill stieg zu der alten Schmiede hinab. Er fand den Schmied darinnen bei der Arbeit. Das war ein zwar schon gealteter, aber noch rüstiger Mann mit freundlichem, liebenswürdigem Gesicht.

‚Seid Ihr der alte Vetter Ott?' — ‚Der alte Vater Ott, ja.' — ‚Ich meine schon den Vetter Ott, — ich bin Jürg Dill. Ihr kennt doch meinen Namen?' Erst huschte eine Freude, dann ein Mißtrauen über das Gesicht des Schmiedes. ‚Jürg Dill? Dann bist du der Bub des Franz?' — ‚Der bin ich, und Ihr seid der Vetter meines Vaters.' — ‚Wie geht's daheim in der goldenen Schmiede? Ist alles gesund?' — ‚Der Vater ist tot, die Mutter ist tot, die goldene Schmiede ist in fremder Hand.' — ‚Aha, darum kommst du!' — ‚Der Vater hat mir erzählt, daß er der einzige Überlebende der Dille war, als ehedem der rote Hahn über den

Dillhof flog. Aber der Vater mochte nicht zurück auf sein Erbe; so hat er ihn Euch, seinem Vetter, für etliche Jahre zum Lehen gegeben. Ist es so, Vetter Ott?' Der Alte lugte lauernd nach Jürgens unerfahrenem Gesicht. ‚Ich habe deinem Vater abgekauft um bare Gulden.' Überrascht schaute Jürg Dill auf und sah das vorhin noch so freundliche Gesicht des Alten nun von Tücke und Haß verzerrt. ‚Davon hat mir der Vater nichts gesagt; er hat mir nur gesagt, daß er Euch das Erbe auf eine bestimmte Zeit zum Lehen gegeben habe, die inzwischen längst verflossen sein muß; dann sollt Ihr es ihm zurückerstatten oder abkaufen, wie er es wollte. Ist dem nicht so, Vetter Ott?' — ‚Wirst's schon von deinem Vater falsch gehört haben.' — ‚Aber dem Joseph Henner, meinem Tout, und dem Bürgermeister unseres Dorfes hat er, ehe er gestorben ist, ein altes Verschreiben gegeben.' Die Gestalt des alten Schmiedes knickte ein. ‚Tät ich mich so schlecht erinnern, Jürg? Ei, nun kommst du und willst jetzt alles von uns zurück?' — ‚Ihr seid doch ein frommer Mann, Vetter Ott, habt doch den eisernen Christus über der Esse hängen, warum wollt Ihr mich um das meine —' ‚Herrgott noch einmal!' fluchte der Schmied und griff wie heimlich nach einem Eisen, als wolle er den Jürg unversehens niederschlagen. ‚Bist ein Pfaff geworden und gekommen, uns zu predigen? Haben wir Geschäfte, so wollen wir sie wie Juden untereinander abmachen, nicht wie Vettern gleichen Blutes.' Der Alte rief nach seinem Weibe: ‚He, geh' du zu den Kindern und sag' ihnen, sie sollten alles stehen lassen und kommen, der Dill wär' da und wolle sein Erbe.' Die alte Schmiedin erschrak, und Jürg sah sie wankenden Schrittes davongehen. Der Ott führte Jürg Dill ins Haus, und dort saßen sie am Tisch stumm einander gegenüber, bis Jürg zu erzählen anfing. ‚Sagt, Vetter Ott, ich bin Geistlicher geworden und habe heute die erste heilige Messe auf Mariä Ehrenberg gelesen.' Da lachte der Ott bitter auf. ‚Hast dir einen schönen Tag ausgesucht, dein Erbe einzuholen.' — ‚Da war ich so glücklich, daß ich gern den Armen und Verlassenen, zu denen ich jetzt gehen werde, etwas mitgebracht hätte.' — ‚So seid ihr Pfaffen.' Jürg Dill schrak auf. ‚Vetter Ott, ich dächte, Ihr glaubtet an Gott? Ich sah in Eurer Schmiede über der Esse ein Christuskreuz und sah, daß Ihr auch hier in der Stube eines hängen habt.' — ‚Bist du gekommen, mir zu predigen? Ei, ihr braucht uns zu sagen, wo der Herrgott ist. Ich weiß es. Aber wenn ich einen Fluch tue, so hast du ihn mir ausgepreßt. Bist du ein armer Teufel, der jetzt kommt und etwas von dem Unsrigen braucht, dann wollen wir dir geben; aber du willst es von uns, um es zu verschleudern. Sind wir nicht auch da, und haben wir nicht auch ein Recht auf Erbe, wenn das Erbe doch verschenkt wird? — ‚Vetter Ott, ich will kein Unrechtes von

Euch; ich will kein von Euch Erworbenes und will nicht, daß Euch eine Härte widerfahre.' — ,Das Krümchen Brot, das du uns so vom Tische nimmst, ist uns eine Härte und treibt uns einen Fluch gegen Gott aus der Kehle. Was willst du den Menschen predigen, daß sie gut sein sollen? Sei einer gut, wenn er kann! Wenn mir einer an die Gurgel will, schlage ich ihm auf die Hand, und wär's der liebe Gott. So ist es, ehrwürdiger Vetter Jürg.' Es war schon so, Jürg sah es. Diese Menschen hatten das Fremde für Eigenes genommen, und jede Rückerstattung schien ihnen nun wie ein Raub. Hatte Jürg das denken können? Da kamen sie nun, die Kinder, die Söhne, die Töchter des Ott und deren Enkelkinder, und die ganze Stube füllte sich an mit dem Geschlecht der Ott; es waren deren viele. Der alte Dillhof war von der Faust des Schicksals zerschlagen worden, und keiner mehr unter den Ott wußte von Erstgeborenen und Letztgeborenen; sie alle waren gleichberechtigt, und ein paar von ihnen waren Bauern, einer hatte eine Hütte am Wald und schlug das Holz und brannte Kohlen, ein dritter hatte eine Mühle, ein jeder hatte Weib und Kinder. So waren sie nicht mehr ein einziges Haus wie der alte Dillhof, sie waren wie eine kleine Gemeinde und waren das geworden, was der alte Vater Franz Dill heimlich ersehnt hatte und um dessentwillen er vom Dillhof geflohen und um dessentwillen der Dillhof zu Grunde gegangen war. Die Alten hatten Bäume gepflanzt und waren gestorben; ein anderes Geschlecht saß nun im Geäst und aß die Früchte. Jürg Dill war aber nicht bei den Alten, den Dahingegangenen, und war nicht bei den Neuen, die geerbt hatten. Er war da wie eine an das Schicksal bezahlte Münze, mit der das alte Geschlecht das Dasein des neuen erkauft hatte. Was hat dieser Jürg Dill noch für Rechte auf den Dillhof, was wollte der mit seinen Reden von alten Rechten und Verschreibungen? Die Stube füllte sich mit dem neuen Geschlecht und füllte sich wie mit Haß gegen Jürg Dill. Die Söhne und Töchter blickten ihn finster an, und die Kinder drängten sich ängstlich an Vater und Mutter. Das Kreuz hing über der Tür, durch die sie alle gingen, hing in der Stube, in der sie alle waren, aber auf allen Lippen schwebte ein Fluch; wenn Jürg Dill nun anhöbe, von seinen Rechten und Verschreibungen zu reden, dann leuchtete die Stube auf vom Feuer des Fluches, und giftige, schweflige Flämmchen züngelten nach dem hölzernen Kreuz. Eh dies geschähe, sprach Jürg sich von seinem Erbe ledig: ,Vetter Ott,' so sagte er, ,ich bin gekommen, Euch zu sagen, daß Ihr Euer Verschreiben, das Ihr mit dem Vater habt, aus der Truhe suchen und zerreißen sollt; ich will das gleiche tun und nichts von Euch fordern. Ihr sollt von heute rechtmäßiger Erbe des Dillhofes sein und Euren Kindern lassen, was Ihr unter sie geteilt habt.' Da stand Jürg Dill auf und wollte

gehen. ‚Willst du nicht bleiben, es wird Nacht,' fragte einer. Die Mutter brachte einen Krug Most und Brot. Da schnitt sich Jürg unter der Tür ein Stück Brot und tat einen Trunk. ‚Gelobt sei Jesus Christus!' sagte er, ‚in Ewigkeit, Amen,' die andern, und er ging in die Nacht.

Einmal blieb er stehen und horchte zurück. Fand da auf dem Dillhof ein Fest statt mit Lärmen und Singen? Es war denen doch ein Erbe geschenkt worden! Es war aber alles still auf dem Dillhof. O, die dort fanden alles recht so, und ihnen war nach ihrem Glauben nichts geschenkt worden. Jürg Dill schritt die Milseburg hinauf. Einmal schritt er über ein Wässerlein. Da dachte er an Gret, die Magd, und an das Beutelchen mit Talern, das die Gret dem Vater Franz Dill mit auf die Flucht gegeben, das aber der Vater in eine Waldquelle versenkt hatte. Sollte Jürg Dill dieses Beutelchen für die Armen suchen? Er suchte nicht, aber er beugte sich über das Wasser und trank einmal aus der hohlen Hand und sprach einen Ablaß für die Gret und den Vater und stieg vollends auf die Milseburg, streckte sich auf den nackten Steinen mit ausgebreiteten Armen aus, als läge er auf dem Holz eines Kreuzes. So betend wollte er die Nacht zubringen. Über ihm gingen die Sterne.

Es war Mitternacht vorüber. Da hörte Jürg Dill jemanden den Berg heraufkommen. Es war der alte Ott. Der hatte einen Beutel Geld und suchte Jürg. ‚Für deine Armen, Jürg.' Jürg wollte es nicht nehmen; da sah er aber, daß, wenn er es nicht nähme, eine Schuld auf das Haupt des alten Ott fiele. Er dankte für Gott, und der Alte ging wieder in die Nacht. Am kommenden Morgen stieg Jürg zum zweiten Male hinunter in den Dillhof, rief die Kinder zusammen, so, wie ein Mädchen Tauben ruft, die es füttern möchte, und teilte unter sie das Geld wie Geschenke aus, und der alte Ott kam hinzu, und es kamen wieder alle Söhne und Töchter, und sie ließen den Jürg nicht mehr ziehen und schlachteten ein Schwein und feierten mit Jürg ein Fest der Bruderschaft. ‚Ei, wir müssen Primiz feiern,' sagte der alte Ott. So blieb Jürg Dill drei Tage bei ihnen; dann ging er über die Berge nach Würzburg zurück und bat den Bischof, daß er ihn an einen Ort senden möge, der so groß sei, daß Jürg Dill in ihm unterginge wie ein Tropfen Wasser im Meer, und der so voll Leid sei und so voll Bitterkeit, daß selbst Priester nicht gerne dorthin gehen. Und so geschah es Jürg Dill, und niemand wußte, wohin er gekommen war.

(Schluß folgt.)

Der Dichter Franz Werfel
Von Alfred Ludwig Schmitz

Mit Recht hat man sich gegen die Einsichtslosigkeit unserer Zeit gewehrt, in Negerplastik und gotischer Skulptur Ausdruck eines gleichen künstlerischen Wollens zu sehen. Es läßt sich nichts dagegen sagen, daß man von der gleichmäßigen Gewichtigkeit befremdet war, mit der afrikanische Märchen und mittelalterliche Heiligen-Legenden behandelt wurden. Und man wandte sich mit gutem Grunde gegen eine Unsicherheit des Instinktes, die den Glauben ermöglichte, eher aus chinesischer und indischer Philosophie die Elemente zu neuer Lebensgestaltung zu gewinnen als aus deutschem Geistesleben der Vergangenheit.

Man sah also richtig. Aber bei der Einschätzung der Gesamtbewegung der Zeit erkannte man in der Regel nicht ihre geistigen Grundlagen und vermochte infolgedessen auch kein richtiges Verhältnis zu ihren Werten zu gewinnen.

Denn diese Zeit schuf Werte. Sie schuf sie aus dem innersten Drang heraus, den Materialismus vergangener Jahrzehnte zu erledigen, die Seele zu retten und den Geist in den Stand der Macht zu setzen. Büchertitel, wie ‚Die Erhebung', ‚Das Ziel', ‚Tätiger Geist', ‚Der Leuchter', ‚Das Ewige im Menschen', dokumentieren diesen Willen. Namen neuer Zeitschriften zeigen das gleiche Streben nach einer reineren Verwirklichung menschlichen Lebens: ‚Gerechtigkeit', ‚Das Gewissen', ‚Die neue Erde', ‚Das hohe Ufer', ‚Das Reich', ‚Die neue Erziehung', ‚Die Vollendung' und ähnliche.

Die Verwirklichungen, die aus all solchen Bemühungen erwuchsen, waren trotz ihres Wertes naturnotwendig von begrenzter Tragweite, da sie im wesentlichen aus einem dünnen, nicht lebensfähigen Ethizismus herauswuchsen. Ihre Werte waren von verschiedener Bedeutung, je nachdem es sich um Versuche neuer philosophischer Grundlegung, praktischer Gestaltung menschlicher Verhältnisse oder aber künstlerischer Schöpfung handelte. Vielleicht läßt sich die Bedeutung dieses Zeitwillens und seiner Realisierung am glücklichsten an einem Repräsentanten der Dichtung darstellen, von dem zugleich gesagt werden kann, daß er Form für die Sehnsucht *seiner* Zeit gefunden hat. Wir meinen eben Franz Werfel, dessen Werk (heute klar zu übersehen) auch deshalb mit dem relativen wie mit dem absoluten Maßstab gemessen werden kann, weil die Zeit, deren Exponent er war, bereits wieder hinter uns liegt.

Unter einer solchen Perspektive gesehen, sind die kleinen Arbeiten, mit denen Werfel begann, von keinerlei Bedeutung. (‚Die Versuchung, ein Gespräch' und ‚Der Besuch aus dem Elysium'.) Diese letztere dramatische Szene wurde auch dadurch nicht verlebendigt, daß sie neuerdings aus dem ersten Jahrgang der ‚Weißen Blätter' herausgehoben und durch das (nun auch schon wieder gestorbene) ‚Junge Deutschland' Reinhardts' auf die Bretter gebracht wurde.*

* Gesondert gedruckt erst 1921. Wie alle Bücher Werfels bei K. Wolff erschienen.

Aber ‚Der Weltfreund', der erste Gedichtband, enthielt schon (wenn auch nur als Elemente) das meiste von dem, was Werfel später emporhob. Die drängende Sehnsucht seiner Zeit nach Liebe und Erlösung treibt ihn in alle Schicksale hinein, die ihm in Häusern und auf Straßen begegnen. Er sammelt sie alle in sich und leidet ihre Leiden. Denn er weiß ‚das Gefühl von einsamen Harfenistinnen in Kurkapellen, das Gefühl von schüchternen Gouvernanten im fremden Familienkreis, das Gefühl von Debütanten, die sich zitternd vor den Souffleurkasten stellen'. Und er stand ‚als Heizer vor Kesseln, das Antlitz grell überflammt, und aß als Kuli Abfall und Küchenreste' und zieht mit Silvia und ihrer Varieteegruppe herum und ist das Serviermädchen, das vor dem Gaste die Schüssel fallen läßt. Er leidet mit Herzoginnen und Bürgermeistern, die sich gegenseitig mit Begrüßungen quälen müssen. Es umfängt ihn die Schüchternheit des armen Studenten, der süße vornehme Frauen anbetet.

Der Dichter versuchte, aus einem solchen mehr natürlichen ethischen Sein zu bewußter Gestaltung einer ethischen Überzeugung zu gelangen. Aber das Lob der Armut, das er sang, als er eine junge Bettlerin an der Brücke mit weißen Narzissen sah, war ganz seiner Zeit entsprechend ästhetisch und nicht ethisch bedingt. Es war die Konstruktion einer Harmonie, die in einer rein diesseitig gesehenen Weltordnung nur eine Lüge ist:

Was krank dem Menschensinn
Deucht und gebrechlich,
Schön war's im Weltenplan.
Jegliche Form entfacht
Ergänzend ein Herz.
Armut, Gebrest und schwerer Gang,
Das ist, sieh, auch das ist Harmonie.

So mußte Werfel denn auch, als er auf seinem Wege durch die Welt an ihren religiösen Vorstellungen vorüberkam, diesen zunächst mit der ganzen Hilflosigkeit des modernen Menschen gegenüberstehen. Ob es ein tiefsinniges Paradox sein sollte oder ob ihm nur diese Umkehrung dichterische Formen seiner Empfindungen bot, — er kam zu anthropomorphen Vorstellungen, als er von ‚Gott-Vater am Abend' sprach: in seiner grenzenlosen Einsamkeit muß er die Kindlein, die er schuf, um ihr Abendgebet beneiden, das sie mit plappernden Stimmchen in ihren Betten verrichten. Er kann nicht einmal wie die erwachsenen Leute die Arme ausstrecken ‚nach Kindheit, nach Garten und Straße und Haus'. Seine ‚Erinnerungen sind ewig und alt und stumm', denn er ist nie durch ein Zimmer gesprungen und hat sich niemals auf einem Spielplatz herumgetrieben. Endlich:

Zu wem soll ich Einziger beten?
Umringt von tausend Planeten
Weiß ich mir keinen Rat.

Was bleibt ihm übrig?

Nun weine ich in meinen langen, langen weißen Bart.

Wallfahrtskirche Wies, Durchblick vom Chor



Man wird das alles nur verstehen, wenn man gesehen hat, wie Werfel allüberall die Natur zu verlebendigen und Sachliches, Unorganisches, Dingliches zu beseelen versucht. Welcher Jubel des Geschaffenen, als der Mensch voller Liebe ist und eine ‚gute Tat‘ getan hat:

Einst will ich durch die grüne Natur wandern,
Da werden mich die Bäume
Und Schlingpflanzen verfolgen,
Die Kräuter und Blumen
Holen mich ein,
Tastende Wurzeln umfassen mich schon.
Zärtliche Zweige
Binden mich fest,
Blätter überrieseln mich
Sanft wie ein dünner,
Schütterer Wassersturz.
Viele Hände greifen nach mir,
Viele grüne Hände.
Ganz umnistet
Von Liebe und Lieblichkeit
Steh' ich gefangen.

Man darf das Bruchstück nicht nennen, ohne hinzuzufügen, daß der Stil dieses Gedichtes in keiner Weise für Werfel bezeichnend ist. Das gilt von manchen in diesem ersten Bande. Dort, wo Reime sich finden, empfindet man am schärfsten den Kontrast zur endgültigen Form des Dichters. Etwa im ‚winterlichen Hospital‘:

Treibe — treibe
Im Strome von dannen.
Rings breitet die Scheibe
Sich weiter Savannen.
An sonstigen Stellen,
Im Dunkeln, im Hellen,
An niedrigen Feuern
Nach Abenteuern
Gelagerte Männer
Bereiten ein Mahl.

Aber auch der Gedichtband ‚Der Weltfreund‘ weist schon jene Nuance expressionistischer Wortkunst auf, die später für Werfel die einzig mögliche Ausdrucksform wurde. In dem ‚Konzert einer Klavierlehrerin‘ gibt er eines jener bezeichnenden Porträts mit breiten, rücksichtslosen Strichen:

Die dicke Dame mit den Sommersprossen,
Die tief sich in die Dekolletage wagen,
Ich wünschte Bluse ihr und steifen Kragen,
Sitzt schon am Flügel fett und hingegossen.
— — — — — — —
Die Noten ziehn gleich schweißbedeckten Rossen.

So bildkräftig die Wirkung dieser Verse ist, so empfindet man doch schon hier die ästhetische Grenze, der sie sich nähern. Werfel verliert dann tatsächlich manchesmal das Gefühl für das schöne Maß. Ist es Dichtung oder Knittelvers, wenn er etwa singt:

Auf Gottes schöner, zarter Spur
Hinschwirr' mein kleiner Spiritus;
Denn aller Erden Kreatur
Geheimste Sehnsucht ist Erguß.

Man könnte sich vorstellen, daß diese durchaus ernst gemeinten Worte unter einem kecken Bildchen von Wilhelm Busch zu lesen seien.

Werfel hat — allerdings schärfer bei anderen als bei sich — die Vergewaltigung und die Vernachlässigung des Wortes gesehen. Und es ist wieder bezeichnend für die Liebe, mit der er allem Sein begegnet, daß auch das Mitleid mit dem Material der Dichtung Gegenstand seines Gestaltungswillens wird.

Ihr armen Worte, abgeschabt und glatt,
Die Sprache und die Mode hat euch satt.
Von zu viel Ausgesprochensein verzehrt
Seid ihr schon schal und doch wie sehr bedauernswert.

Aber wenn dann auch der Dichter schaffen möchte aus ‚eurem mißachteten Klang' ‚am liebsten den hehrsten, heißesten Gesang', so ergreift uns doch im ‚Weltfreund' letzten Endes noch nicht der problematische Wille. Denn er hat hier noch keine kongeniale Gestaltung gefunden. Hier bleiben uns in der Hauptsache gerade jene noch nicht typischen Verse, in denen eine sanfte Wehmut in zarten Rhythmen sich Ausdruck schafft.

Wecke wieder in mir
Wolken der jungen Bäume
Und das jubelnde Hyazinthenbeet!
Wieder angle der Denkende am Bach!
Führe über den weichen Plan
Die Leichtgeschürzten, die Kinder,
Mit Reifenspiel, Croquet, mit Federbällen
Und den Spielzeugen ihres Mutes.

Als zwei Jahre später (1913) der zweite Band Gedichte erschien (‚Wir sind'), zeigte sich aber, daß die eigentlichen Worte Werfels, deren Formung im ‚Weltfreund' noch so wenig befriedigend war, ganz im Mittelpunkt des neuen Werkes standen. Sie überzeugten diesmal wirklich als notwendige dichterische Äußerung. Wieder wird er überwältigt von dem Mitleiden: mit den Droschkengäulen, die durch die müde Nacht traben, mit den Kindern, deren Ärmchen in den Fabriken benarbt werden, mit den Kaiserinnen, die Kavaliere spicken, und den Dienstmädchen, deren täglicher Weg durch enge Küchen so klein ist. Er sieht in dem violinespielenden Wunderkind das mißbrauchte Geschöpf, das nach dem Auftreten mit dem Alten allein essen muß,

und nur zur Stärkung für neue Fingerübungen von ihm gefüttert wird. Schmerzhaft ist ihm der Anblick der Frauen, die geigend oder flötend oder trommelschlagend in dem traurigen Dasein der Damenkapelle untergehen.

Wißt ihr es denn, die ihr an Tischen sitzt,
Am Rauche der Pleureusen euch erhitzt,
Die ihr den Tag betreibend durchgebracht,
Wie diesen Frauen hinschwebt eine Nacht?

So kennt seine Liebe die unbewußten Gedanken der ‚Witwe am Bette ihres Sohnes', die Wesenheit des ‚Greises mit Kaiserbart' (‚auf einer Terrasse vorübergehend'). So vermag er das Geschick der ‚alten Vorstadtdirne' zu sagen und die Ballade vom ‚Tod einer Kinderfrau'. Alles erwacht zum Leben: ‚Die Schultasche', ‚Der Kanarienvogel', und ‚die Häuser, wie trauliche Eltern, sind innerlich aufgewacht'.

Der Dichter weiß.

Wußte, daß durch die Himmel jetzt wachsende Gestirne wehen,
wußte, daß lustige Kinder vor scheußlichen Asylen stehen,
wußte, daß eine Kerze wohl einem Tod zuschaut,
wußte ein Schreckenstelegramm im Zimmer einer Braut,
wußte, daß ein Verbrecher umtaumelnd in der Zelle brüllt,
wußte, daß jetzt ein Kranker die Decke rasend zerknüllt.

‚Wir sind.' Der Titel dieses Buches deutet an die ganze Totalität unseres Seins, und deshalb würde seine Zielsetzung nicht wahr sein, wenn es nur von diesem Mitleiden zu zeugen wüßte. Das Leben ist problematischer. Werfel begreift diese Problematik am tiefsten, wo er in seiner Brust den Kampf zwischen Zuneigung und Haß erlebt. Ihn bestürzt die Begegnung mit der Katze, die er im Dunkel des Korridors getreten hat und an deren wilder Feindschaft sich auch in ihm die Feindschaft erhebt, die unverwischbar im Weltall steht. Verwirrender noch die Erfahrung des feindlichen Menschen, aber zu tiefst aufwühlend die Feindschaft verwandten Blutes. ‚Vater und Sohn.' In diesem Gedicht, in dem zum ersten Male Inhalt und Form zu einer unlösbaren künstlerischen Einheit verwuchsen, gab das Erlebnis des Dichters wirklich Offenbarungen von dem schmerzhaften Auf und Nieder von Liebe und Verneinung, das den Weg des uralten Kampfes der Generationen bezeichnet.

Wie wir einst in grenzenlosem Lieben
Späße der Unendlichkeit getrieben
Zu der Seligen Lust, —
Uranos erschloß des Busens Bläue,
Und vereint in lustiger Kindertreue
Schaukelten wir da durch seine Brust.

Aber weh! Der Äther ging verloren,
Welt erbraust und Körper ward geboren,

Nun sind wir entzweit.
Düster von erbosten Mittagsmählern
Treffen sich die Blicke stählern,
Feindlich und bereit.

Und in seinem schwarzen Mantelschwunge
Trägt der Alte wie der Junge
Eisen hassenswert.
Die sie reden, Worte, sind von kalter
Feindschaft der geschiedenen Lebensalter,
Fahl und aufgezehrt.

Und der Sohn harrt, daß der Alte sterbe,
Und der Greis verhöhnt mich jauchzend: Erbe!
Daß der Orkus widerhallt.
Und schon klirrt in unsern wilden Händen
Jener Waffen — kaum noch abzuwenden —
Höllische Gewalt.

Doch auch uns sind Abende beschieden
An des Tisches hauserhabenem Frieden,
Wo das Wirre schweigt,
Wo wir's nicht verwehren trauten Mutes,
Daß, gedrängt von Wallung gleichen Blutes,
Träne auf- und niedersteigt.

Wie wir einst in grenzenlosem Lieben
Späße der Unendlichkeit getrieben,
Ahnen wir im Traum.
Und die leichte Hand zuckt nach der greisen,
Und in einer wunderbaren, leisen
Rührung stürzt der Raum.

Aber diese guten Stunden stehen noch unverbunden neben den bösen. Es ist kein Auf und Nieder, das irgendwo einmal notwendig in einem erlösten Strömen endet. Erst die Stimme der Geliebten, erst das Geliebt s e i n bringt Befreiung von dem Zwiespalt der Natur. Und stürzt zugleich von neuem in das Bewußtsein der Schuld.

Als mich dein Dasein tränenwärts entrückte
Und ich durch dich ins Unermeßne schwärmte,
Erlebten diesen Tag nicht Abgehärmte,
Mühselig Millionen Unterdrückte?

Als mich dein Wandeln an den Tod verzückte,
War um uns Arbeit, und die Erde lärmte.

Und Leere gab es, gottlos Unerwärmte,
Es lebten und es starben Niebeglückte!

Da ich von dir geschwellt war zum Entschweben,
So viele waren, die im Dumpfen stampften,
An Pulten schrumpften und vor Kesseln dampften.
Ihr Keuchenden auf Straßen und auf Flüssen!
Gibt es ein Gleichgewicht in Welt und Leben,
Wie werd' ich diese Schuld bezahlen müssen!?

Der Dichter suchte vergeblich, diese Verknotung mit einem edlen Humanismus zu lösen. So ist es nicht verwunderlich, daß sich (in wenigen Zeilen wenigstens schon) eine Annäherung an christliche Ideen findet.

Wer sich noch nicht zerbrach,
Sich öffnend jeder Schmach,
Ist Gottes noch nicht wach.

Erst wenn ein Mensch zerging
In jedem Tier und Ding
Zu lieben er anfing.

Erst wer Erfüllung floh,
Wächst an zum Höchsten so,
Wird letzter Sehnsucht froh.

Aber diese Worte, gleichsam kühl abgewogen, in Nüchternheit auf ihre gedankliche Beständigkeit geprüft, vermögen nicht die Erlösung zu bringen. Werfel versucht — vergeblich noch — ohne rechtes Bewußtsein wohl, nach dem christlichen Dogma der Erlösung durch die Menschwerdung zu greifen.

Du aber, Herr, stiegst nieder auch zu mir.
Und hast die tausendfache Qual gefunden,
Du hast in jedem Weib entbunden
Und starbst im Kot, in jedem Stück Papier,
In jedem Zirkusseehund wurdest du geschunden,
Und Hure warst du manchem Kavalier!

Im Anblick dieses ungeheuren Leides erfaßt ihn ein Grauen über die eigene Unheiligkeit.

O Herr, zerreiße mich!
Was soll dies dumpfe, klägliche Genießen?
Ich bin nicht wert, daß deine Wunden fließen.
Begnade mich mit Martern, Stich um Stich!
Ich will den Tod der ganzen Welt einschließen.
O Herr, zerreiße mich!

Solche Verse sind nicht häufig in diesem Buche. Vielleicht nicht ohne Absicht stehen sie an seinem Abschluß. Erst die späteren Bücher müssen erweisen, ob es sich hier um eine dichterische Laune oder eine zentrale persön-

liche Angelegenheit handelt. Häufig ist man geneigt, hier nicht mehr zu sehen als eine in augenblicklicher Not geborene symbolische Umdeutung des Heilsweges. Aber man achtet das Ringen des Dichters, der im Nachwort selbst von dem ‚Unglück der Abirrung', des ‚Fernseins vom Wesen', ‚dem Unglück der Falschheit aller Realisierung' spricht. Er sagt, daß ‚diese Gedichte noch tief dort unten stehn, wo die Wahrheit eben erst zu atmen beginnt'.

Trotzdem ist das Buch in der Entwicklung des Dichters eine Stufe, weil er die ihm eigene Ausdrucksform zu gewinnen vermag. Zwar gehorcht auch jetzt noch nicht immer das Instrument der Sprache. Um einen Reim zu vollenden, wird schon einmal ein Bild gewählt, das nicht in sich gerechtfertigt ist, etwa, wenn er beginnt: „Ich habe die Kraft, sie zu versöhnen!' und dann schließt: ‚Mystisch beginnen schon alle Möbel zu tönen.' Und es begegnen uns auch lyrische Entgleisungen:

Und ich weine über das Gebahren
Rosa Dinger auf dem Sonntagsschwof.

Demgegenüber bleiben jedoch Stücke, die in sich vollkommen sind, und in denen nicht nur einzelne Bilder und Sätze entzücken.

Der göttliche Portier.

Da ich an dir vorüberlief als Knabe,
Wuchst du ins Tor unendlich aufgehoben.
Dein Dreispitz rührte Wappensterne oben.
Allmächtig sank dein Bart. Mann mit dem Stabe!

Wie ich mich kindlich auch vergangen habe,
Gestickter Greis, du tratst herein, zu loben,
Warst sänftlich grausem Kindertraum verwoben,
Wo ich mich gelb einstürzen sah im Grabe.

Nun wieder, Bibelgott, erscheint dein Bild!
Aus Kindernächten wallt dein breitgelockter
Erzväterbart, der goldne Brust umquillt.

Die winterlichen Tressen klingeln mild,
Und tief beruhigt mich dein weißbeflockter
Allgütiger Pelz, der durch die Sphären schwillt.

Meisterhaft sind die Worte ‚An eine alte Frau, die beim Diner servierte'. In kurzen, abgerissenen Rhythmen spricht er von dem feindseligen Duft der Gerichte.

Die Frauen in leichten Roben,
Die zeigen Bein und Füße.
Doch tückisch ist die Süße.
Sie sind so hoch erhoben.
Wer brächte ihnen Grüße,
Wer wagte sie zu loben?

Und in starken Kontrast zu der nervösen Art dieser Gesellschaftsschilderung tritt dann das ganz ruhige und breite Tempo, mit dem die alte Frau eintritt und dem Chaotischen dieser Gesellschaft ihre Harmonie entgegensetzt:

Da tratst du ein, Alte, lächelnd, mit der Schüssel!
Neigtest dich traut auch zu mir, Beseligende.
Warst um mich, Erscheinung,
Und ich fühlte viel in Tränen,
Was da war, als du weiltest.
Der Wind vor herbstlichem Haus in Stoppeln,
Wenn du die Buben schiltst.
Das Öl,
Womit du die Brust des Kranken einreibst.
Dein Wachen an kleinen Betten
Und die verbrannten Hände.
Dein Schlafengehn,
Wenn das Küchengas stirbt.
Dein Baldaufstehn,
Wenn durch die störrische Frühe
Die Laternen und Glocken der frischen Milchwagen schaukeln.
Dein Sonntagnachmittag,
Wenn draußen die traurigen Schritte
Sind und niederfallen die braunen
Blätter des Himmels
Und du die Lampe rüstest.

Auf Grund solcher Gedichte konnte man durchaus in diesem Buche des ‚Wir sind' eine Entwicklung sehen. Und dabei war alles Gedankliche und Künstlerische des Werkes noch so sehr im Fluß, daß man mit guter Begründung auf eine entscheidende Leistung warten durfte.

‚Einander' (1915), wiederum Gedichte, war diese Leistung noch nicht. Aber diejenigen waren doch durchaus im Recht, die beim Vorliegen dieser drei Bücher sagten, daß wegen der langsamen, aber steten Aufwärtsentwicklung die bisherigen Bücher des Dichters eine so auffällige Erscheinung seien.

Der Grundton des neuen Buches bleibt (wie es bei einer steten Entwicklung natürlich) der gleiche. Es ist das Wort von der Liebe. Und so finden wir denn vor einem der Teile dieses Bandes das Wort Laotses, daß das Allerweichste auf Erden das Allerhärteste auf Erden überwindet. Das Wort deutet schon an, daß der Dichter wieder davon sprechen wird, wie heute noch die Liebe der Menschen zu einander keine Erfüllung findet. Das, was wir lieben, entzieht sich unserer Umarmung und die, die uns lieben, sehen sich von uns zurückgestoßen.

Letzten Endes bleibt uns nur das Alleinsein und das Leid daraus. Und die Klage darüber. In dieser Klage wartet ein ethischer Imperativ, der Aufruf, den Mitmenschen in Güte zu umfassen.

Wie konnte es anders sein, als daß sich hier der Mensch aufbäumte, als der organisierte Brudermord begann? Am 4. August 1914 schrieb Werfel seine Worte gegen den ‚Krieg‘:

Höhnisch, erbarmungslos,
Gnadenlos starren die Wände der Welt!
Und deine Trompeten
Und trostlosen Trommeln
Und Wut deiner Märsche
Und Blut deines Grauens
Brausen kindisch und tonlos
Ans unerbittliche Blau,
Das den Panzer schlägt,
Ehern und leicht sich legt
Um das ewige Herz.

Dazwischen aber wird er überwältigt von der Vision der Guten:

Sein goldenes Kettlein legte das Kind
Dem toten Vogel ins Grab,
Die ewige und unwissende,
Die Heldentat der Mutter noch regt sie sich.
Der Heilige, der Mann,
Hingab er sich mit Jauchzen und vergoß sich.
Der Weise brausend, mächtig,
Siehe,
Erkannte sich im Feind und küßte ihn.
Da war der Himmel los,
Und konnte sich vor Wundern nicht halten,
Und stürzte durcheinander.
Und auf die Dächer der Menschen,
Begeistert, goldig, schwebend,
Der Adlerschwarm der Gottheit
Senkte sich herab.

Nach dieser Schau um so unerträglicher die Wirklichkeit dessen, was ist:

Nun da wir uns ließen,
Und unser Jenseits verschmissen,
Und uns verschwuren,
Zu Elend, besessen von Flüchen . . .
Wer weiß von uns,
Wer von dem endlosen Engel,
Der Weh über unseren Nächten
Zwischen den Fingern unserer Hände,
Gewichtlos, unerträglich, niederfallend,
Die ungeheuren Tränen weint?!

Kein Wunder, daß Werfel mit den rücksichtslosesten Worten all das geißelt, was sich über Leiden erhöht:

Die Dummheit hat sich der Gewalt geliehen,
Die Bestie darf hassen, und sie singt.
Ach, der Geruch der Lüge ist gestiegen,
Daß er den Duft des Blutes überstinkt.

Wir begreifen jetzt, daß es mehr ist als eine schöne Geste, wenn Werfel einem Teil seiner Gedichte jenes Wort Dostojewskis voraussetzt, daß er sich die Hölle nur vorstellen könne als ein Schmerz darüber, daß man nicht mehr zu lieben vermag.

Hat diese Liebe eine Grenze auf Erden? Gibt es irgend etwas, was, eine natürliche Schranke, sich ihr — mit Recht — entgegenstellt? Franz von Assisi spottete des Aussatzes und umfing seine kranken Brüder. Und trotzdem hat man sich im richtigen Empfinden gewehrt gegen die Ballade von ‚Jesus und dem Äserweg'. Denn die Liebe zum Aas ist pervers. Jesus und die Jünger gehen über die Lande. Und als sie auf einem Wege einem Strom von Aas begegnen, wird ihr Wesen erschüttert. Auch den Herrn verläßt die Kraft. Als er sie wieder gewinnt, bekränzt er sich mit hundert kleinen Tierleichen, um seiner Liebe zu allem Geschaffenen sichtbaren Ausdruck zu verleihen. Und da brechen die Berge auf, Löwen weinen an seinem Knie und die zum Flug vereinten Wildgänse brausen nieder unverwandt.

Bleibt auch die Verneinung des Ganzen, so ist doch zu sagen, daß selten dem Dichter eine so innerlich geschlossene Form gelang. Der Rhythmus — langsam anschwellend, an dem gedanklichen Zentrum außerordentlich stark und erhöht, am versöhnten Abschluß langsam wieder abklingend — ist so beglückend, daß trotz allem Bereicherung bleibt. Wie stark ausbrechend die Erschütterung des Herrn:

Der Heiland aber hob sich auf und schrie
Und schrie zum Himmel, rasend ohne Ende:
‚Mein Gott und Vater, höre mich und wende
Dies Grauen von mir und begnade die!

Mein Vater du, so du mein Vater bist,
Laß mich doch lieben dies verweste Wesen,
Laß mich im Aase dein Erbarmen lesen!
Ist das denn Liebe, wo noch Ekel ist?!

Und siehe! Plötzlich brauste sein Gesicht
Von jenen Jagden, die wir alle kannten,
Und daß wir uns geblendet seitwärts wandten,
Verfing sich seinem Scheitel Licht um Licht!

Man sieht auch noch an diesen Worten — die von einem so vollen Gefühl getragen werden —, daß die ethische Forderung noch immer ein

unmittelbares religiöses Leben erdrückt. Man wird in dieser Auffassung von dem Verhältnis des Dichters zum Religiösen zunächst bestärkt durch seine Darstellungen der ‚Prozession‘.

Aus dem eisern aufgebauten Blauen,
Bricht ein Taumel ausgespannter Fahnen.
Winde schmachten und die Kerzen tauen,
Doch die Fenster, die das Wunder ahnen,
Sind verhangen von Herzen und Tüchern.

Ja voran wird uns der Herr getragen,
Seine Wunden hat er längst verwunden,
Und er lacht verrückt durch diese Stunden,
Bauern singen hoch — doch aufgeschlagen
Ungeheuern Blicks der Priester schreitet, in den Händen die Monstranz.

Über Stiegen in die Kirche tauchen
Tausend Betende und knien wild.
Kerzenwirrwarr bricht aus blauen Rauchen,
Und es klingelt unter einem Bild.
Da — und Horn und Orgel brüllen unter Bogen.

Und es ist geschehen. — Ein letztes Weinen
Wirft sich über abgemühte Brüste,
Und der Chor von seiner kleinen Küste
Schmeißt sich in des Himmels Diadem.
Die Tenöre rasen durch die Runde.
Weiß im Hängekleidchen knien die Kleinen.
Und es sinken aus dem Kindermunde
Süß Narzissen und Jerusalem.

Man empfindet das Ganze als eine maltechnisch gelungene Wiedergabe des Geschehens, aber nicht als einen zu äußerst notwendigem Ausdruck überwältigenden Erlebens. Deshalb denkt man enttäuscht an eines der ersten Gedichte dieses Bandes zurück, in dem der Wille zu Gott so unmittelbar durchbrach. Nicht mehr wie früher — sagt er da — will er von den profanen Dingen singen, nicht mehr der Verklärung ihres Da-Seins und ihres So-Seins sein Lied widmen. Er will nicht mehr von den kleinen Wegen im April, nicht mehr von Kinderplätzen und Reitern im Park reden; nicht von der schwarzen Kur-Allee und der versunkenen Brunnen-Kolonade im Eichenwald.

Wie sang ich die Angst des Kinderballs!
Wie sang ich Glück der unermeßlichen Oper!
Wie sang ich die Sängerin Farrar!
Wie das Knabenherz, das dunkle,
Es schwebte an ihr dahin!

Jetzt will er von dem zeugen, was hinter Schlaf und Tod liegt: von der 'Bucht der Treue', unserem Jenseits, Vaterland, Kanaan —

Jetzt sing ich dich, mein Vater,
Mein Vater, dich sing ich jetzt!

Dieser Schrei nach Gott war mehr als der Ausdruck einer flüchtigen Stimmung. Wäre es anders, so bliebe unerklärlich die Vollendung der Umdichtung des alten Veni creator Spiritus. Es ist in Wahrheit eine Neuschöpfung, keine Umdichtung. Aber religiöse Inbrunst bleibt das Fundament.

Komm, Heiliger Geist, du schöpferisch!
Den Marmor unsrer Form zerbrich!
Daß nicht mehr Mauer krank und hart
Den Brunnen dieser Welt umstarrt,
Daß wir gemeinsam und nach oben
Wie Flammen ineinander toben!

Tauch auf aus unsern Flächen wund,
Delphin von aller Wesen Grund,
Alt allgemein und heiliger Fisch!
Komm, reiner Geist, du schöpferisch,
Nach dem wir ewig uns entfalten,
Kristallgesetz der Weltgestalten!

Wie sind wir alle Fremde doch!
Wie unterm letzten Hemde noch
Die Schattengreise im Spital
Sich hassen bis zum letzten Mal,
Und jeder, eh' er ostwärts mündet,
Allein sein Abendlicht entzündet.

So sind wir eitel eingespannt,
Und hocken bös an unserm Rand,
Und morden uns an jedem Tisch.
Komm, Heiliger Geist, du schöpferisch,
Aus uns empor mit tausend Flügen!
Zerbrich das Eis in unsern Zügen!

Daß tränenhaft und gut und gut
Aufsiede die entzückte Flut,
Daß nicht mehr fern und unerreicht
Ein Wesen um das andre schleicht,
Daß jauchzend wir in Blick, Hand, Mund und Haaren,
Und in uns selbst dein Attribut erfahren!

Daß, wer dem Bruder in die Arme fällt,
Dein tiefes Schlagen süß am Herzen hält,
Daß, wer des armen Hundes Schaum empfängt,
Von deinem weißen Blicke wird beschenkt,
Daß alle wir in Küssens Überflüssen
Nur deine reine, heilige Lippe küssen!

Auch im Thematischen dieses Gedichtes ist wieder der Ruf nach Brüderlichkeit. Aber als Grundlage wird diesmal erkennbar der Glaube an den ewigen Geist, der schöpferisch waltet und in alle Formen der menschlichen und natürlichen Gestaltung eindringt. Das religiöse Gefühl verdichtet sich nun zum Gebet. Aber zunächst nur der Form nach. Zweifelhaft bleibt wieder die religiöse Wahrheit und Notwendigkeit dieser Form. Bittgebet. Aber er bittet nicht um Wohlergehen, er bittet um Mut zur Nacktheit des Lebens, um die Kraft, Sänger dieses grausigen Lebens bleiben zu können.

Laß deine Welt, mein Gott, mich nicht ertragen!
Vergönne mir das fürchterliche Schlagen,
Des Lebens Schauder, deines Werkes Graun,
Wenn die Gestalten durcheinander jagen.
— — — — — — — —
Laß mir die Angst vor allem, was geschieht,
Das Aufwärts-Staunen vor des Waltens Wehe.

Wie wenig letzten Endes aber diese religiösen Gedanken eine Klärung gefunden haben, zeigen dann wieder Gedichte wie ‚Unsterblichkeit' und ‚Das Jenseits'. Unsterblichkeit ist nichts eigentlich Transzendentales, sondern nur die Unverlierbarkeit endlicher Werte im endlichen Raum. Und die Unsicherheit der Idee vermag demnach nicht eine Sicherheit der Form zu geben.

So steht man denn letztlich mit Zweifel vor dieser religiösen Kunst und empfindet jetzt wieder als wohltuend die Aussage des So-Seins. Um so mehr als in dem Buche des ‚Einander' über das Verstehen und die Liebe von Ding und Mensch hinaus Deutung der Formen gegeben wird, in denen sich das ‚ich bin' auszudrücken pflegt. Am besten vermag ‚Lächeln Atmen Schreiten' das Gesagte zu zeigen.

— — — — — — — —

Lächeln ist keine Falte,
Lächeln ist Wesen vom Licht.
Durch die Räume bricht Licht, doch ist es noch nicht.
Nicht die Sonne ist Licht,
Erst im Menschengesicht
Wird das Licht als Lächeln geboren.
Aus den tönenden, leicht, unsterblichen Toren,
Aus den Toren der Augen wallte
Frühling zum erstenmal, Himmelsgischt,
Lächelns nieglühender Brand.

Atem ist Wesen vom höchsten Hauch.
Nicht der Wind, der sich taucht
In Weid', Wald und Strauch,
Nicht das Wehn, vor dem die Blätter sich drehn . . .
Gottes Hauch wird im Atem der Menschen geboren,
Aus den Lippen, den schweren,
Verhangen, dunkel, unsterblichen Toren,
Fährt Gottes Hauch, die Welt zu bekehren.
Auf dem Windmeer des Atems hebt an
Die Segel zu brüsten im Rausche
Der unendlichen Worte nächtlich beladener Kahn.
— — — — — — —
Gottes Anmut und Wandel aus allen Herzen und Toren,
Lächeln, Atem und Schritt
Sind mehr als des Lichtes, des Windes, der Sterne Bahn.
Die Welt fängt im Menschen an.
Im Lächeln, im Atem, im Schritt der Geliebten ertrinke!
Weine hin, knie hin, sinke!

Trotz solcher Gedichte von Bedeutung des Inhalts und der Form, wurde noch nicht der dritte Gedichtband entscheidend für die Beurteilung des Dichters. Denn gerade jetzt müßte sich erweisen, ob für den Dichter noch Entwicklungsmöglichkeiten vorhanden waren oder nicht. Insbesondere hatte sich erst zu zeigen, ob Werfel für wirklich wahrhaftige weltanschauliche Zusammenhänge Ausdruck zu finden wisse.

Der ‚Gerichtstag' (1920) wurde in diesem Sinne ein Tag des Gerichts über Franz Werfel.

Auch äußerlich macht der Gerichtstag den Anspruch des Hauptwerkes. In einem Buch von bibelmäßigem Umfang wurden nicht weniger als anderthalb Hundert Gedichte auf 300 Seiten vereinigt. Aber die Hoffnung, hier nunmehr endgültig Fülle und Reife zu finden, wurde nicht erfüllt. Es zeigte sich, daß die Inhalte und vor allem die Form des Dichters zu keiner Entwicklung gekommen waren. Versteinerung war unausbleiblich, und so weist denn der Gerichtstag kein einziges Gedicht von jener lebendigen Leuchtkraft auf, die in früheren Büchern etwa ‚Vater und Sohn' oder ‚Lächeln, Atmen und Schreiten' gezeigt hatten. An dem Maße innerer Bewegtheit gemessen, muß man selbst die bescheiden-überhebliche Selbstcharakteristik Werfels für übertrieben erachten, in der er sagt: ‚Ich bin der heilige Landstreicher, unheilig frevelhafter Stifter, verlauster Kirchenvater neuer hinreißender Kirchen.'

Was man von dem Buch zurückbehält, ist der Eindruck einer sprachvirtuosen Angelegenheit. Aus diesem Grunde nicht ohne Reiz.

Die Gedanken kreisen wieder um unser Sein, um Werden und Vergehen. Um Natur und Mensch. Der ‚Novembergesang' zeigt vielleicht am deutlichsten, wie intellektuelle Überlegenheit und sprachliche Genialität trotz

der Naturfremdheit des Großstadtdichters auch ein Lied von den Jahreszeiten irgendwie anziehend, aber auch nur anziehend, zu gestalten vermögen.

Das ist November.
Jahrzeit der Mühlen,
Wind der schwarzen Frühmessen,
Friedhof,
Und Tausendnächtlichkeit
Der kindischen Lichtlein
Und ihre Angst.
Nun sind die Stapfer schwer
Im Straßensumpf.
O, wie wir atmen,
Wir armen Tiere!
Aber es errötet schon
Unser Ofenrost,
Wenn draußen das zweifelnd freie,
Verhöhnende Rabenvolk
Fährt über den Tod der Gottesbäume,
Über Schollen und schlotterndes Moor.

Immer dort aber leuchtet die alte Kraft des Dichters hindurch, wo er von der Liebe spricht. Den Fluch Gottes kann er sich nicht anders vorstellen als einen Mangel schenkender Liebe.

Ich schlage dich mit Lieb'!
Sei du geliebt von vielen, liebe keinen!
Wenn Freunde bleich sind, Frauen dich umweinen,
Zerknitt're dich mit abgewandtem Hieb,
Weil dein Arm leer wie deine Liebe blieb.

Und wie erst soll ungeschehen zu machen sein, daß er nicht mit der kleinen Schwester spazieren ging, als sie sich ihrer neuen Haube so freute, daß er den verhungerten Freund zu weiß und goldenem Tische führte, daß er einen Hund voll böser Lust schlug?

Wie wird für den durch Liebe Weisen irdische Gerechtigkeit fragwürdig! Der Gerichtsherr, der vielweinende Kaiser Lin-Han läßt Buch, Tafel und Griffel, Beil und Peitsche fallen, denn er weiß um den furchtbaren Schlaf in Kasernen und Spitälern, um den kindischen Mund des träumenden Mörders und die verdorbenen Lippen des Steuerpächters. Er weiß, daß die junge Sünderin in furchtbaren Stunden verwelkt. Wie er all dies bedenkt, Lin-Han, der Fürst, sieht er sich verhöhnt von seinem Werk der ‚Gerechtigkeit'.

Ich kenne den Triumph des Gehenkten.
Wie höflich wankt er im Winde!
Er verbeugt sich, er verhöhnt mich,
Er hat mir die Sünde vererbt.
Nun winkt er mit seinen Fransen.

Der relative Wert irdischer Gerechtigkeit wird auf die religiöse Vorstellung übertragen.

Mein Gott, es werden sein zu deiner Rechten
Nicht die Wahrhaftigen allein und die Gerechten!
Nein, alle, die in dreizehn Dezembernächten
Vor meinem Fenster standen. Und Frauen, die sich rächten
Mit Vitriol und dann im Gerichtssaal ergrauten,
Die Eifersüchtigen all, die ihr Blut stauten,
In Droschken weinten, in Sälen sich erfrechten!
Die durchgefallenen tiefen Atmer,
Sänger, die mit bezechten
Gliedern dem Tod sich in die Grube schmissen,
Sie werden sein zu dir emporgerissen,
Und werden sitzen, Gott, zu deiner Rechten!

Indem man so sucht, das Wertvolle, das vereinzelt sich auch in dem Gerichtstag findet, aufzuzeigen, ist man beglückt über das ‚Gebet um Reinheit'. In der Fülle des Gesichts übersprudelnd, quillt doch diese Absage an den Erzfeind (das böse Prinzip, die Versuchung, den Teufel) aus einer im Grunde sehr einfachen wirklich starken Empfindung.

Nun wieder, mein Vater, ist kommen die Nacht, die alte, immergleiche.
Sie durchschreitet uns all die Wunderblinden mitten im Wunder.
Und die Stunde ist da, wo die Menschen, unwissend des tiefen Zeichens,
Vor ihr Wasser treten, den Kopf eintauchen und die beschmutzten Hände spülen.
O heilig Wasser der Erde, doppelt bestimmt, zu tränken und zu reinigen!
O mein Gott, o mein Vater, heilig Wasser der Geisterwelt!
Ist nicht meine Sehnsucht nach deiner Kühle Gewähr, daß du springst und spülst,
Ist nicht mein Zweifel noch das Hinlauschen nach deinem süßen Gefälle?
Ich senke meinen Kopf und tauche ihn in die Feuchte des Lampenkreises.
Ich halte dir meine beschmutzten Hände hin wie ein Kind, das am Abend der Waschung wartet.
Nach einem lügnerischen Tage will ich mich sammeln, um in dieser Spanne wahr zu sein.
Ich will mich in meiner Hürde zusammendrängen, bis das Geheul meiner Eitelkeit verstummt.
Dein Psalmist, mein Vater, hat wider seine Feinde gesungen,
Und ich, mein Vater, folge ihm und singe einen Psalm hier wider meinen Feind!

Trotz der Einfachheit und Aufrichtigkeit der Worte kann das Gebet um Demut wohl kaum entscheidend sein für die Beantwortung der Frage nach der endgültigen Stellung des Dichters zur religiösen Schöpfung. Es überwiegt zu sehr der rein ethische Gedanke und der rein ethische Impuls.

Wenn Worte wie die Bezeichnung der Welt als ‚Angina Gottes, Pest, Eiter‘ auch nur einer augenblicklichen Stimmung ihren Ursprung verdanken mögen, so verbieten sie doch dann durch ihre Leichtfertigkeit eine Überschätzung religiöser Worte des Dichters. Vollends die hoffnungslose Form eines Gebets scheint die letztliche Beziehungslosigkeit zu solchen Gefühlen zu offenbaren.

O du letzter Hort,
O du benedei' mein Wort,
Da Zunge Lügen schlagen muß und Schall!
O tu meinen Betrug
In deinen Niagarafall!
Tu meinen Fluch in deinen Flug
Und meinen Schein in dein Ein,
O du Gewässer, bade rein
Meines Lügens Lügenwiderhall!

Das ‚Gebet Moses‘ aber vollzieht sich in einer so lächerlichen künstlichen Erregtheit und so unmöglichen Bildern, daß man die Frage nach der religiösen Schöpfung Werfels auszuschalten geneigt ist.

Ich lasse nicht ab, ich zerschmeiße deine Wälle, ich saufe deine Gräben aus, ich schleife dich.
Ich fahre in deine Ordnung, ich werfe mich kopfüber in dein Walten, du widerstehst mir nicht.
Ich beiße mich in deine Brust, ich flechte mich in dein Feuer, ich hämmere mit Fäusten an deinen Mund!
Ihr Söhne, Knechte, werft mich empor! Fühlt ihr den brüderlichen Orkan!?

Die Frage nach der christlichen Vorstellungswelt Werfels ist heute vielleicht eindeutig zu beantworten. In den von Kurt Hiller herausgegebenen Ziel-Jahrbüchern hatten die Aufsätze ‚An einen christlichen Staatsmann‘ und ‚Über die christliche Sendung‘ — Prosastücke glänzendster Art — den Gedanken an eine ideenmäßige Bejahung des Christentums aufkommen lassen. Aber die ‚Geburt‘ zeigt jetzt, daß nur eine relative und symbolische Auffassung des Christentums gemeint ist. Dieser Gesang von der alltäglichen Geburt eines Kindes in die Welt (bei dem anders und selig beugen sich die Bäume und das Licht versunkener vom Zelte wallt) begreift also den Sinn dieses Geschehens:

Nun aber wissen wir: Weihnacht ist aller Tag.
Der Heiland wird aus jedem Muttermund erstritten,
Der uns mit seinem Schrei aus der Vernichtung hebt,
Drum beten wir zu diesem neuen Herzenschlag.
Ein Kind, ein Sohn, ein Mensch, ein Geist, ein Menschensohn verwebt
Sich durch Geburt mit uns.

Geht man nun einmal von einer anderen Seite an den ‚Gerichtstag‘ heran und versucht, einseitig die Werte der Form zu erkennen, so fällt

Klosterkirche Vierzehnheiligen (Oberfranken)



in einem großen Teil der Stücke die Unanschaulichkeit auf. Das Ganze des Gedichtes erlaubt dann selten, die Unanschaulichkeit durch die Art der Verbindung als poetisch gelten zu lassen. Es handelt sich dann vielmehr meistens um eine nackt dastehende Aussage, so simpel wie die Worte ‚An den Richter‘:

O mein Richter! Meine Feinde haben mich enträtselt, durchschaut und geschlagen.
Sie verwarfen mich, und ich mußte mich mit ihnen verbünden.
Sie schalten mich: Scheinmensch, charakterlos, eitel, träge, gleichgültig, zu klein zur Sünde, zu gering zur Wohltat, schwach im Frevel und wertlos in der Reue. —

Auch der Gerichtstag zeigt eine Fülle von Gleichnissen, die gewollt und deshalb unkünstlerisch sind. So wenn der Dichter sich vergleicht mit einem Korb voll Äpfel auf der Straße, den ein Bube umstieß, und der nun nach allen Seiten in Staub und Kot zerrollte.

Einen erschreckenden Umfang hat der Gebrauch von häßlichen Worten angenommen. Selbst Gott muß in der ‚Vermaledeiung der Erde‘ in solchen Worten reden. In ‚Morpheus senex‘ ist ein ganzes Gedicht mit Aas, Speichel, Unflat und Rotz gefüllt. Verständnislos steht man dem ‚Gesang eines Verdammten an die seligen Geprüften der Erde‘ gegenüber.

Ich falte über meine Mäusebrust die gelbdurchsichtigen Schwingen.
Ich bin ein Geist, so wird mir Lieb' gelingen!
Ah, oh, yu, ei — ich taumle freudevoll verdammt und hoffnungslos bedreckt
Im Riesenkessel, ich, ein ungeheures Insekt. —

Niemand wird Werfel widersprechen, wenn er jetzt wieder von der Unzulänglichkeit des Wortes und der Erkenntnis der eigenen Ohnmacht spricht.

Ich kann nicht zu Gott durch Wort.
Fort aus dem Wort,
Fort aus dem hallenden Haus!
Wer eintritt, kann nicht mehr hinaus!
Es späht kein Spalt, es schallt kein Schein —
Zurück! Betet!
Wann wird es Leben sein?!

Der Dichter hat recht, wenn er der hoffnungslosen Relativität aller Worte Ausdruck verleiht, die auch bei dem begnadetsten Künstler nicht überwunden werden kann. Aber, wenn wir nunmehr die Gesamtheit der lyrischen Schöpfung Werfels übersehen und die überragende (und so negative) Stellung des Gerichtstages in ihm werten, so ist auszusprechen, daß gerade bei Werfel nicht das Wort es ist, das fehlt. Die Virtuosität der Sprachkunst ließ vielmehr oft für Dinge einen bestrickenden Ausdruck finden, die nicht von innen heraus zu einer starken Form treiben konnten. Eben an einem großen Inhalt fehlt es, der die große Form in jedem ein-

zelnen Falle mit Notwendigkeit gestaltet. Diesen Zusammenhang der Unsicherheit der Form mit der Unsicherheit des Gedankens kann man noch einmal deutlich zeigen an der künstlich aufgeblasenen Art, wie er dem ‚Mächtigen' droht, damit er in sich gehe und erkenne.

Ich bin mit Magiern im Bunde, ich bespreche Asmodi und die mächtigen Geister der Heiligen!
Morgen bin ich des Papstes Tischgenoß.
Lerne, sage ich dir, geh in dich! Ich halte Wort.
So wahr ich zerfranste Hosen habe und in der Tasche fünfundsiebzig Centimes und einen deutschen Groschen . . .
Ich halte Wort.
Hörst du? Sieh mir ins Auge, vergeh!

So nimmt die Entwicklung des Franz Werfel ihren Weg von dem ‚Weltfreund' über ‚Wir sind' und ‚Einander' zum ‚Gerichtstag'. Lediglich das lyrische Werk des Dichters wurde damit umschrieben und trotzdem die Wertung im wesentlichen zureichend auf diesem aufgebaut. Nicht etwa deshalb, weil die Anerkennung, die Werfel heute in der öffentlichen Meinung findet, fast ausschließlich auf seiner Lyrik gegründet ist, sondern weil epische und dramatische Versuche (erst in jüngster Zeit vorgelegt) innerhalb des Zeitschaffens sicherlich nicht die geistige Bedeutung zu beanspruchen haben, durch die das lyrische Werk einen so weitgehenden Einfluß erreichte.

Gewiß ist das Prosabuch ‚Der Ermordete, nicht der Mörder ist schuldig' (1920) schon durch das wieder aufgenommene Thema der Feindschaft zwischen Vater und Sohn nicht alltäglich. Und die schöne Überlegenheit über Darstellung und Sprache, die in einzelnen Teilen (z. B. bei der furchtbaren nächtlichen Auseinandersetzung zwischen dem Feldmarschall und seinem Sohn) so echten Eindruck hinterläßt, hebt die Erzählung auf eine Höhe, die Beachtung verdient. In verstärktem Maße gilt das sogar noch von dem ‚Spielhof' (1921), jener Phantasie von der Wanderung nach Heimweh, Sehnsucht, Liebe und Kindheit, die mit einer wirklich berauschenden Schönheit der Sprache und in natürlich sich formenden köstlichen Bildern beschrieben ist.

Aber es werden diesen Büchern (vielleicht wegen der letzten Endes doch immer wieder sichtbaren Unentschiedenheit des Gedankens) innerhalb des epischen Schaffens andere zur Seite zu setzen sein mit ähnlicher geistiger Grundlage, die vielleicht noch bedeutender dem Zeitwillen zum Ausdruck verhelfen.

Auf der anderen Seite ist unter den dramatischen Arbeiten lediglich eine Übersetzung, die sprachschöne Neudichtung der ‚Troerinnen des Euripides' (1915) wirksam geworden. Die ‚Mittagsgöttin', die in dem ‚Gerichtstag' geboten wurde, blieb doch noch zu sehr in den Formen eines dramatischen Gedichtes stecken. Und das erste selbständige groß an-

gelegte Drama ‚Spiegelmensch', eine noch ganz junge ‚magische Trilogie' (1921), wird die Weite eines Bühnenwerkes schon durch seine gedankliche Unklarheit und die spekulative Zuspitzung nicht erreichen.

Ist es nicht sehr bezeichnend, daß Oskar Walzel im ‚Spiegelmensch' den Kampf zwischen Faust und Mephisto sieht und Hermann Hesse die (unentschiedene) Auseinandersetzung zwischen Jesus und Buddha? Die nicht unrichtige Charakterisierung des Werkes durch einen Berliner Kritiker als ‚phantastisch eingekleidete Erkenntnistheorie, Prager Rabulistik' läßt schließlich gegen Werfel einwenden, was er in der ‚Christlichen Sendung' selbst verworfen hat: ‚Das alte Verbrechen der Dialektik, eitel erhitzte Substanzlosigkeit'. Das ist eigentlich so ungefähr das Entscheidendste, was man gegen einen Dichter, erst recht gegen einen Dramatiker, als den Mittler des Lebens zu sagen vermag.

So schließt sich der Kreis. Zum Abschluß bleibt nach alledem zu sagen, daß Werfel durchaus der repräsentative Dichter seiner Zeit gewesen ist. Als in ihrem Schoß die Sehnsucht erwachte nach einer Überwindung von Materialismus und Mechanismus, als der Schrei nach Menschlichkeit und Brüderlichkeit aufstieg, da hat Werfel oft (wenn auch keineswegs immer) kraftvoll und schön diesen Willen geformt. Aus diesem Zustand heraus wird es irgendwie verständlich, wie ein Journalist sagen konnte: ‚Die Predigten der Priester sind Disputationen, Abhandlungen, Gottesbeweis. Was soll der Zuhörer damit? Wer heute dürstet, geht nicht mehr in eine Kirche, sondern zu Leuten wie Carl Hauptmann, Franz Werfel, Tolstoi, Dostojewski, weil in diesen mehr Religion steckt als in tausend Liturgien.'

Aber solchen Gefühlen und Worten zum Trotz ist sich heute die Zeit bewußt geworden, daß das, was ihr eine Zeitlang seelischen Inhalt zu geben vermochte, entscheidender Verankerung entbehrt. Für diesen Vorgang des Bewußtwerdens ist ein Teil des Werkes von Franz Werfel selbst Zeugnis. Aber ihm blieb die Kraft versagt — jedenfalls in seiner künstlerischen Arbeit — den Ethizismus zu überwinden, um aus der Tiefe wahrhaft universalen religiösen Lebens Form und Gestalt zu gewinnen. Und so bewahrheitete sich, was wir eingangs streiften: daß der Dichter Werfel Repräsentant ist einer Zeit, die — vorüberging.

Vom „Priestertum der Frau"
Von Engelbert Krebs

1. Das allgemeine Priestertum in der Kirche.

Im zweiten Kapitel des ersten Petrusbriefes wird die erhebende Wahrheit vom allgemeinen Priestertum der Jünger Christi verkündet: ‚Nahet euch ihm, dem lebendigen Steine, der zwar von den Menschen verworfen, bei Gott aber auserwählt und geehrt ist, und lasset euch selbst als lebendige Steine aufbauen zu einem geistigen Haus, einem heiligen Priestertum, um geistige Opfer darzubringen, die Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus. Darum stehet in der Schrift: Siehe, ich lege in Sion einen auserwählten Stein, einen kostbaren Edelstein, und wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden (vgl. Js. 28, 16). Euch nun, die ihr glaubt, wird er zur Ehre; für die Ungläubigen aber ist er der Stein, den die Bauleute verworfen haben. Dieser ist zum Eckstein geworden und zum Stein des Anstoßes und zum Fels des Ärgernisses denen, die sich daran stoßen, weil sie dem Worte nicht gehorchen, wozu sie doch auch bestimmt waren. Ihr aber seid ein auserlesenes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, ein Volk, zum Eigentum erworben, damit ihr die Großtaten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht rief, euch, die ihr einst ein Nicht-Volk waret, nun aber Gottes Volk seid. einst Nichtbegnadete, nun aber Begnadete seid.' Diese Lehre vom allgemeinen Priestertum der Christen erhält ihre Begründung durch die Lehre vom ‚mystischen Leibe' Christi, dessen Glieder wir sind, wie Paulus lehrt (1. Kor. 6, 15 f. und 12, 12—27), oder vom Weinstock und seinen Zweigen und Früchten, wie Christus selber sich ausgedrückt hat (Joh. 15, 1 ff). Der Weinstock mit all seinen Zweigen, der mystische Leib Christi mit all seinen Gliedern ist die Kirche; Petrus meint das nämliche, was Christus und Paulus mit ihren Gleichnissen sagen, wenn er, der Fels, dem die Verheißung des Kirchenbaues geworden ist, nun das Lebendige des Weinstock- und Leibesgleichnisses verbindet mit dem Gedanken des Kirchenbaues und sagt: Bauet euch als lebendige Steine auf den lebendigen Stein Jesus Christus zu einem geistigen Haus, einem heiligen Priestertum, um geistige Opfer darzubringen, die Gott wohlgefällig sind, durch Jesum Christum!

Seitdem Christus, ‚unser Hohepriester', ‚einmal eingetreten ist ins Heiligtum (Hebr. 9, 12), gibt es nur noch einen Priester, Christus, und nur eine Opfergabe, Christus. Diese Opfergabe wurde blutigerweise dargebracht am Kreuze und wird unblutigerweise immerfort dargebracht in der hl. Messe, die schon in den frühesten Schriften der nachapostolischen Zeit als Opfer bezeichnet wird.* Am Kreuze hat Christus die vom Geschöpfe

*) So in der Didache (um's Jahr 90), im Klemensbrief (um die selbe Zeit) und so fort. Vgl. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik II[6] Freiburg 1921, S. 358 ff.

dem Schöpfer verweigerte Selbsthingabe in Gehorsam und Liebe geleistet und so an Stelle seiner sündigen Brüder und Schwestern dem Vater und Schöpfer das heiligste Opfer dargebracht. So viele nun durch die übernatürliche Lebenskraft der Gnade mit ihm zu einer lebendigen Einheit — Weinstock, Leib oder Haus aus lebendigen Steinen — sich verbinden lassen, so viele sollen in dieser Selbsthingabe des liebenden Gehorsams, sollen im Opfer sich ihm anschließen. Darum wird das blutige Kreuzesopfer, bei welchem nur die Schmerzensmutter und wenige Getreue sich angeschlossen haben, ununterbrochen auf unblutige Weise gegenwärtig gesetzt im Meßopfer, damit wir alle diesem Opfer uns anschließen können. Wer in der Messe das Opfer und die Kommunion, d. h. die lebensvolle Einverleibung in Christi mystischen Leib, mitfeiert, der opfert nicht, wenn er sich selber mit Christus dem Vater hingibt, einen abgesonderten Menschen, sondern er opfert, als ein Glied Christi, sich selber als einen Teil der einen und einzigen Opfergabe vor Gott auf. So ist es ein und derselbe Leib, dessen Haupt und blutige Glieder am Kreuze einmal, dessen Haupt und mystische Glieder im Meßopfer ununterbrochen dem Vater aufgeopfert werden.

Einer ist der Priester hierbei: Christus. Einer ist das Opferlamm Christus. Und wir sind Glieder dieses Priesters, Glieder dieses Opferlammes, sind eins mit ihm. Wenn wir die Messe in würdiger Weise mitfeiern, so opfern wir uns und all unsere Fähigkeiten und alles, was am vor uns liegenden Tage an Leiden und Leistungen getragen und getan werden soll, in Verbindung mit Christus dem Vater auf. Und so wird dieses Leiden und Leisten den Tag hindurch, werden wir selber den Tag hindurch zu einem 'geistigen Opfer, das Gott wohlgefällig ist durch Jesus Christus'. Denn es ist eben nicht etwas neben Christus, sondern Christi Glied, das da opfert und geopfert wird; es ist Frucht nicht des Zweiges, der sie bringt, sondern des Weinstocks, aus dem der Zweig und die Frucht hervorkommt. Daher betet denn auch die Kirche die Meßopfergebete in der Wir-form, und wenn der Priester im Wechselgebet des Orate Fratres diese Form verläßt, so sagt er ausdrücklich: „Mein und euer Opfer.'

In der Allgemeinheit dieses Priestertums gibt es nun keinerlei Unterschied zwischen Weihe-Priester und christlichem Laien, zwischen hoch und nieder, alt und jung, Mann und Frau: 'Ihr seid ein königliches Priestertum.' So der heilige Petrus. Und: 'Alle, die ihr in Christus getauft seid, habt Christum angezogen. Nicht mehr ist nun Jude und Heide, nicht mehr Sklave und Freier, nicht mehr Mann und Frau. Denn alle seid ihr einer (εἷς im Griechischen gegenüber unum in der Vulgata) in Christo Jesu.' So der heilige Paulus im Galaterbrief (3, 27 f.).

Im Vollsinn des Wortes ist nur einer Priester, Christus. Aber als Glieder Christi sind wir alle, die wir in Christus Jesus getauft sind, gleichwertige Priester, ob Mann oder Frau, weil wir den einen Leib Christi bilden, den einen Priester vor Gott.

2. Das Weihe- oder Amtspriestertum.

Um den Leib Christi durch die Welt hin aufzubauen und die Menschen zu Gliedern Christi zu machen, hat Christus ‚göttliche Geheimnisse‘ (1. Kor. 4, 1) hinterlassen; er hat übernatürliche Lehren, übernatürliche Gnadenmittel, übernatürliche Rechtsverhältnisse begründet, welche den Glauben und das Gnadenleben im Menschen wecken und ihn dadurch eingliedern in den Leib Christi. Diese ‚Geheimnisse Gottes‘ sind also die Vorbedingung für den Bestand jener allgemeinen Priesterwürde der mystischen Glieder Christi. Um diese Geheimnisse zu ‚verwalten‘ und ‚auszuspenden‘, und nur zu diesem Zweck, bestellte Christus durch eigene Weihegewalt hiezu befähigte ‚Diener‘, die Weihepriester. ‚So halte uns denn jeder für Diener Christi und Verwalter (oder Austeiler) der Geheimnisse Gottes‘ (1. Kor. 4, 1). Mit diesen Worten umschreibt der Apostel Paulus das Eigenwesen des Weihepriestertums.

Da die ‚Geheimnisse Gottes‘ nicht von den Menschen gemacht werden können, sondern von Gott verliehen und weitergegeben werden, so ist die Weitergabe geknüpft an sakramentale Weihen: Die Vollmacht zu lehren, die Sakramente zu spenden und die Herde Christi zu weiden wurde von Christus den hiefür auserwählten Aposteln übertragen und von diesen durch Handauflegen und Gebet (Apg. 6, 6; 13, 3; 2. Tim. 1, 6 und 1. Tim. 5, 22) den Diakonen, Priestern und Bischöfen vererbt bis ans Ende der Zeiten. Die völlig dienende Bedeutung dieses Weihepriestertums drückt der höchste und unbeschränkteste Träger der priesterlichen Lehr-, Weihe- und Hirtengewalt, der Papst in Rom, seit Jahrhunderten in seinem besonderen Titel ‚Diener der Diener Gottes, Servus servorum Dei‘ unverkennbar aus. Ziel aller priesterlichen Amtsgewalten ist der Aufbau des mystischen Leibes Christi, der durch alle seine Glieder die eigentliche Priesterhandlung, das heilige Opfer, Gott dem Vater ununterbrochen darzubringen berufen ist.

Nun ist nicht zu leugnen, daß durch die Ausübung der Ämter die ‚Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes‘ und insbesondere der ‚Diener der Diener Gottes‘, der Hl. Vater, in eine solche führende Stellung erhoben werden, daß leicht vor dem Auge sowohl der Amtsträger wie auch der Nicht-Amtsträger die Bedeutung des allgemeinen Priestertums zu stark in den Hintergrund tritt. Die Auflehnung hiergegen gehörte zu den vielen Auflehnungen des ‚protestierenden‘ Luther; aber er verfehlte die gesunde Reformarbeit, wie in all seinem Vorgehen, auch in dieser Hinsicht von Grund auf und zerstörte durch seine Maßlosigkeit gerade das, was er selber wollte. Er leugnete die übernatürlichen Amtsgewalten der Kirche überhaupt, raubte den Seinen das Meßopfer, und nahm eben damit die übernatürliche Unterlage hinweg, auf welcher das allgemeine Priestertum erst möglich ist. In der katholischen Kirche aber ist dieses erhalten geblieben und wird von allen Gläubigen, die andächtig Meßopfer und Kommunion mitfeiern, tagtäglich ausgeübt, wenngleich die Rede davon leider zu sehr verstummt ist.

Wenn das Amts-Priestertum vornehmlich ‚Verwaltung oder Ausspendung der Geheimnisse Gottes‘ ist, und zwar der Lehrgeheimnisse, der Gnadenmittel und der übernatürlichen Rechts- und Hirtenpflichten, so erhebt sich die Frage: Wie kommt es, daß nun im Amts-Priestertum das Pauluswort nicht gilt: „Hier ist nicht Mann und Frau, sondern ihr alle seid einer in Christus‘? — Das ist die schwere Frage manchen Frauenherzens. Man sage nicht: Die gesunde Frau wird darauf überhaupt nicht kommen. Sie findet ihr Genügen in der Liebe und Hingabe im Dienste der Familie oder sie weiht sich als Gottesbraut im jungfräulichen Stande dem beschaulichen oder caritativen Auswirken ihrer Frömmigkeit. — Man sage auch nicht: Auf solche Frage wird nur die moderne Akademikerin geraten oder die im öffentlichen Berufsleben stehende Frau, nein, die Frage kann auch in der durchaus gesund empfindenden, in der heiligen Frau auftauchen, wie es uns im Leben der heiligen Katharina v. Siena erzählt wird. Ich gebe den Bericht des Raimund von Capua, ihres vertrautesten Freundes und Beichtvaters, nach der Darstellung von Dr. Maria Maresch in deren schöner Schrift: Katharina v. Siena (München-Gladbach, Volksvereinsverlag, 2. Auflage 1920 S. 10): In den Predigermönchen ‚verehrte die gläubige Familie Benincasa den höchsten Adel der Menschheit. In Katharinas Seele flammte der Wunsch auf, ihnen gleich zu werden. Sie wollte Priester und Predigermönch werden, um Gottes Reich auszubreiten. — Da stand sie vor dem großen Rätsel, daß ihr als Weib der Weg zur höchsten Menschenwürde verschlossen war. Zum erstenmal rüttelte die Bitterkeit ihres Lebens an ihrer Seele. Nun griff sie einen kühnen Plan auf, um die Fesseln ihres Geschlechtes zu durchbrechen. Sie wollte Haus und Heimat verlassen, Männerkleidung anlegen und in ein auswärtiges Kloster der Predigermönche eintreten. Nur ihrem vertrautesten Freunde Raimund hat sie später diesen jugendlichen Plan mitgeteilt, und er berichtet uns, daß er ihr längere Zeit blieb. — Wer konnte es sagen, unter welchen inneren Kämpfen die Heilige darauf verzichtet und sich unter das Joch ihres Geschlechts gebeugt hat?‘

Und warum mußte dieser Verzicht sein? Ist nicht Katharina wie ein Apostel durch ihre Zeit geschritten? Kennt nicht jeder von uns apostolische Seelen im schlichten Schwesterkleid, Opferpriesterinnen der dienenden Liebe im bürgerlichen Frauengewand? Warum sind sie vom Amtspriestertum ausgeschlossen? Warum?

Es gibt heute manche Frauen und auch manche Theologen, die darauf nur die Antwort haben: ‚Christus hat die Frau als Priesterin nicht gewollt, sonst hätte er sie — genau wie die Apostel — dazu berufen können. Das wird letzten Endes für uns den Ausschlag geben müssen.‘ So der Brief einer modernen Medizinerin. ‚Der Grund dafür (daß die Frau keine sakramentale Weihe empfangen kann) liegt wohl nicht in ihrer Natur (vgl. Gal. 3, 27 f.), vielmehr in einer positiven Anordnung (1. Kor. 14, 34; 1. Tim. 2, 11 f.).‘ So das Lehrbuch der Dogmatik von Bernhard Bartmann (Bd. II[6] Frbg. 1921, S. 459). Andere Dogmatiker begnügen

sich mit der einfachen Feststellung der kirchlichen Ordnung, ohne überhaupt die Frage zu berühren, ob diese Ordnung rein positiv aufgestellt oder doch in der Natur der Frau und des Mannes begründet sei. Wieder andere haben sich über die inneren Gründe für die unverkennbar bestehende positive Anordnung Gedanken gemacht und sie niedergeschrieben.

Sehr kurz machen die mittelalterlichen Scholastiker die Frage ab. Thomas von Aquin schreibt: ‚Da jedes Sakrament ein Zeichen ist (welches die verliehene Gnade äußerlich andeutet), so wird bei dem, was im Sakrament vorgenommen wird, nicht nur die Sache (oder Gnade), sondern auch die Bezeichnung der Sache erfordert. So wird bei der letzten Ölung erfordert, daß der Empfänger krank sei, damit es deutlich werde, daß er ein der Heilung Bedürftiger sei. Da nun im weiblichen Geschlecht eine Erhabenheit der Stellung (eminentia gradus) nicht bezeichnet werden kann, da es den Stand der Unterworfenheit inne hat, deshalb kann es das Sakrament der Weihe nicht empfangen.‘ Mit ‚Unterworfenheit‘ meint Thomas keine Minderwertigkeit der Frau, vielmehr jene ökonomische Unterworfenheit, die darin besteht, daß im gesellschaftlichen Leben jedes Zusammenwirken auf der freien Unterordnung des einen unter den anderen ruht, und die sich von der sklavischen Unterjochung, in welcher die unerlöste Menschheit das Verhältnis der Frau zum Manne darstellte, durchaus unterscheidet. Für diese ökonomische Unterordnung gilt das Herrenwort: ‚Wer unter euch groß sein will, sei der Diener der andern!‘ (Mt. 20, 26.) Doch kehren wir zum Text des heiligen Thomas zurück: ‚Einige aber haben gesagt, daß männliches Geschlecht nur notwendig sei (für den Empfang des Weihesakramentes) auf Grund eines Gebotes (de necessitate praecepti), nicht jedoch um des Wesens des Sakramentes willen (de necessitate sacramenti). Denn auch in den Dekreten werde die Diakonisse und die Presbytera erwähnt. Aber Diakonisse wird genannt, die an einer oder der anderen Handlung des Diakons teilnimmt (Decretum Gratiani, causa 27 quaestio 1 c. 23), die also zum Beispiel die Homilie in der Kirche vorliest; Presbytera aber wird die Witwe genannt, weil Presbyter so viel heißt wie älter. Wenn man als Einwand auf die Verleihung der Prophetie an Frauen im Alten Bund hinweist, so ist darauf zu sagen, daß die Prophetie nicht ein Sakrament, sondern ein Geschenk Gottes ist. Darum ist dort nicht die äußere Bezeichnung, sondern nur die Sache (oder Gnadengabe) selber erforderlich. Und weil der Sache nach in allem, was die Seele betrifft, die Frau vom Manne nicht unterschieden ist, da ja gar manchesmal eine Frau hinsichtlich ihrer Seele als besser erfunden wird gegenüber vielen Männern, — hier wird das früher Gesagte deutlich, daß nämlich Thomas die Frau nicht geringer wertet als den Mann. — deshalb kann sie die Gabe der Prophetie und anderes derartiges wohl empfangen, nicht aber das Sakrament der Weihe. — Und daraus folgt auch die Lösung auf einen zweiten und einen dritten Einwand, welche auf die Prälatenstellung der Äbtissinnen und auf die Begründung aller menschlichen Macht im Seelischen

hinweisen. Von den Abtissinnen ist zu sagen, daß sie ‚keine ordentliche Prälatur besitzen, sondern nur eine kommissarische (quasi ex commissione), nämlich wegen der Gefahr des Zusammenwohnens von Männern und Frauen‘ (S. Thomas, In quartum librum Sententiarum, distinctio 25, quaestio 2, articulus 1, Solutio 1).

Ausführlicher äußert sich zu der Frage Hermann Schell in seiner Dogmatik. Zunächst verweist er rein historisch auf die Haltung Christi selber: ‚Im Hinblick auf die alttestamentliche Einrichtung des Priestertums kann es nicht befremden, daß Christus niemals ein Weib zu seiner Nachfolge berufen und keine aus der Zahl der begleitenden Frauen trotz ihrer Hingabe, Aufopferung und Ausdauer am Kreuze mit einer Sendungsvollmacht in seiner Kirche betraut hat. Auch die Mutter Jesu empfing keine priesterliche Gewalt. Sie wird vielmehr dem Apostel Johannes anvertraut.‘ Als inneren Grund gibt Schell das Wesensverhältnis der beiden Geschlechter an und beruft sich dafür zunächst auf Paulus, der bei aller Betonung der seelischen und sittlichen Gleichwertigkeit vor Gott in der früher erwähnten Stelle des Galaterbriefes (3, 28), dennoch im ersten Korintherbrief (11, 3—9 und 14, 34), sowie im ersten Timotheusbrief (2, 11—15) und Epheserbrief (5, 22 f.) auf die Hinordnung der Frau zum Manne und ihre dadurch gegebene Unterworfenheit gegenüber dem Manne so großen Nachdruck legt, daß er daraus das Gebot des Schweigens der Frau im Gemeindegottesdienst (1. Kor. 14, 34 f. und 1. Tim. 2, 11 ff.) herleitet. Sodann gibt Schell seine eigene Ansicht darüber, und ich bitte meine Leserinnen um Verzeihung, daß ich Schells Worte, die ich nicht billige, hier ausführlich wiedergebe: ‚Das Weib prägt die Naturseite der Menschheit aus, welche sich am meisten in der geschlechtlichen Anlage und Bestimmung bekundet. Daher ist es geschaffen für den Mann, um in der Gemeinschaft mit ihm seine Stütze, Ergänzung und Vollendung zu finden. Der Mann hingegen ist nicht in so tiefgreifendem Maße von der geschlechtlichen Natur bestimmt; er prägt vor allem die naturfreie Persönlichkeit aus, welche die Natur gebrauchen und beherrschen, nicht aber von ihr eingeschränkt und beherrscht sein soll. Das Weib steht im Dienste der Natur, der Mann nicht; er steht unmittelbar im Dienste der persönlichen Bestimmung der gesamten Menschheit für Gott und soll dem Weibe zur Erfüllung dieses hohen Endzweckes ebenso behülflich sein, wie er ihrem Geschlechte den Bestand der Menschheit und die Entwicklung zur persönlichen Selbständigkeit zu verdanken hat. Daher sagt Paulus: ‚Sie wird geheiligt durch Kindergebären‘ (1. Tim. 2, 15). Vom Manne aber sagt er, er solle Priester sein, weil er Bild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes (1. Kor. 11, 7). Es ist Sache der Persönlichkeit, die ihr anvertraute Natur zu ihrer Vollendung hinzugeleiten; d. h. dem Manne obliegt der priesterliche Dienst der Gnadenvermittlung für die Familie der Menschheit, wie das Weib durch die Beschwerden ihres Geschlechtes, auch wenn sie im jungfräulichen Stande bleibt, für die Erhaltung und Ent-

wicklung der menschlichen Familie in Mitleidenschaft gezogen ist. — Die heidnischen Religionen sind Naturreligionen, d. h. ein Herabsinken von der Idee der überweltlichen Persönlichkeit Gottes zur Naturgottheit als dem letzten Endzweck des Menschen; also mußte dem Heidentum das Weib ebenso, wenn nicht noch mehr zum Priestertum des Naturdienstes geeignet erscheinen als der Mann; es steht ja mehr als dieser unter dem Banne des Naturwesens.' Schell sucht dann weiterhin zu zeigen, warum ‚für den öffentlichen Beruf' die Frau ‚nicht eingerichtet' erscheint. Dabei fallen allerhand Worte von ‚Schranken des engeren Kreises, insbesondere der Familie und der hilflosen Not', über welche die Frau ‚auch mit ihrem Denken und Lieben nicht gerne hinausgeht', von Befangenheit in ‚Vorurteilen', von ‚Beschränktsein im Denken und Lieben', vom Unvermögen, ‚andern Anschauungen und Geistesrichtungen gerecht zu werden, Vorsicht und Milde im Urteil zu bewahren, die eigene und gegenüberstehende Persönlichkeit von der Sache zu trennen, allgemeinen Aufgaben ein eigentliches Interesse abzugewinnen'. Das alles sind Worte, die einen Wahrheitskern enthalten. Aber in dieser Allgemeinheit vorgetragen, müssen sie den Schmerz steigern, den Schells vorhergehende Ausführungen wohl schon in der Leserin erzeugt haben. Und wenn viele Männer, auch vielleicht unter meinen Lesern, es nicht wahr haben wollen, daß solche Ausführungen von Mannesseite her der Frau wehe tun müssen, so zeigen sie nur, daß das Unvermögen, ‚anderer Geistesrichtung gerecht zu werden', in Sachen der Beurteilung der Frau bei den Männern groß, oft erschrecklich groß ist. Die Bewegung der Frauenrechtlerinnen in unserem Zeitalter hätte viel von ihrer protestierenden Geste nicht nötig gehabt, wenn die von Männern geschriebene Literatur über die Frau eine feinere Einfühlung ins Frauenempfinden hätte bemerken lassen. Schell selber sucht das Peinliche seiner Gedankenentwicklung dadurch gut zu machen, daß er fortfährt: ‚Das Geschlecht bindet indes die Persönlichkeit des Weibes nicht; sie kann eine solche geistige Stärke entwickeln, daß auch sie auf all das verzichtet, was ihrem Geschlechte viel weniger entbehrlich ist als dem Manne, um dem ewigen Ziel in Gottes- und Nächstenliebe ungeteilt und rückhaltlos zu dienen. Daher ist das Verdienst des Weibes, das die Naturabhängigkeit in so heldenmütiger Weise überwindet, auch verhältnismäßig größer als beim Manne, der viel leichter ohne die Grundlage eines Hauswesens, Vermögens und Familienstandes bestehen kann. Wenn das Weib im allgemeinen für den Mann, d. h. für die Gemeinschaft mit ihm, für die Anlehnung an ihn als Schützer und Fürsorger angelegt ist, so kann es doch auch unmittelbar in Christus und in Gott selbst diese Stütze, in der Familie der Bräute Christi diese Gemeinschaft suchen. Das Klosterleben ist dann Ersatz für die Familie; zum Eremitenleben eignet sich das Weib nicht. Das Bedürfnis der Hingebung an eine andere Persönlichkeit oder einen Familienkreis, sei es der Natur- oder Geistesverwandtschaft, ist zu tief mit dem weiblichen Geschlechte verwachsen.' Schließlich würdigt Schell noch die Frau als die geborene barmherzige Samariterin (Hermann Schell, Katholische Dogmatik III, 2. Paderborn 1893, S. 666—668).

Wenn das neue kirchliche Gesetzbuch auch nichts darüber sagt, ob es den Satz, ‚Die heilige Weihe empfängt gültig nur der getaufte Mann, sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus‘ (canon 968 § 1), auf Grund göttlichen oder menschlichen (kirchlichen) Rechtes ausspricht, so ist es doch offenkundig, daß die Bestimmung Kraft göttlichen Rechtes besteht; denn es liegt nicht in der Macht der Kirche, Wesensform und Gültigkeit eines Sakramentes von sich aus zu bestimmen; sie hütet in dieser Hinsicht lediglich das Erbe Christi. Man mag als Einwand hiergegen auf die kirchenrechtlichen Bestimmungen über den gültigen Abschluß der Ehe hinweisen, die im Lauf der Jahrhunderte öfters gewechselt haben. Aber hier handelt es sich nicht um eine Verfügung über die Wesensform des Sakramentes, welche immer in der Konsenserklärung der Brautleute besteht; sondern nur um die rechtlichen Bedingungen, unter denen der zum Sakrament immer in gleicher Weise notwendige Konsens rechtsgültig erklärt wird. So ist es, auch wenn das neue kirchliche Gesetzbuch dies nicht ausdrücklich sagt, gemeinkirchliche Lehre, daß die Beschränkung der Weihefähigkeit auf den Mann göttliches Recht ist.*

3. Innere Gründe für die Beschränkung des Weihepriestertums auf die männliche Hälfte der Menschheit.

Christus hat sich über die Gründe nicht geäußert, die ihn bestimmten, den Mann allein zum Amtspriestertum zu berufen. Auch die Kirche hat in feierlicher Weise nie darüber eine Erklärung abgegeben. Von einem Konsens der Väter kann man nur hinsichtlich der Tatsache dieser Einschränkung auf die Männerwelt, nicht aber von einer einstimmigen Meinung über deren Gründe sprechen. Somit könnte also als der sicherste und kürzeste Weg derjenige erscheinen, den Bartmann in der oben erwähnten Stelle geht, nämlich sich auf die positive Anordnung zu berufen, die uns im ersten Korintherbrief (14, 34) und ersten Timotheusbrief (2, 11) aus apostolischer Zeit als sicher geltend bekannt ist. Wenn ich dennoch versuche, innere Gründe anzuführen, so geschieht es aus der Überzeugung, daß die Entscheidung Christi auch in der Natur der Sache tief begründet sein muß, zugleich aber auch mit dem Bekenntnis, daß ich hier nicht als Vermittler kirchlicher Lehre, sondern als ihr privater Betrachter und Ausleger handle.

Ausgang und Grundlage unserer Untersuchung muß der früher dargelegte Wesensgehalt des amtlichen Weihepriestertums sein: ‚So halte uns denn jeder für Diener Christi und Ausspender (oder Verwalter) der Geheimnisse

---

* Vgl. F. X. Wernz S. J., Ius decretalium II, 1², Rom (1906), 124. Iure divino omnes et soli homines viatores sexus masculini sunt subjecta capacia ordinationis sacrae. Ferner R. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I, Graz (1886), 336; F. X. Heiner, Lehrbuch des Kirchenrechts I, Paderborn; ebenso Boenninghausen, Schmalzgruber, Gasparri, Many.

Gottes.' Der Gemeindeaufbau der katholischen Kirche geschieht nicht durch demokratischen Zusammenschluß unter einem gewählten Führer, nicht durch rednerischen Einfluß einer starken Führerpersönlichkeit, sondern durch eben diese Geheimnisse Gottes, übernatürliche Offenbarungen, Gnadenmittel und Rechtsverhältnisse. Die Persönlichkeit des Verwalters dieser Geheimnisse tritt an Bedeutung hinter der in ihnen enthaltenen göttlichen Wahrheit, Kraft oder Hirtengewalt derart zurück, daß selbst der unwürdige, d. h. im Stand der Todsünde lebende Spender die Sakramente gültig spendet und sein kirchliches Amt gültig verwaltet, wenngleich für ihn die unwürdige Ausübung der Gewalten neue persönliche Schuld mit sich bringt. Gewiß ist die Persönlichkeit und Würdigkeit, die gelehrte Bildung und der sittliche Adel des katholischen Priesters, Bischofs oder Papstes von hoher Bedeutung dafür, wie die Glieder der Kirche in ihrer Liebe zu Christus und der Gemeinschaft sich stellen. Aber das Entscheidende ist und bleibt die Gottesmacht, die in den vom Priester verwalteten Geheimnissen wirkt. Ich rufe alle meine Mitbrüder zu Zeugen auf: Wenn es nur auf unser größeres oder kleineres Geschick in der Verwaltung des Predigtwortes und der Sakramente ankäme, — es werden so viele Ungeschicklichkeiten von uns Priestern begangen und keiner wird sich davon freisprechen — dann wäre es um den Fortbestand der Kirche übel bestellt. Wir sind und bleiben ‚unnütze Knechte' (Luk. 17, 10), die, wenn sie alles getan haben, was sie zu tun verpflichtet sind, ganz genau wissen, daß nur ‚Gott es ist, der das Gedeihen gibt' (1. Kor. 3, 6 f.).

Dem Geiste Christi widerstreitet es deshalb, wenn die Persönlichkeit des Verwalters der göttlichen Geheimnisse irgendwie sich selbst in den Vordergrund drängt, wenn er sich von den Gläubigen durch eine falsch angebrachte persönliche Wertschätzung in einer Weise persönlich feiern läßt, daß er dadurch zu einem Gruppenhaupt innerhalb der Kirche wird. Wo das ohne sein Zutun sich anbahnt, muß er ernstlich dagegen auftreten, wie es Paulus tat, als er an die Korinther schrieb: ‚Ihr seid noch fleischlich. Denn wenn der eine sagt: Ich bin des Paulus; der andere aber: Ich bin des Apollo; seid ihr da nicht fleischliche Menschen? Wer ist denn Apollo, wer ist denn Paulus? Diener dessen sind die, dem ihr geglaubt habt' (1. Kor. 3, 2—7). Überall, wo das Geheimnis selber zu spenden ist, muß der Priester seine Persönlichkeit zurücktreten lassen und darf demütig nur als ‚Diener Christi und Verwalter dieser Geheimnisse' erscheinen.

Wenn dem aber so ist, so mußte Christus bei der Stiftung dieses heiligen Amtsdienstes darauf bedacht sein, alle irgendwie vermeidbare Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf die rein menschliche Persönlichkeit seines Verwalters zu vermeiden. Gewiß soll ich mir einen Beichtvater wählen, damit ich unter einer guten und dauernden und verständnisvollen Leitung stehen kann. Aber nie darf ich dahin kommen, daß mir das Beichten bei einem anderen Priester als etwas Unmögliches erschiene, weil mir der lieb gewordene Seelenführer statt des Sakramentes und seiner Gnade zur Hauptsache geworden ist.

Wenn nun aber die Blickrichtung des Empfängers der Geheimnisse nicht ungebührlich vom göttlichen Geheimnis weg auf den menschlichen Spender abgelenkt werden sollte, so mußte, bei der Zweigeschlechtigkeit der Menschheit, wenigstens dieses *eine* vermieden werden, daß der Empfänger der göttlichen Geheimnisse sein Aufmerken auf die Zugehörigkeit des Spenders zur Männer- oder Frauenwelt lenke. Das war nur auf zwei Weisen möglich: Entweder dadurch, daß Frauen ausnahmslos von Frauen, Männer ausnahmslos von Männern pastoriert würden, oder dadurch, daß von vornherein das Priesteramt auf *ein* Geschlecht eingeschränkt blieb und eben hiermit jede Berücksichtigung des Geschlechtes bei der Wahl des Spenders ausgeschlossen war.

Im ersten Falle aber wäre die Pastoration gar nicht in geordneter Weise durchführbar. Denn es geht nicht an, jeder Gemeinde einen Hirten für die Männer und eine Hirtin für die Frauen zu setzen, schon weil vielfach die Mittel dafür fehlten. Vor allem aber würde bei völliger Trennung in männlich pastorierte Männergemeinden und weiblich pastorierte Frauengemeinden die ganze lebendige Einheit des Gemeindelebens, das ganze innere Gefüge des mystischen Leibes Christi auseinandergerissen werden. Die freie Wahl aber, nach eigenem Gutdünken sich vom Bischof eine Frau oder einen Mann als Pfarrer zu erbitten, sich beim Beichten nach eigenem Gutdünken die Frau oder den Mann als Spender zu wählen, würde ja gerade den Blick des Empfängers in ungebührlicher Weise auf die persönliche Eigenart, ja auf die geschlechtliche Eigenart des Spenders hinlenken. So bleibt nur der andere Weg der Ablenkung: die Einschränkung der Amtsgewalten auf *eines* der beiden Geschlechter, so daß eine Wahl nicht möglich ist. So gilt es denn festzustellen, ob Mann oder Frau die größere Eignung für den hier geforderten Dienst besitzen. Dieser Dienst stellt zwei Anforderungen: Auf der einen Seite verlangt er die völlige Hingabe an die Sache und ihre unbeirrbare, männlich starke Vertretung und Verteidigung inmitten einer wogenden Welt geistiger Strömungen. Auf der anderen Seite verlangt das Priestertum eine bei aller Festigkeit hingebende Liebe zu den Seelen, ein frauenhaft zartes Verstehen und dienendes Helfen in fremder Not.

Betrachten wir nun die eigenartige Prägung, welche die im geistigen Wesen gleichartigen und gleichwertigen Menschenseelen durch ihre Einbettung in die geschlechtlich unterschiedene Leiblichkeit annehmen, so finden wir, wie diese Besonderheit ganz der physiologischen und sittlichen Sonderaufgabe in der ehelichen Gemeinschaft und im Familienleben entspricht. Der Mann ist stärker gebaut und im überlegenden Denken und Wollen weniger durch Gefühle gehemmt, denn er ist es, der die Grundlagen für ein künftiges Familienleben zuerst erwägen und dann wirklich legen muß. Er ist es, der die Familie durch harte Arbeit im äußeren Lebenskampf erhalten muß. Die Frau ist schwächer und anlehnungsbedürftiger gebaut. Sie, die zuerst umworben und vom künftigen Gründer der Familie zur

helfenden und liebenden Mitarbeit gewonnen werden muß, empfängt ihrer ganzen Anlage nach viel leichter gefühlsmäßige Eindrücke, die sie mit hingebender Liebe und pfleglicher Sorge erwidert; sie ist somit jene erwärmende Macht, die von innen her mit ihrer Liebe die Familie zusammenhält. So ist der Mann vorwiegend für die Erfassung und Berechnung der äußeren Sachverhalte und deren Gesamtzusammenhänge, also für verstandesmäßige Arbeit und planmäßige Durchführung mutig gestalteter Entwürfe seelisch geeignet. Doch liegt ihm die auf Eindrücke erwidernde zarte Hingabe und dienende Liebe weniger, und sein leibliches Leben, obwohl von starken leidenschaftlichen Regungen nicht frei, legt ihm im allgemeinen keine zu großen gefühlsmäßigen Hindernisse und keine zu rasch einsetzende Müdigkeit in den Weg. Die Frau hingegen ist, ihrer Aufgabe in der Familie entsprechend, viel mehr geeignet, vom Mitmenschen starke Eindrücke zu empfangen und darauf mit Hingabe, Mitleid, opferwilliger Liebe zu antworten. Doch wird sie von ihren Gefühlen, das heißt von diesem mehr naturgesetzlich wirkenden Reagieren auf Eindrücke, auch sehr stark hin und her gezerrt, und es wird so, wenn sie g e i s t i g arbeiten will, ihre ohnehin schwächere leibliche Kraft stark mitgenommen und zu früher Ermüdung geführt. Die Gefahr ihrer Sonderanlage liegt also darin, daß sie nur unter großen Hemmungen das selbe Maß an geistiger Leistung wirklich erreichen kann, wie der Mann, daß sie also hierdurch viel mehr seelische und nervöse Schürfungen, Ermüdungen, ja Verwüstungen ihrer Gesundheit riskiert.

Selbstverständlich gibt es schwache und gefühlsweiche Männer und dem gegenüber Frauen von stärkerer und gefühlshärterer Anlage. Aber diese Sonderfälle ändern nicht die Gesamttypik. Es wird deshalb von den Frauen in ihrer Gesamtheit n i c h t w e g e n g e i s t i g e r M i n d e r w e r t i g k e i t, s o n d e r n w e g e n g r ö ß e r e r W i d e r s t ä n d e, die sie für die rein geistigen Leistungen zu überwinden haben, also wegen größeren Kraftverbrauchs und früherer Ermüdung nie das Gesamtergebnis der Männerarbeit auf rein geistigem Gebiet erreicht und übertroffen werden können. Umgekehrt werden die Männer in ihrer Gesamtheit, nicht wegen völliger Gefühllosigkeit, aber wegen geringerer Leichtigkeit der Einfühlung und Selbsthingabe an Pflegebedürftige, nie die Gesamtleistung der Frauen in pfleglicher Hingabe und opferwilligem Dienst an Einzelnen erreichen.

Ist nun die männliche oder die weibliche Veranlagung für den ‚Dienst Christi und die Verwaltung der göttlichen Geheimnisse‘ die zweckentsprechendere? Die Frage ist nicht so ohne weiteres zu beantworten. Wenn das Priestertum n u r L i e b e und nichts als pflegliche Liebe wäre, dann möchte man sagen: Wer sollte besser dafür geeignet sein als die Frau? Ich denke an so manche Frauengestalt der Geschichte wie der Gegenwart, die mehr als einen Mitmenschen seelisch gerettet hat. Ich habe Proben seelsorglicher Rettungs- und Liebesarbeit erlebt, bei denen ich als Priester, beschämt und ehrfurchtsvoll zugleich, nur die letzten, amtspriesterlichen Mitarbeiten zu leisten hatte und bewundernd Gottes Größe preisen lernte, der durch die

verborgene Wirksamkeit eines Dienstmädchens, einer barmherzigen Schwester, einer Studentin, einer Gattin oder Mutter seine ‚Stärke im Schwachen‘ offenbarte. Wir Amtspriester und Träger der Weihegewalten wollen doch nie so hochmütig sein, zu vergessen, was wir in der Seelsorge der Mitarbeit verborgen wirkender Frauen von priesterlicher Gesinnung zu verdanken haben.

Dennoch muß das bisher Dargelegte die Antwort auf unsere Frage eindeutig nach der Seite des Mannes hin entscheiden. Gewiß muß die Liebe des Seelsorgers frauenhaft, zart und mütterlich gut sein, da er ja ‚Allen-Alles‘ zu werden berufen ist. Aber die klare Erfassung und objektive Darbietung unserer übernatürlichen Wahrheiten, die überpersönliche und sachlich getreue Verwaltung der Sakramente, die unparteiische und rechtsbewußte, unbeirrbar klare Ausübung des Hirtenamtes sind doch Leistungen von so vorwiegend verstandes- und willensmäßiger Art, daß der Mann hiefür ohne Zweifel hemmungs- und reibungsloser zu arbeiten veranlagt ist als die Frau. Hierin liegt ein einleuchtender Grund dafür, daß Christus, wenn er es für zweckdienlich erachten mußte, das Priestertum auf e i n e Hälfte der Menschheit einzuschränken, es nun weiterhin für zweckdienlich erachten mußte, es auf die Männer zu beschränken. Es ist derselbe Grund, der im Familienleben die Führung dem Manne zuweist.

Ein tieferer Grund tut sich uns auf, wenn wir versuchen, vom W e s e n des Priesteramtes her eine m y s t i s c h e Beziehung zum Mannsein des Amtsträgers aufzudecken. Wir rühren hier an letzte Geheimnisse, die in Gott selber ruhen. Der Priester ist ‚Diener Christi und Verwalter der Mysterien Gottes.‘ Er ist eben dadurch auch S t e l l v e r t r e t e r C h r i s t i. ‚Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch‘ (Joh. 20, 21). ‚Wer euch höret, der höret mich; wer euch verachtet, der verachtet mich‘ (Luk. 10, 16). ‚Ich habe euch erwählt, damit ihr hingehet und viele Frucht bringt‘ (Joh. 15, 16). Der Priester steht an Christi Statt. ‚Wir sind also Gesandte an Christi Statt, indem Gott gleichsam durch uns ermahnt. Wir bitten an Christi Statt: Versöhnet euch mit Gott‘ (2. Kor. 5, 20). Sein Amt ist, dem Himmel Gotteskinder zu zeugen aus der Menschheit. ‚Als meine geliebtesten Kinder ermahne ich euch. Denn wenn ihr zehntausend Lehrmeister hättet in Christo, so hättet ihr doch nicht so viele Väter. Denn in Christo Jesu (d. h. in der mir anvertrauten göttlichen Kraft des Erlösers) habe ich euch durch die Glaubensbotschaft gezeugt‘ (1. Kor. 4, 15).

Das Leben zu zeugen ist in der Menschheit Sache des Mannes. Christus hat das neue Leben in die Menschheit gebracht. Er ist deshalb als Mann erschienen unter uns, nicht weil die Frau minder wert gewesen in seinen Augen, sondern weil sein Werk Manneswerk war. ‚In ihm war das Leben‘ und ‚allen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben‘ (Joh. 1, 12). ‚Denn gleichwie der Vater das Leben in sich selber hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selber zu haben‘ (Joh. 5, 26). So schiebt sich das Geheimnis hinauf bis in den Schoß der Gottheit.

Das ist das Ureigentlichste in Gott: daß er sein Leben nicht empfängt, sondern es in sich selber hat. Und das ewige Wort, das ewig aus ihm hervorgeht, hat, als wesenseines Abbild, das Leben ebenfalls in sich. Darum wird der Erste in der Gottheit nicht Mutter, sondern Vater genannt. Denn jede Mutter hegt und gibt nur empfangenes Leben weiter. Gott der Vater aber hat das Leben unempfangen ewig in sich. Und das ewige wesenseine Abbild heißt Sohn und nicht Tochter, denn auch ihm hat der Vater gegeben, ‚das Leben in sich selber zu haben'. Gott ist unzweifelhaft über alle Geschlechtlichkeit erhaben. Er ist reiner Geist. Er trägt in sich auch das Urbild der mütterlichen Güte: ‚Kann denn eine Mutter wohl ihres Kindleins vergessen? Aber selbst wenn jene vergessen sollte, ich werde deiner nicht vergessen' (Is. 49, 15). Dem vorhandenen Leben gegenüber ist Gott Vater und Mutter zugleich. Auch Gottes Sohn ist den vorhandenen Menschen gegenüber voll mütterlicher Zärtlichkeit: ‚Jerusalem, Jerusalem, wie oft wollte ich deine Kindlein versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein sammelt unter ihre Flügel!' (Matth. 23, 37). Aber wenn wir nun fragen, wer unter den Menschen jenes Ureigenste in Gott, — nämlich nichtempfangenes Leben weiterzugeben, — wenigstens in etwa widerspiegle, so ist es der Mann und Vater auf Erden, während die Frau und Mutter mehr jenes gütige Geneigt- und Besorgtsein um das vorhandene Leben, wie es Gott auch eigen ist, in sich widerspiegelt. Beides sind unvollkommene, sehr unvollkommene Abbilder göttlicher Vollkommenheiten. Und wenn darum Begriffe, die wir aus unserer Welt gewonnen haben, auf das Urbild übertragen werden sollen, dann wird man Gott als Vater, nicht als Mutter bezeichnen, Gottes wesenseines Wort aber als Sohn, nicht als Tochter bezeichnen, und dann ist wiederum verständlich, warum der menschgewordene Sohn in Mannesgestalt erschien, und warum der Weiterträger seines Amtes, der Priester, aus den Männern gewählt wird.

Hier sehen wir Zusammenhänge, wie sie im Gebet des Apostels angedeutet sind: ‚Mir, dem geringsten unter allen Heiligen, wurde diese Gnade verliehen, unter den Heiden die unerforschlichen Reichtümer Christi zu verkünden und alle zu erleuchten, wie die Anstalt des Geheimnisses beschaffen sei, welches von Ewigkeit her in Gott verborgen gewesen ist, der alles geschaffen hat. . . . Deshalb beuge ich meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, von welchem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden herstammt' — auch die priesterliche, geistige Vaterschaft des Apostels gegenüber den Ephesern — ‚und ich bitte ihn, daß er, nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit euch verleihe, mit Kraft gestärkt zu werden, durch seinen Geist im inneren Menschen, damit Christus durch den Glauben in euern Herzen wohne und ihr in der Liebe festen Grund und Wurzel fasset' (Eph. 3, 8 f. und 14—17). Nun verstehen wir auch, wie wahrhaft und wirklich für den Apostel das Mannes- oder Gattenverhältnis Christi …irche dasteht: ‚Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie auch Christus die …liebt und sich für sie hingegeben hat, um sie zu heiligen und zu

reinigen in der Wassertaufe durch das Wort des Lebens‘ (Eph. 5, 25 f.). Darum verstehen wir, warum Christus sein Verhältnis zu den Seelen nicht nur als das des Vaters zu den ‚Kindlein‘ (Mark. 10, 24; Joh. 13, 33), sondern auch als das des Bräutigams zur Braut (Matth. 9, 15; 25, 6 ff.; Luk. 5, 35; Jo. 3, 29) bezeichnet hat, ein Bild das ja auch Paulus (2. Kor. 11, 2) aufgegriffen hat. Als lebenzeugender Vater oder als Gatte und werbender, liebender Bräutigam steht Christus seiner Kirche gegenüber in Mannesgestalt; denn wie dem Vater im Himmel, von dem alle Vaterschaft kommt, ist es ihm eigen, ‚das Leben in sich zu haben‘ und es weiter zu geben.

Nun verstehen wir wohl auch, ohne daß eine Frau noch Bitterkeit darüber empfinden müßte, das Wort des Apostels im 1. Korintherbrief (11, 7 ff.): ‚Der Mann soll sein Haupt nicht verhüllen, denn er ist Abbild und Abglanz Gottes, die Frau aber ist Abglanz des Mannes.* Denn der Mann ist nicht von der Frau genommen (in der Schöpfungsgeschichte), sondern die Frau vom Manne. Und der Mann ist nicht der Frau wegen geschaffen, sondern die Frau des Mannes wegen . . . Aber wie die Frau aus dem Manne ist (in der Urgeschichte), so ist auch der Mann durch die Frau (in der natürlichen Geburt). Alles aber ist aus Gott.‘

Als Vater, Gatte und Bräutigam steht Christus seiner Kirche gegenüber. Der Priester, der das Werk Christi weiterführt, wird vom Volke, das ein feines Verständnis für die geistige Vaterschaft des Priesters hat, mit Vorliebe ‚Vater‘ genannt. Der Bischof aber erhält bei der Bischofsweihe den Brautring angesteckt, der ihn als sichtbaren Stellvertreter des Bräutigams Christus seiner Kirche verlobt. Vater sein und Bräutigam sein ist aber beides Manneswerk, und so liegt im Amte des Priesters eine mystische Beziehung zum Mannsein, die es begreiflich erscheinen läßt, daß Christus dieses männliche Amt dem Manne ein für allemal anvertraut hat.

Wie aber Christus Frauen um sich hatte, die ‚ihm dienten mit ihrer ganzen Habe‘ und ausharrten als erste Vertreterinnen des allgemeinen Priestertums beim Opfer am Kreuze, so hatten auch die Apostel ihre ‚Mitarbeiterinnen‘, die ‚vielgeliebten‘, die ‚viel im Herrn gearbeitet‘ haben. So zählt allein der Schluß des Römerbriefes folgende Frauen auf: ‚Phöbe, unsere Schwester, die im Dienste bei der Gemeinde zu Kenchrea ist, die vielen beigestanden hat und selbst auch mir‘, Prisca, die mit ihrem Gatten Aquilas von Paulus den Ehrentitel bekommt: ‚Mitarbeiter in Christo Jesu, welche für mein Leben ihren Hals gewagt haben, welchen nicht allein ich, sondern auch alle Gemeinden der Heidenchristen Dank sagen‘; ‚Maria, welche sich viele Mühe um euch (Römer) gemacht hat‘; ‚Try-

* Abglanz gibt den Ausdruck des Originals δόξα besser wieder als das aus der Vulgata gewonnene Wort Ehre oder Ruhm für das lateinische gloria. Δόξα ist Schein, Glanz, darum Herrlichkeit und Ehre, hier aber Abglanz als Verstärkung von Abbild.

phäna und Tryphosa, welche im Herrn arbeiten'; ‚Persis, die Geliebte, welche viel im Herrn gearbeitet hat', ‚die Mutter des Rufus, die auch meine Mutter ist'; ‚Julia und die Schwester des Nereus und Olympias', die einer ganzen Gruppe von Heiligen Heimat gewährten. Im Philipperbrief (4, 2) erscheinen Syntyche und Evodia, zwei Frauen, ‚die mit mir für das Evangelium gearbeitet haben, auch mit Clemens und meinen übrigen Mitarbeitern'. So ist es noch heute: Das Amt mit seiner männlichen Wesensart und seinen Aufgaben, die eine männliche Arbeitskraft erfordern, ist dem Manne zugewiesen. Die Fülle aller möglichen Liebeswerke aber, die im Geiste des allgemeinen Priestertums das Wirken des Amtspriesters begleiten sollen, ist der Frau in unübersehbarer Mannigfaltigkeit überlassen.

4. Vom Priestersinn und Priestertum der Frau.

Maria Maresch erzählt in ihrer Biographie der heiligen Katharina von Siena das mystische Gespräch mit Christus, durch welches die einsiedlerisch lebende junge Färbertochter zu ihrem apostolischen Berufe geführt wurde. ‚In Katharinas stiller Zelle erscholl der Ruf: Geh, mein Kind, es ist die Stunde des Mahles! Siehe, deine Verwandten sitzen am Tische; geh, sei bei ihnen und komm' dann wieder zu mir!' — Katharina, die drei Jahre lang mit Christus allein gelebt hatte, erwiderte geängstigt: ‚Möge mir deine unendliche Güte nie gebieten, was mich von dir trennen kann.' — Der Erlöser aber erinnerte sie liebevoll an ihr Jugendideal: ‚Gedenke jenes Eifers für das Heil der Seelen, den du von frühester Kindheit an hattest, als du dir vornahmst, Männerkleidung anzuziehen, in ferne Länder zu gehen und in den Orden der Prediger einzutreten, um Seelen zu retten!' ... ‚Wie werde ich in meinem Elend und meiner Gebrechlichkeit meinen Brüdern nützlich sein können? Unser Geschlecht ist sehr schwach im Vergleich mit den Männern, und überdies gestattet die Schicklichkeit uns nicht, vertrauten Umgang mit ihnen zu pflegen.' — ‚Alles ist mir möglich,' erwiderte ihr der Herr. ‚Ich habe das Menschengeschlecht erhoben, ich habe den Mann und das Weib gebildet und ich gieße die Gnade meines Geistes aus, wo ich will. Vor mir gibt es keinen Mann, kein Weib, keinen Gemeinen, keinen Adligen. Vor mir ist vollkommene Gleichheit, weil ich der Allmächtige bin. — Wie ich zu Juden und Heiden Unwissende, mit geistlicher Weisheit erfüllt, gesandt habe, so will ich mitten unter sie zur Beschämung ihrer Vermessenheit Frauen senden, die von Natur schwach und unwissend sind, die ich aber mit meiner Weisheit und meiner Kraft begaben will. ... Gehorche also, mein Kind. ... Wo du auch seist, nie werde ich dich verlassen ...' — Von diesem Tage an ging die Heilige aus ihrer Zelle und näherte sich ihrer Familie. Sie verrichtete die häuslichen Dienste wie vorher. Wo sie bedrängte Armut sah, eilte sie zu Hilfe und gab das Kostbarste hin. Und in der Nacht erschien ihr dann Christus, um ihr zu danken.

So begann Katharina das Priestertum der Frau zu üben, die seelsorglich wirkende Karitas. Immer weiter und weiter zogen sich die Kreise dieser in engster Begrenzung begonnenen Karitasarbeit: Vom Familienkreis ging das wundersame Wirken der jungen Heiligen über auf die Armen und Kranken, von da auf Sünder und Hilfesuchende auch der irdisch reichen und mächtigeren Bewohner der Vaterstadt, von da auf tüchtige und hochstehende Laien und Priester der Heimat, von da auf die Parteien und politischen Führer der Stadt, von da auf die Regierungen der Stadtrepubliken Italiens, von da auf den Papst und die Kardinäle und damit auf die Geschicke der Kirche: Das neunundzwanzigjährige Mädchen aus Florenz, das als Gesandte dieser stolzen Republik in einem Kardinalspalast zu Avignon demütigen Hof hielt, hat die Rückkehr der Päpste aus der goldenen französischen Gefangenschaft nach Rom herbeigeführt und hat dem heiligen Papst Urban VI., dem ersten, der in Rom dem heimgekehrten Gregor VI. im höchsten Amte der Christenheit nachfolgte, die schweren ersten Jahre seiner Regierung zu tragen geholfen. So befestigte sich der Heilige Stuhl wieder in Rom — und eine Frau war es, durch welche Gott diese säkulare Entscheidung herbeiführte.

Eine Frau! Und wodurch? Durch das Priestertum der dienenden Liebe, die den besonderen Anlagen ihres frauenhaft zarten Wesens entsprang, die aber durch die mächtige Gnade Gottes zu übernatürlichen Leistungen befähigt wurde. Liegt darin nicht ein Fingerzeig dafür, welche Wege die Frau zu gehen hat, in deren Herzen sich der Geist des allgemeinen Priestertums vernehmbar meldet? Da das Amtspriestertum ihrer fraulichen Eigenart nicht angemessen ist, so wäre es Torheit und unsachliches Verhalten, danach zu verlangen. Aber heilige Aufgabe ist ihr die Erfüllung jenes ihr besonders zugewiesenen Zweiges des allgemeinen Priestertums, der Dienst der seelsorglich wirkenden Liebe. Und dieses allgemeine Priestertum der Frau bewahrt oft reiner den Wesenskern des Opferdienstes als das Amtspriestertum des Mannes; denn es bleibt frei von jener gefährlichen Dreingabe des Priesterlebens, welche die kirchlichen Würden und Einkünfte in ihrer Ehrgeiz und Habsucht lockenden Stufenleiter bedeuten. Die Idee des opferbereiten Priestersinnes ist darum in der Stellung des Amtspriestertums nicht so rein ausgedrückt, wie etwa in der Berufsstellung einer barmherzigen Schwester, welche mit ihrer Profeß tatsächlich ein für allemal sich jede Möglichkeit des Aufrückens in Ehrenstellungen oder Einkommensstufen abgeschnitten hat. Natürlich kann sie innerlich durch Geiz und Ehrsucht sündigen, wie der vor Rang- und Einkommensmöglichkeiten gestellte Priester durch tiefste Demut ausgezeichnet sein kann. Aber äußerlich drückt die Art ihres Dienstes die Idee des Opfers und der demütigen Jüngerschaft tatsächlich reiner aus, als es im Amtspriestertum geschieht. Darum richten sich die Vorwürfe und Angriffe der oberflächlichen Kritiker und Kirchenfeinde immer aufs neue gegen die Träger hoher Kirchenämter und gegen deren fürstliches Wohnen

und Auftreten, als gegen etwas Unpriesterliches, nie aber gegen die von allen bewunderten Schwestern der christlichen Liebe.

Der Träger des Amtspriestertums wird den wahren Sinn dieses Amtes nur dann ganz erfüllen, wenn er mit seinem Streben nach göttlich begründeter Führerschaft zugleich den Geist der dienenden Liebe verbindet. Umgekehrt wird die Frau den ihr von Natur aus zugewiesenen Dienst der Liebe in dem Maße mit priesterlichem Geist erfüllen, in welchem sie das ihr natürliche Hingeben und Opfern durch ernsten Anschluß an Christus im hl. Meßopfer zum übernatürlichen Opferdienst umgestaltet.

Daraus mag die Frau die Richtlinien gewinnen für das in ihr sich regende Streben nach dem Dienste des Priestertums. Aus drei Quellen kann dieses Streben hervorbrechen: einmal, wie bei Katharina von Siena, aus reiner, seelsorglicher Liebe zu den mystischen Gliedern des Leibes Christi; sodann umgekehrt aus dem Verlangen, in manchen seelischen Nöten, die einem Manne aufzudecken für sie eine schwere Überwindung bedeutet, bei der mit priesterlichen Vollmachten ausgestatteten Mitschwester geistlichen Rat und Trost zu suchen; endlich aus dem bloß frauenrechtlerischen Verlangen, keinen Beruf für die Frau verschlossen zu sehen.

Diese letzte Quelle ist keine reine; sie ist entweder hervorgetreten aus der dunklen Kammer des Unverstandes gegenüber der Verschiedenartigkeit der Berufe oder aus der noch dunkleren Kammer des Hochmutes, der mit dem katholischen Christensinn nichts gemein hat. Die beiden ersten Quellen des Verlangens nach priesterlicher Würde der Frau aber sind kurz als aktive und passive Sorge um die Seele zu bezeichnen, und sind somit reine Quellen. Wo also das Verlangen nach priesterlichem Dienste der Frau aus dieser Quelle stammt, da möge sie, demütig, das heißt, einfach *sachlich* denkend, anstatt ehrgeizig strebend, sich bemühen, die ihr mögliche Erfüllungsart des allgemeinen Priestertums mit Christi Gnade zu verwirklichen. Den Weg weisen hunderttausende von edlen Frauen im Ordens- und Weltkleid: es ist der Weg der opferwillig dienenden Liebe um Christi willen. Wie viele Frauen sind zu Rettern der Seelen ihrer Gatten und Kinder geworden! Was aber endlich jene seelischen und sittlichen Nöte angeht, über welche manche Frau vor einem Mann, und wenn er Priester ist, zu sprechen sich scheut, so sollten die Frauen sich selber ernstlich dazu vorbereiten, jüngeren Mitschwestern und verwirrten Altersgenossinnen in liebevoller Aussprache jene Beruhigung und Ermutigung zu gewähren, die sie nötig haben, um sich selber klar zu werden. Dann mögen sie sie zu dem Verwalter des Bußsakramentes schicken, der einem nun möglich gewordenen schlichten und kurzen Bekenntnis gegenüber, nach ebenso schlichter und kurzer Ermahnung, die sakramentale Gnade in der Lossprechung erteilt.

Es ist kein Zweifel, daß hier weite, meist schon bebaute, aber immer weiter auszubauende Gebiete der *Karitashilfe in der Seelsorge* für die priesterlich gesinnte Frau aufgetan sind. Inwieweit die Inangriffnahme solcher Arbeit dem Opfersinn der einzelnen Christin überlassen

werden darf, inwieweit sie besser einer planmäßig ausgebauten Vereinigung von kirchlich geschulten und eingeführten Ordensschwestern strengerer oder bewegungsfreierer Art zuzuweisen ist, das muß sich nach den Notständen richten, um deren Behandlung es sich handelt. Die Kirche kennt und billigt eine fast unübersehbare Fülle von Formen solcher Vereinigung. Da gibt es den einfachen frommen Verein (pia unio), die marianische Kongregation und den dritten Orden, wie die canones 682—725 des neuen Codex Iuris Canonici die loseren Verbände rechtlich einordnen; sodann finden wir die ohne Gelübde in Gemeinschaft lebenden religiösen Gesellschaften (societates) der canones 673—681 und endlich die mit einfachen oder feierlichen Gelübden bestehenden eigentlichen Ordensgemeinschaften (religiones) im strengeren und strengsten Sinne der canones 492—672. Fast in allen diesen Orden ist auch für Frauen irgendwelche Seelsorgearbeit mit dem beschaulichen Gebetsleben verbunden. Ist es nicht Seelsorge und Opferdienst an und durch die mystischen Glieder des Hohepriesters Christus, wenn fromme Frauen Säuglingspflege, Wochenpflege, Kleinkindpflege, Waisenfürsorge, Jugenderziehung, Krankenpflege, Gefallenenfürsorge, Armenpflege, Mädchenschutz, Heidenmission, Karitashilfe in der Seelsorge leisten?

Die Kirche gibt für diese Arbeiten ihre doppelte amtliche Hilfe; sie bestätigt die Satzungen und Regeln, nach welchen sich die Frauen zu solchem priesterlichen Arbeiten zusammenschließen, sie segnet und begleitet mit ihren Gebeten die Mitglieder beim Eintritt und während der Dauer ihres Wirkens. Aber sie verleiht der Frau keine sakramentalen Vollmachten und keine amtliche Regierungsgewalt. Schon in der um das Jahr 200 in der Kirche geltenden ‚Allgemeinen Kirchenordnung‘ (herausg. von Theodor Schermann, Paderborn 1914) lesen wir im 37. Kapitel (S. 52 f.): ‚Wenn eine Witwe eingesetzt wird, soll sie nicht ordiniert, sondern nur namentlich erwählt werden. . . . Die Witwe wird nur mit Worten eingesetzt und den übrigen zugesellt, aber die Hand soll ihr nicht aufgelegt werden, weil sie nicht die Opfergabe darbringt und nicht die Liturgie vollzieht. Denn die Ordination geschieht beim Klerus wegen der Liturgie. Die Witwe aber wird eingesetzt wegen des Gebetes, welches allen gemeinsam ist.‘ Und im 38. Kapitel heißt es ganz kurz: ‚Der gottgeweihten Jungfrau soll die Hand nicht aufgelegt werden, sondern nur der Wille macht sie zur Jungfrau.‘ Zur Zeit des Nizänischen Konzils (um 325) war dann die Handauflegung bei der Weihe der Diakonissen schon kirchlicher Brauch, wie aus den apostolischen Konstitutionen (VIII, 19) hervorgeht; aber das Konzil rechnet diese Handauflegung nicht zu den Weihen, welche göttliche Amtsgewalt verleihen, denn es sagt im canon 19: ‚Da die Diakonissen keine Weihen haben, (μηδὲ χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν) so sollen sie durchaus unter die Laien gerechnet werden‘ (Hefele, Konziliengeschichte I², Freiburg 1873, S. 427 bis 430).* Der fünfzehnte Kanon des Konzils von Chalcedon (um 451)

* Über eine andere, von Balsamon, Zonaras, Paleotti, Aubespine, Morinus, Neander und A. Ludwig vertretene Übersetzung des canons 19 siehe die inhalts-

verfügt: ‚Zur Diakonisse soll keine Frau, bevor sie vierzig Jahre alt und sorgfältig geprüft ist, durch Handauflegung geweiht werden (μὴ χειροτονεῖσθαι). Wenn sie aber die Handauflegung (τὴν χειροθεσίαν) empfangen hat und einige Zeit im Dienste war (παραμείνουσα τῇ λειτουργίᾳ) und nun, die Gnade Gottes verachtend, heiratet, soll sie mitsamt ihrem Manne exkommuniziert werden‘ (Hefele II[2] 1875 S. 519).

Aus diesen Texten, in denen Cheirotonie, Cheirothesie und Liturgie von der Diakonissenweihe und dem Diakonissendienst ausgesagt werden, geht so viel hervor, daß einerseits die sprachliche und rituelle Abgrenzung zwischen den für Priester- und Diakonissenweihe gebrauchten Formen und Ausdrücken sich verwischt, daß aber anderseits das Bewußtsein vom Wesensunterschied des Diakonissendienstes und des Priesteramtes so klar und fest war, daß man eben deshalb die Sorgfalt in der Unterscheidung des Weiheritus und der Bezeichnung des Dienstes gar nicht mehr für nötig hielt.

Die Ähnlichkeit der Diakonissenweihe mit wirklich klerikalen Weihen lebt weiter im Ritus der Weihen kanonischer Abtissinnen des Mittelalters, wie Karl Heinrich Schäfer in einem lehrreichen Aufsatz über Kanonissen und Diakonissen (Röm. Quartalschrift XXIV 1919 S. 49—90) gezeigt hat. Die Ordinationsformel der kanonischen Abtissin besteht im 11. Jahrhundert aus einem Gebete Exaudi, welches mit dem entsprechenden Gebet in der Diakonatsweihe übereinstimmt, und aus einer Präfation, welche mit den entsprechenden Texten bei der Diakonatsweihe und Subdiakonatsweihe in mehreren Wortgefügen übereinstimmt und vor allem dadurch merkwürdig ist, daß sie die Ausdrücke enthält: ad sacrum ordinem assumere zum heiligen Weiherang annehmen, gratia consecrationis (Konsekration, nicht einfach Benediktion), officium divinum (Gottesdienst im Sinne des Chalcedonensischen λειτουργία), effunde gratiam Spiritus sancti (Geistausgießung), benedicere et sanctificare et consecrare digneris in opus ministerii tui (segnen, heiligen und weihen mögest zum Werke deines Dienstes). Hier erscheint wirklich die Geweihte, wie eine zum Amtsklerus gehörende Weiheträgerin. Wenn dann außerdem bei den Karthäuserinnen die Abtissin, ja sogar die einfache Profeß-Nonne, mit Manipel und Stola feierlich bekleidet wird und der Abtissin das Singen der Epistel und selbst des Evangeliums beim Hochamt zugewiesen wird (Schäfer, Seite 60, mit Belegen aus Heimbucher, Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I[2], Seite 495 und aus Martène, De antiquis ecclesiae ritibus II, Antverpiae 1763 p. 197ss), so verstärkt sich dieser Eindruck. Selbst dasjenige, was man immer für unmöglich erklärt hat, daß nämlich eine Frau irgend welche Regierungsgewalt in der Kirche habe, scheint durch das ‚Monstrum Apuliae‘ wiederlegt, jenen merkwürdigen, von einer Abtissin

reiche Schrift von August Ludwig, Weibliche Kleriker in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirche, München 1910 (Lentner), S. 11 f.: Solche Diakonissen (der bisherigen Häretiker), die nicht einmal oder noch nicht die Cheirotesie empfangen haben, also noch Novizen sind, sollen Laien bleiben.

regierten kleinen Kirchensprengel, der zum Bereich der Abbatia nullius (d. h. der keinem Bischof unterstehenden Abtei) Cupersa oder Conversa in Apulien gehörte. Die Äbtissin dieses Klosters ernannte kraft päpstlichen Privilegs nicht nur die Geistlichkeit für den Dienst an ihrer Klosterkirche, sondern auch an den Kirchen der zum Kloster gehörigen Stadt. Dieses Unikum bestand bis in das neunzehnte Jahrhundert hinein. Erst im Jahre 1818 hat Pius VII. durch die Bulle ‚De utiliori‘ das jahrhundertalte Privileg aufgehoben, nachdem schon 1806 das Kloster säkularisiert worden war.*

Trotz dieser Tatsachen kann die andere Tatsache nicht erschüttert werden, daß nie eine Frau priesterliche Amtsgewalt durch Weihe übertragen erhielt, nie die Lehrgewalt amtlich ausübte, obwohl die Kirche im Meßgebet des Theresientags für die aus Theresias Schriften genommene Geistesnahrung dankt, nie die sakramentale Gewalt der Firmung, Brot- und Weinverwandlung, Lossprechung, Ölung oder gar Weihung anderer Amtsträger übertragen erhielt, nie endlich eine wirkliche Hirtengewalt im Sinne des Pfarr- oder Bischofsamtes innehatte. Die eigentliche Hirtengewalt im Monstrum Apuliae hatte der Papst, in dessen privilegierender Vollmacht die Äbtissin jene Ernennungen der priesterlichen Hirten der Stadt vornahm, obgleich es sich nicht um ein einfaches Patronatsrecht handelte.

Wenn somit auch das Priesteramt mit seinen göttlichen Amtsgewalten der Frau kraft göttlichen Rechtes vorenthalten bleibt, ist ihr, wie wir gesehen haben, das neutestamentliche Priestertum im allumfassenden Sinne nicht nur nicht vorenthalten, sondern heilige Pflicht. Einer ist Priester im Neuen Bunde: Christus. Einer ist Opfer im Neuen Bunde: Der Gekreuzigte. Aber wir alle sollen durch die Feier der Eucharistie uns als Glieder dieses Priesters und Opfers mit ihm im heiligen Opfer vereinigen und all unser Tun und Leiden als Opferdienst dem Vater aufopfern, zur Ehre Gottes und zum Heile der Mitglieder des mystischen Leibes Christi. Wenn dabei der Frau die schon im Äußeren demütigere Form des Opferdienstes der Liebe zugewiesen ist, der innere Wert der Frauenseele und ihrer priesterlichen Aufgabe und Würde vor Gott wird dadurch nicht berührt in einem Kreise, für den Christi Wort immer den Wertmaßstab abgeben wird: ‚Wer unter euch größer werden will, soll euer Diener sein; und wer unter euch der Erste sein will, soll euer Knecht sein‘ (Matth. 20, 26 f.), ja, ‚soll der Knecht aller sein‘ (Matth. 10, 44). Denn auch ‚der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben für viele‘ (Mark. 10, 45).

* Der Ausdruck „Monstrum Apuliae“ ist von Baronius geprägt worden. Die Mitteilungen hierüber verdanke ich der Güte von H. Herrn Pater Laurentius Hauser O. S. B. in Kloster Scheyern. Die Belege stehen bei Caetano Moroni (eigentlich Gregor XVI.) Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica, Bd. 95, S. 161—164; bei Ughelli, Italia sacra VII, 700 f. und bei Jos. Catalanus, Pontificale Romanum commentariis illustratum, Paris, Leroux und Jouby 1850 I 494 f.

Die kulturpolitische Krisis des deutschen Buches / Von Wilhelm Moufang

Von hoher Bedeutung ist die Rolle, welche das Buch als Vermittler des Geisteslebens im Verkehr von Volk zu Volk spielen kann. Durch das Buch wird unsere deutsche Kultur in die Welt hinausgetragen, durch das Buch erlangen wir die Kenntnis fremder Kulturen. Das Schicksal des deutschen Buches ist mitbestimmend für das Gedeihen und die Geltung deutscher Kultur bei uns in der Heimat wie draußen in der Welt, wo nur immer deutsches Wesen sich regt. Deshalb ist es nicht nur eine Angelegenheit des Buchhandels, sondern eine kulturpolitische Krisenerscheinung, wenn heute die Verkaufspreise der Bücher höher sind als das Kaufvermögen der gebildeten Volksschichten, wenn aus den materiellen Schwierigkeiten heutiger Wirtschaftsführung eine Uneinigkeit zwischen Verlag und Sortiment erwachsen ist, welche den Buchhandel schwächt und weder Autoren noch Publikum nütze ist, und wenn schließlich das deutsche Buch im Auslande Absatzschwierigkeiten begegnet. Vor allem die Wissenschaft leidet unter dieser Krisis: Wichtige Publikationen können nicht fortgeführt, der Forschung unerläßliche Werke nicht gedruckt werden, so daß wissenschaftliche Produktion und Forschung da und dort zum Stillstand zu kommen drohen. Die Bibliotheken sehen sich außerstande, ihre Lücken vor allem an ausländischer Literatur zu ergänzen, wodurch die geistige Fühlung mit fremden Völkern gefährdet wird. Wie die wissenschaftlichen Institute, die Bibliotheken usw. in ihren Mitteln sehr beschränkt geworden sind, so sind auch die Studenten und übrigen Akademiker verarmt, so daß sie notgedrungen als Bücherproduzenten wie als Bücherkäufer zum größtenteil ausscheiden.

Wie steht der Buchhandel heute da im Vergleich zur Vorkriegszeit? Einige Gegenüberstellungen mögen die Antwort geben. Die Zahl der literarischen Erzeugnisse des deutschen Buchhandels betrug im Jahre 1913: 35 078, im Jahre 1920: 32 345. Dazwischen liegen die Kriegsjahre, in denen die Zahl bis auf 14 743 jährlich gesunken war. Im Jahre 1903 gab es deutsche Orte mit Verlag 458, mit Sortiment 1411, im Jahre 1920 sind die entsprechenden Ziffern 208 und 1509. Das deutsche Buch genoß vor dem Kriege nicht nur in den Ländern deutscher Zunge, sondern in allen Kulturstaaten Ansehen und Verbreitung. Heute wird es, gleich der deutschen Wissenschaft, vielfach im Ausland boykottiert und durch das Buch angelsächsischer und gallischer Zunge verdrängt.

Was lehren uns diese Tatsachen? Die neuen Ziffern der Jahreserscheinungen beweisen einen bemerkenswerten Optimismus und Wagemut. Die wirtschaftliche Blüte, wie sie vor dem Kriege bestand, scheint hier wieder zu erstehen. Zwar darf nicht verkannt werden, daß viele Neuerscheinungen spekulativer Natur und schädlichen Charakters sind. Man geht wohl nicht fehl, wenn man einen großen Teil dieser unerfreulichen Erscheinungen jenen rasch hochgeschossenen Unternehmungen zuschreibt, deren Produktion häufig

kapitalistische, zumindest aber dem Geist abholde Grundsätze bei der Herausgabe erkennen läßt. Es wäre noch statistisch nachzuweisen, wie sich ein zunehmender Amerikanismus bei diesen neuen Unternehmungen im Gegensatz zu alten angesehenen Verlegern bemerkbar macht. Aber auch sonst läßt sich nicht leugnen, daß die Verlegerliteratur gegenüber der Autorenliteratur eine beträchtliche Steigerung erfahren hat. Manches im stillen Schaffen während der Kriegszeit herangereifte Werk ist nicht zum Druck gelangt, wogegen mancher dieser Autoren von Verlegern für ihre oft ganz anders gearteten Ziele herangezogen und durch materielle Not zum Eingehen auf ihre Vorschläge genötigt wurde. Immerhin gehört die Mehrzahl der Veröffentlichungen zu der wertvollen Produktion, welcher das deutsche Buch früher seinen Erfolg im Auslande verdankte. Um so schmerzlicher ist es aber, daß sich hier Schranken aufrichten, deren Bestehen für eine lebendige geistige Wechselwirkung der Völker tief zu bedauern bleibt.

In der oben angegebenen Verteilung der Verlags- und Sortimentsorte früher und jetzt drückt sich die Tatsache aus, daß der Verlag sich mehr auf gewisse Orte konzentriert, während das Sortiment sich langsam, aber gleichmäßiger ausbreitete. Der Verlag begann schon länger vor dem Kriege sich zu spezialisieren und zu erstarken, das Sortiment folgte der Spezialisierung nur zögernd, von einer wirtschaftlich besonders günstigen Situation konnte bei ihm nicht die Rede sein. Die Kriegszeit traf beide Teile gleich. Ungefähr 1300 Zeitschriften gingen in dieser Zeit ein. Auf Zeiten der Hochkonjunktur im Buchhandel folgten bei teuer und knapper werdenden Rohmaterialien und Sinken der Buchproduktion Rückschläge, deren Wirkung Verleger wie Sortimenter durch Teuerungszuschläge auszugleichen suchten. Sicherlich bedeuteten sie für den Buchhandel eine Existenznotwendigkeit. Die Frage eines etwa übermäßigen Gewinnes bei der Preisbildung ist auch von der Rechtsprechung meist zugunsten des Buchhandels entschieden worden. Schon im Februar 1918 hatte Siegismund dem Reichswirtschaftsausschuß gutachtlich nachgewiesen,* daß das Sortiment in durchschnittlicher Lage bei einem Umsatz von 100 000 Mark um 10 000 Mark mehr Geschäftsunkosten habe als im Frieden und dazu um 4000 Mark höheren Aufwand für bescheidenen Unterhalt. Seitdem haben sich die Verhältnisse nicht gebessert.

Die Teuerung der Bücher hielt sich, an Waren des täglichen Bedarfs gemessen, zwar in mäßigen Grenzen und wäre überhaupt kein Gegenstand der Sorge, wenn die Kaufkraft des bücherkaufenden Publikums mit der Teuerung gleichen Schritt gehalten hätte. Die Verarmung der bisher bücherkaufenden Schicht wurde jedoch so stark, daß der Buchhandel den Ausfall sehr zu spüren bekam. Verschärfend tritt noch jene geistige Verfassung hinzu, welche glaubt, für körperliche Nahrung und Luxusartikel leichter höhere Preise zahlen zu können als für geistige Nahrung. Dabei sind Bücher im allgemeinen heute sogar verhältnismäßig billiger als vor

* Buchhändlerbörsenblatt vom 11. Februar 1918.

dem Kriege. Man bedenke nur einmal, daß man heute etwa für den Wert von 5 Eiern 6 Reclam-Hefte bekommt, während im Frieden die Gleichung 5 Eier = 3 Reclam-Hefte galt (Friedenspreis eines Reclam-Heftes 20 Pf., heute 3 M., also das Fünfzehnfache; Friedenspreis eines Eies etwa 12 Pf., heute 3,60 M., also das Dreißigfache). Aus Rücksicht auf die gesunkene Kaufkraft der alten Käuferschichten und aus dem Bestreben heraus, die Bücher nicht unverkäuflich zu machen, sind die Preise möglichst niedrig gehalten und bei weitem nicht der Geldentwertung angepaßt. Das ist aber nur möglich auf Kosten der Einschränkung des Verleger- und Sortimentsverdienstes. Da der Sortimenter der wirtschaftlich Schwächere ist, bleibt er häufig dabei der Leidtragende, um so mehr, als der Stand in sich nicht einig ist. Dabei beengen sich die zu zahlreichen Sortimenter gegenseitig den Raum. ‚Die Ansicht der Sortimenter, daß der Verlag, insbesondere der wissenschaftliche, auf ihre Mitwirkung, und zwar fast allein, angewiesen sei, erscheint irrig und übertrieben. Der Verlagsbuchhandel würde mit der Hälfte der Sortimentsbuchhandlungen auskommen und ein Verschwinden der anderen Hälfte nicht bedauern.‘* Bessere Rabattbedingungen kann ein einzelner Verlag natürlich nicht allen Firmen gleichmäßig gewähren, sondern nur einer kleineren Zahl, die sich für ihn besonders verwendet. Und hier ist auf eine Unterlassungssünde des Sortimentsbuchhandels hinzuweisen. Er hat es versäumt, sich beizeiten, der Entwicklung im Verlagswesen folgend, in gleichem Umfang wie der Verlag zu spezialisieren, wodurch er für das Publikum leistungsfähiger geworden wäre und sich bessere Existenzbedingungen gesichert hätte. Heute bricht sich endlich diese Erkenntnis Bahn, weil die Not der Zeit dahin drängt. Aber noch immer überwiegt allzusehr das Sortiment, welches sich bemüht, alles zu führen, darum aber nie ein ausreichend vollständiges Lager hat, und dessen Angestellte meist nur über die gangbaren Werke orientiert sind, einer Spezialkenntnis einzelner Fachgebiete aber, wo sie als Berater wirken könnten, entbehren. In Zukunft muß der Sortimenter sich auf Fachgebiete und für bestimmte Verleger spezialisieren. Andernfalls fällt er zu leicht der Gefahr anheim, seinen Umsatz dadurch zu steigern, daß er sich nur für Schlager einsetzt, die er besser den Auchbuchhändlern überließe, den Warenhäusern und jenen Papier- und Zigarrengeschäften, Straßenhändlern usw., welche die Masse auf ihre Leimruten zu locken verstehen.

Hierbei kommen wir auf eine weitere Unterlassungssünde des Sortiments zu sprechen. Es hat es nicht verstanden, sich das Publikum dieser Auchbuchhändler zu erobern und für das gute Buch zu gewinnen. Mit Recht sagt der Verleger Dr. Oldenbourg:** ‚Wenn das Sortiment an mangelndem Umsatz krank ist, dann raffe es sich zur Tat auf und hebe diesen Umsatz. Es verzichte auf den Wettbewerb mit Prunkschaufenstern in der Großstadt und gehe zum Arbeiter, der heute besser Bücher kaufen kann als die meisten Friedenskunden. Da aber versagt bis jetzt das Sortiment jämmerlich. Es

* Ebenda Nr. v. 29. 9. 21 (J. Hirschfeld). ** Ebenda Nr. v. 20. 8. 21.

klagt, daß ein Schreibwarenhändler nach dem anderen auch Bücher verkaufe, geht aber selbst in keiner Weise zum Angriff vor, sondern verschanzt sich weiter hinter Lederbänden und wartet, bis wieder einer der alten Kunden in den Laden kommt. Statt selbst Bücherkarren in die Vorstädte und an die Fabriken zu entsenden, wacht es eifersüchtig, daß diese Bücherkarrenunternehmer ihm nur ja nicht Wettbewerb verursachen. Überhaupt jeder, der auf neuen Wegen Bücher zu verbreiten sucht, gilt als Feind. Weil das Sortiment vielfach geistig nicht beweglich genug ist, entsteht ihm ein Wettbewerber nach dem anderen und nimmt ihm Umsatz.'

Das Sortiment ist dazu noch durch innere Kämpfe geschwächt. Die wirtschaftliche Entwicklung hat das früher im Buchhandel geltende Recht erschüttert, und der Buchhändler-Börsenverein ist nach Lage der Dinge heute außerstande, bindendes Recht zu schaffen und zu schützen. Einen festen Ladenpreis gibt es in vielen Fällen nicht mehr und seine Wiederkehr ist so bald auch nicht zu erwarten, da keine Organisation stark genug ist, ihn zu erzwingen. Vorläufig wird der ungleiche Bücherverkaufspreis zum wirtschaftlichen Druckmittel im Kampf der Sortimenter untereinander. Daß der Stärkere in diesem Wirtschaftskampf Sieger bleiben wird, ist wohl anzunehmen. Das Preisunterbieten hat — vorerst noch nicht überall bemerkbar — angefangen. Wenn der Sortimenter womöglich mit Schaden verkauft, so wird damit zwar der Verarmung des bücherkaufenden Publikums Rechnung getragen, jedoch auf dem Wege der Selbstzerfleischung des Buchhandels, der schließlich doch nicht zum Ziel führen kann.

Der Verlag, welcher dem Emporschnellen der Herstellungskosten (Papier, Druck, Einband) nur zögernd durch Erhöhung der Bücherpeise folgt, gilt vielleicht eine Zeitlang für billig und wird vom Publikum bevorzugt. Es ergibt sich dann aber, daß aus dem Verkauf einer Auflage stets zu wenig (häufig kaum die Hälfte des Erforderlichen) erlöst ist, um die Unkosten einer Neuauflage zu decken. So hat der Verlag beim Verkauf einen Teil seines Geschäftsvermögens gleichsam unter die Käufer verteilt und ist dadurch weniger leistungsfähig geworden. Er muß die neue Auflage um so mehr im Preise erhöhen, um seinen Verlust hereinzuholen, muß unter Umständen die Höhe der Auflage einschränken, kurz: Die Folgen der Billigkeit treffen das Publikum mit! Diesen wirtschaftlichen Vorgang, dem nicht anders zu begegnen ist als durch Preiserhöhungen, welche der Geldentwertung beizeiten folgen, sollte man sich bei Beurteilung der Bücherpreise stets vor Augen halten. Durch ein so kostspieliges Niedrighalten der Preise läßt sich also eine dauernde Verbilligung nicht erzielen.

Aussichtsreicher dagegen ist der Weg, eine neue Organisation zu schaffen, welche den Buchhandel überflüssig macht und billiger arbeitet als er. Allein der Gedanke läßt sich nicht für alle Buchgebiete praktisch gestalten. Immerhin ist er ja heute schon zur Tat geworden und hat vielen Volksgenossen fühlbare Erleichterung ihrer Büchernöte gebracht. Im Jahre 1919 wurde in Berlin unter ideeller Staatsunterstützung der Volksverband der

Bücherfreunde als Kulturorganisation ins Leben gerufen. Er bietet seinen Mitgliedern, deren Zahl sich heute schon auf viele Zehntausende beläuft, nur das Beste der Weltliteratur in schönen Ausgaben und zu einem beträchtlich niedrigeren Preise als der reguläre Buchhandel. Das ist nur möglich, weil der Verband sich einen eigenen Verlag geschaffen hat, das Sortiment als verteuerndes Zwischenglied umgeht und unmittelbar an seine Mitglieder durch die Post liefert. Die Einflußnahme der Mitglieder auf die zu druckenden Bücher erlaubt dem Bundesverlag außerdem, die Höhe der notwendigen Auflage ungefähr zu übersehen, so daß es keine Restauflagen gibt, wie auch manch anderes sonst im Verlag bestehendes Risiko hier wegfällt. Übersieht man die Reihe der bisher erschienenen Bücher, die nur Mitgliedern zugänglich sind, unter denen aber das Mitglied die Wahl hat, so finden wir unter anderen Autoren die Namen von Leonhard Adelt, Andersen, Beethoven, Paul Bekker, Dante, Dickens, Dostojewski, Eichendorff, Epiktet, Geijerstam, Goethe, Gorki, Grimmelshausen, E. T. A. Hoffmann, Humboldt, Jacobsen, Norbert Jacques, J. Jörgensen, Th. Kappstein, Gottfried Keller, Kipling, Th. Mann, Offenbach, Puschkin, Colin Roß, Max Scheler, Schopenhauer, Stifter, Wells, Witkop. Angesichts dieser schönen Bibliothek, deren Anschaffung auch einem mit beschränkten Mitteln Rechnenden heute noch möglich ist, möchte man ähnliche Bestrebungen auch auf anderen Gebieten der Buchproduktion anregen.

Der Gedanke, welcher zur Gründung des Volksverbands der Bücherfreunde führte, könnte wohl auch für das wissenschaftliche Buch und für die Nöte der akademischen Schichten fruchtbar gemacht werden und wurde auch in der Theorie in ähnlicher Form schon vertreten. Borgius* will die 300 000 bis 350 000 Akademiker deutscher Zunge in einer Konsumentenorganisation mit Unterabteilungen für die einzelnen Wissenschaftsgebiete zusammenfassen. Die Organisation würde den Buchvertrieb übernehmen und naturgemäß billiger arbeiten können als der Buchhandel. Zugleich könnte die erforderliche Höhe neuer Auflagen annähernd genau im Voraus ermittelt und infolgedessen ebenfalls eine Verbilligung der Druckwerke erzielt werden. Der Gedanke dieser genossenschaftlichen Selbsthilfe hat viel Bestechendes und ließe sich ohne übergroße Schwierigkeiten in die Wirklichkeit umsetzen, umsomehr, als heute ja im Reichsausschuß der akademischen Berufsvereine eine Organisation der wichtigsten akademischen Schichten vorhanden ist, an welche sich die neue Konsumgenossenschaft für geistige Güter anlehnen könnte.

Damit sind wir schon von den Nöten des Buchhandels zu den Nöten der Akademiker und der Wissenschaft gelangt. Die Verarmung der gebildeten Schichten in ihren Einkommensverhältnissen drückt eine Aufstellung des Statistischen Reichsamts** aus; nach ihr betrug in Verhältniszahlen das Jahresarbeitsverdienst eines

* Borgius, Zur Sozialisierung des Buchwesens, Berlin 1920. Vgl. auch Moufang, Die gegenwärtige Lage des deutschen Buchwesens, München 1921. S. 39 ff.

** Wirtschaft und Statistik, Oktober 1921.

	1913	1921
ungelernten Arbeiters	100	100
angelernten Arbeiters	127	102
gelernten Arbeiters	163	108
unteren Beamten	165	113
mittleren Beamten	385	151
oberen Beamten	685	215

Diese Zahlen, obwohl nur für die im Reichsdienst Tätigen ermittelt, dürfen ruhig als allgemeiner Durchschnitt betrachtet werden. Hält man sich die ungeheure Verarmung der höheren und mittleren Schichten vor Augen, welche früher vorzüglich als Bildungsträger gelten durften, so wird man auch verstehen, daß es gegenüber diesen Schichten keinen Zweck hat, auf die verhältnismäßige Billigkeit der Literatur hinzuweisen. Denn für sie sind selbst die ‚billigen' Bücher von heute noch zu teuer, erst recht aber die wissenschaftliche Literatur, auf welche sie vorzugsweise angewiesen sind. Eine besondere Aufgabe erwächst den Bibliotheken, nicht nur den wissenschaftlichen, sondern auch den Volks- und Leihbibliotheken. In erhöhtem Maße werden heute diese Einrichtungen von all denen in Anspruch genommen, denen die Anschaffung wichtiger Werke zum Eigenbesitz nicht mehr möglich ist. Umsomehr ist es aber die Pflicht eines kulturbewußten Staates, die öffentlichen Büchereien so zu subventionieren, daß sie ihre Aufgabe voll erfüllen können.

Während die Mission der Bibliotheken heute noch größer ist als früher, da sie mehr denn je als Hilfsmittel zur Erlangung der Studienbücher in Anspruch genommen werden, ist auf der anderen Seite die Möglichkeit für die Bibliotheken, diese Aufgabe zu erfüllen, nicht größer, sondern leider kleiner geworden. Die staatlichen Gelder zu ihrer Unterhaltung fließen sehr spärlich, und nur die Universitätsbibliotheken können sich durch Erhebung entsprechender Gebühren etwas helfen. Überdies hat der Krieg überall in die Bestände die empfindlichsten Lücken gerissen, die zunächst auszufüllen wären. Es handelt sich dabei um die Fortsetzung von (meist ausländischen) Zeitschriften, wie überhaupt um ausländische Literatur. Hält man sich die Markentwertung vor Augen, mit der wir noch auf absehbare Zeit werden rechnen müssen, so dämmert einem, welche Summen erforderlich wären, um allein die Zeitschriftenlücken der Kriegszeit zu füllen. Dazu kommen dann noch die wichtigen neuen Bucherscheinungen des Auslandes, die vielfach unentbehrliches wissenschaftliches Rüstzeug darstellen, aber unerschwinglich sind. Die Bayerische Staatsbibliothek benötigte im Frieden jährlich für englische Neuanschaffungen aus dem Gebiet der Geisteswissenschaften (ohne Zeitschriften) eine Summe von rund 500 Pfund oder nach Friedensparität umgerechnet von 10 000 M.* Da die Preise wissenschaftlicher Bücher in England seither etwa auf das Anderthalbfache gestiegen sind, wären heute ungefähr

* Diese Angaben sowie sonstiges wertvolles Tatsachenmaterial verdanke ich Herrn Oberbibliothekar Dr. Gratzl von der Bayerischen Staatsbibliothek.

750 Pfund erforderlich. Das gäbe bei dem Mitte März durchschnittlich geltenden Satz von 1200 Mark für das englische Pfund eine Summe von 900 000 Mark im Jahr all.in für eng ische Neuerscheinu.ngen! Wohlgemerkt ohne Ausfüllung der Kriegslücken, ohne Ergänzung und Fortführung der Zeitschriften. Und auch die Inlandsunkosten der Bibliotheken sind durch erhöhte Bücherpreise, erhöhte Porti, erhöhte Löhne und Gehälter usw. gestiegen, während die etatmäßigen Einnahmen nicht entfernt damit Schritt hielten.

Unter diesen Umständen ist das Verleihen von Büchern der Bibliotheken nach auswärts, das früher als ein weitgehendes, im Dienste der Wissenschaft freilich gebotenes Entgegenkommen betrachtet wurde, eine nicht zu umgehende Notwendigkeit. Es ist wohl gerechtfertigt, für diesen Leihverkehr einen besonders billigen Posttarif zu fordern; bisher wurde er durch die stete Erhöhung der Tarife beträchtlich eingeschränkt und auch die frühere Portofreiheit im Verkehr von Bibliothek zu Bibliothek fiel bei der allgemeinen Abschaffung der ‚Ablösung' fort. Wenn die Reichsverfassung in Art. 10 ausspricht, daß das Reich Grundsätze für das wissenschaftliche Büchereiwesen aufstellen kann, und in Art. 148 sagt, daß das Volksbildungswesen von Reich, Ländern und Gemeinden gefördert werden soll, so ist wohl zu verlangen, daß die Gesetzgebung damit bald Ernst macht. Der Bibliothekausschuß der Notgemeinschaft, welcher vermutlich als Vorläufer des für später in Aussicht genommenen Reichsbibliotheksrats angesehen werden darf, sollte mit bedeutenden Summen versehen werden, welche ihm die Lösung aller seiner Aufgaben ermöglichen, und den Ländern und Gemeinden wäre die Förderung der in ihnen gelegenen Bibliotheken (auch der Volks- und Bildungsbüchereien) von Reichs wegen zur Pflicht zu machen.

Daß bei der Lage, in der sich der Buchhandel befindet, auf ein besonderes Entgegenkommen nicht zu rechnen ist, mag zu verstehen sein. So wurden vom Januar 1919 ab die Vorzugsrabatte, welche die Bibliotheken bis dahin genossen, abgeschafft und teilweise sogar darüber hinaus die Erhebung von Sortimenterzuschlägen auch bei Lieferung an Bibliotheken eingeführt. Unterstützung finden dagegen die Bibliotheken durch freiwillige Hilfstätigkeit. Die im Herbst 1920 gegründete Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft bildete auch einen Bibliotheksausschuß. Freilich kann dessen Wirken erst allmählich fühlbare Erleichterung der Bibliotheksnöte bringen. Es wird durch ihn auch der Erwerb ausländischer Zeitschriften durch Tausch gegen inländische erstrebt.

Wirksam sind schon verschiedene Hilfsaktionen des Auslandes, die alle zu ihrem Teil die Bibliotheksnöte lindern helfen und aufrichtigen Dank verdienen. Zunächst ist da die Hilfe zu nennen, welche von dänischer Seite geleistet wird und die dortigen Zeitschriften sammelt und überweist. Ähnliches gilt auch für andere skandinavische Staaten. Eine Hilfsaktion aus Nordamerika ist durch Professor Boas im Werden. Damit ist der Versuch gemacht, wenigstens der Not an ausländischen Zeitschriften abzuhelfen, vielleicht das schmerzlichste Kapitel der deutschen Bibliotheken.

Sollen unsere Bibliotheken aber wieder auf den hohen Stand gebracht werden, den sie früher einnahmen, so sind noch weit größere Mittel erforderlich, als ihnen heute zur Verfügung stehen.

Vorläufig droht die Gefahr einer geistigen Abschließung. Der Krieg, welcher die internationalen Beziehungen der Wissenschaft erschütterte, wirkte auch auf den Buchhandel zurück. Deutschland kann die ausländische Literatur nicht mehr bezahlen und auch die Geltung des deutschen Buches im Ausland ist zurückgegangen. Heute hat der Börsenverein — und das ist symptomatisch — in Belgien, England und Frankreich 42 Mitglieder gegenüber 90 vor dem Krieg. Dazu hat auch eine unkluge Valutapolitik des Buchhandels das ihre getan. Wie das System der prozentualen Aufschläge, welche durch die Valutaordnung des Buchgewerbes eingeführt wurden, im Ausland nur verstimmend wirkte und der Verbreitung des deutschen Buches schadete, wurde früher schon an dieser Stelle dargelegt.* So wie die Verhältnisse heute liegen, kann derzeit an eine Aufhebung der Ordnung nicht gedacht werden. Auch die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft hat sich im Interesse des deutschen Geisteslebens und der deutschen Kultur für eine Beibehaltung der Valuta-Zuschläge ausgesprochen. Der Zeitpunkt ihrer Ersetzung durch zweckmäßigere Bestimmungen wurde leider verpaßt.

So haben wir Deutsche uns selbst geistige Wege ins Ausland verbaut, zudem zu einer Zeit, wo die hauptsächlich mit Deutschland im Wettbewerb stehenden Kulturländer eine umfassende Propaganda zu entfalten begannen, die bis heute fortdauert. Diese Werbetätigkeit, nicht die (hinter den deutschen Ziffern weit zurückbleibenden) Buchproduktionsziffern Englands und Frankreichs, ist es, welche uns Sorge bereiten muß. Aus den skandinavischen Staaten, in denen sich dem deutschen Buch Bedingungen bieten, wie so günstig vielleicht nirgends sonst in der Welt, hören wir,** daß Frankreich la grande mode ist und eine umfassende und eifrige Kulturpropaganda mit Sprachlehrgängen, Vorlesungen und Zeitschriften betreibt, während eine planmäßige und intelligente Werbetätigkeit für das deutsche Buch vermißt wird. Während ein Beurteiler der nordischen Verhältnisse noch vor Jahresfrist schreiben konnte:*** ‚Wäre die Kenntnis des Englischen und Französischen in Schweden ebenso verbreitet wie die des Deutschen, dann wäre das deutsche Buch schon heute stark im Hintertreffen; die Gefahr, daß dies geschieht, ist sehr groß' — so ist heute zu befürchten, daß die energische Politik Frankreichs mit der erweiterten Kenntnis der Sprache auch dem französischen Buch auf Kosten des deutschen sehr die Wege bereitet hat. Dabei ist die deutsche wissenschaftliche Literatur an sich auch im Norden sehr geschätzt, aber die psychologisch unglückliche Politik der Aufschläge hat viele Käufer dem deutschen Buch abspenstig gemacht. Ähnliches wie aus Skandinavien

---

* Vgl. „Hochland', XVIII, 10, S. 492 ‚Die geistige Selbstblockade Deutschlands'.

** ‚Deutsche Verlegerzeitung' v. 15. 10. 21: ‚Das deutsche Buch in Norwegen'.

*** ‚Frankfurter Ztg.' v. 7. 1. 20, Dr. Deck: ‚Das deutsche Buch im Ausland'.

hört man auch aus Holland. Ferner wird aus Italien, Estland, Lettland, ja sogar aus Syrien und China von eifrigen Anstrengungen französischer Kulturpropaganda berichtet.

Ein besonders wichtiges Kapitel ist aber Latein-Amerika.* Schon vor dem Kriege ließ dort die Verbreitung des deutschen Buches viel zu wünschen übrig, was angesichts der vielen dort ansässigen Deutschen besonders zu bedauern war. Heute hören wir aus Brasilien, daß die meisten deutschen Gemeinden dort verarmt sind und daß von überall dringende Bitten um Überlassung von alten Büchern kommen, damit der Schulbetrieb aufrecht erhalten werden könne. Aus Argentinien wird berichtet, daß man gerne deutsche Bücher kaufen würde, da die deutsche Forschung mit Interesse verfolgt wird, daß aber hohe Bücherpreise den Ankauf unmöglich machten, während Bücher anderer Herkunft billiger seien. Auch in Südamerika macht sich französische (daneben nordamerikanische) Buchkonkurrenz bemerkbar, die das deutsche Buch schon ziemlich verdrängt hat. Es wird sogar geschildert, wie die Franzosen Bücher auf den Markt bringen, die vom Deutschen ins Französische und vom Französischen erst ins Spanische übersetzt sind, sich also deutschen Geistes für ihre Zwecke bedienen! In Brasilien sind über den Krieg zwei deutsche Zeitungen auf der Strecke geblieben, 14 deutsche Blätter erscheinen wieder. In Argentinien soll demnächst eine deutsche Zweimonatsschrift ‚Phönix' zur Pflege deutschen Geisteslebens erscheinen. Diese Tatsachen zeigen uns, wie das Deutschtum da draußen sich mit aller Macht zu behaupten sucht. Gegen die fremländische Konkurrenz kann sicherlich manch Gutes durch die in der Entstehung begriffene Deutsch-Südamerikanische Buchhandelsgesellschaft geschehen, welche nach Zeitungsmeldungen gerade dem deutschen Geistesleben in Südamerika durch Einfuhrmessen, Ausstellungen deutscher Bücher und Zeitschriften usw. zu der ihm zukommenden Bedeutung verhelfen will.

Auch in Nordamerika muß für das deutsche Buch noch viel geschehen. Sehr zu bedauern ist dort der Rückgang der deutschen Presse, welche als kultureller Schrittmacher betrachtet werden kann. In Neuyork erscheinen heute täglich nur noch drei deutsche Zeitungen gegen früher sieben; auch in Philadelphia, wo es früher mehrere Tagesblätter deutscher Zunge gab, sind es nur noch zwei. Die Zahl der Wochenblätter hat sich beträchtlich vermindert. Schwierigkeiten bestehen, wie wir einem Bericht von Dr. Karl Blanck entnehmen,** wegen der Schichtung der Deutsch-Amerikaner, welche als überwiegend erwerbstätiges Volk von Handwerkern, Facharbeitern und Bauern mehr nach populärer Belletristik und Fachliteratur wie nach rein wissenschaftlicher und schöngeistiger Literatur greifen. Doch hat sich vor einiger Zeit bereits in Neuyork eine Gesellschaft (Atlantic book and art corporation) gegründet, welche hier einsetzt und die Frage buchhändlerischer Zentralisation

---

* Vgl. ‚Deutsche Verlegerzeitung' Nr. 18 vom 19. November 1921, Nr. 15 vom 1. August 1921 und Nr. 20 vom 15. Oktober 1921.

** ‚Das deutsche Buch in Nordamerika', ‚D. V.-Z.' Nr. 9 vom 1. 5. 1921.

und psychologisch ausgewogener literarischer Propaganda gleichzeitig zu lösen versucht. Da auch in den führenden angloamerikanischen Literaturblättern unverkennbar zunehmende Teilnahme für deutsche Literatur zu beobachten ist, sind in Amerika die Aussichten für das deutsche Buch vielleicht günstiger als bei manchen europäischen Nationen.

Doch können wir heute schon feststellen, daß in vereinzelten europäischen Gebieten die Stellung des deutschen Buches sich gehoben hat. So erfährt man aus Bulgarien,* daß die Nachfrage nach deutschen Büchern groß, die nach französischen in der Abnahme begriffen ist und daß heute der Buchhändlerbörsenverein zwei Mitglieder in Bulgarien zählt, während er früher dort keine besaß. Von besonderer Wichtigkeit sind aber für uns jene Länder in Europa, die deutsche Sprachgebiete umfassen, mit denen wir die Verbindung nicht verlieren dürfen. Dahin gehören Deutsch-Österreich, Tschechoslowakei, Polen, Jugoslawien, Rumänien, Rußland.** Es ist deutsche Pflicht, dem Deutschen dieser Länder durch das Buch die kulturelle Beziehung zum Mutterland zu erhalten. Da die Valutaverhältnisse dem oft entgegenstehen und auch da und dort fremde Kulturpropaganda entgegenwirkt,*** liegen hier Gefahren, die nicht unterschätzt werden dürfen. Schon vor Monaten hörten wir in Zeitungsschilderungen eingehend von der durch den Kursstand hervorgehobenen Not des deutschen Buches in Österreich, das dort für weite Kreise unerschwinglich geworden ist.† Aus Dänemark wird gemeldet, daß der dänische Reichstag hunderttausend Kronen bewilligt zur Einrichtung von öffentlichen Bibliotheken in Nordschleswig, die man zum Teil schon in diesem Jahre eröffnen will. Aus den vormals deutschen Gebieten Polens hören wir, wie eine deutsche Zeitung nach der anderen eingeht, wie polnische mit Staatsunterstützung an ihre Stelle treten und wie der deutsche Buchhandel schwer um seine Existenz ringt. Eine Hilfe ist hier schon länger versucht. Seit November 1919 besteht ein Ausschuß für Büchereiwesen in Polen, der von Bromberg aus als Zentrale überall in Polen, namentlich auf dem Lande, Ausgabestellen einer großen Wanderbücherei errichten und vorhandene Büchereien durch von Zeit zu Zeit wechselnden Zustrom von Büchern

---

* ‚Deutsche Verlegerzeitung' Nr. 10 vom 15. Mai 1921.

** Vor Ausbruch des Krieges lebten (nach der Zeitschrift ‚Wirtschaft und Statistik') in Europa etwa 80 (heute rund 81) Millionen Deutsche. Von den heute außerhalb Deutschlands Grenzen wohnenden etwa 20 Millionen Deutschen entfallen auf die Tschechoslowakei 3,7, Frankreich 1,6, Polen 1,5, Rumänien 0,5, Ungarn 0,3, Italien 0,25 Millionen. Der Rest verteilt sich auf sieben weitere Staaten. Nach der Volkszählung von 1920 lebten in den Vereinigten Staaten 1 685 296 in Deutschland und 574 959 in Deutschösterreich Geborene.

*** Frankreich stellt neuerdings Sammlungen seiner neuesten wissenschaftlichen Werke den Hochschulen Italiens, Polens, Rumäniens, Jugoslawiens und der Tschechoslowakei zur Verfügung, da Professoren und Studenten dieser Staaten den hohen Preis für französische Bücher nicht aufbringen können.

† Vgl. ‚Leipziger Neuesten Nachrichten' vom 2. Juni 1921.

ergänzen will. Es gelang schon, 52 Ausgabestellen zu organisieren und rund 5000 Bücher in Umlauf zu bringen. Auch die ansässigen Buchhändler zeigen durch Zurverfügungstellen ihrer Einrichtungen Entgegenkommen. Ferner hat das Deutsche Ausland-Institut in Stuttgart aus seiner Deutschen Dichterspende für Bromberg Bestände geliefert. Es ist auch bereit, Bücher- oder Geldgaben an den Bromberger Ausschuß weiterzuleiten. Von großer Bedeutung werden jetzt infolge der Abtretung an Polen die Verhältnisse Oberschlesiens. Über diese konnte man von unterrichteter Seite hören,* daß der Buchhandel die unteren Volksschichten dort nicht zu erfassen vermocht habe, daß dagegen der vor Jahren gegründete ‚Verband oberschlesischer Volksbüchereien' in Gleiwitz gut gediehen sei und es mit Erfolg versucht habe, durch ständige und Wanderbibliotheken neue und weite Volkskreise zum Lesen zu erziehen. Im abgetretenen Teil Oberschlesiens müssen die kleinen Buchhandlungen erhalten werden. Denn das deutsche Buch soll ja gerade den abgesprengten Volksgenossen das Ausharren erleichtern. Wie nun in Heft 1/2 des 14. Jahrgangs der ‚Volksbüchereien in Oberschlesien' zu lesen ist, kann das Reich für eine solche Tätigkeit keine Mittel bereitstellen. Ein solcher Beschluß erscheint unverständlich, wenn man bedenkt, daß z. B. die französische Regierung schon seit Jahren große Summen für die Verbilligung des französischen Buches in der Schweiz ausgibt. Ebenso ist es Pflicht der Reichsstellen, für deutsche Buchpropaganda in Neupolen Mittel bereitzustellen und den deutschen Buchhandel dort zu stützen. Ähnliches gilt auch für Nordschleswig und Südtirol. Eine der vornehmsten Aufgaben muß es sein, dem deutschen Buch zur möglichsten Verbreitung zu verhelfen, es den Auslandsdeutschen im weitesten Umfange zu erhalten und darüber hinaus den Wettkampf mit der Kulturpropaganda fremder Länder energisch aufzunehmen. Erst wenn das nicht geschähe, müßte man von einer unabsehbaren kulturpolitischen Krisis des deutschen Buches sprechen. Deshalb dürfen wir nicht in der Defensive bleiben. Vielmehr ist es hohe Zeit, zu einer aktiven Kulturpolitik übergehen, wie sie andere Länder schon längst als eine Notwendigkeit eingesehen haben. Frankreich besitzt die Alliance française, die in engster Fühlung mit der Regierung und von ihr unterstützt, arbeitet. Amerika ist mit der Pan American Union zu nennen, Italien mit seinem Dante-Alighieri-Verein. Auch Polen schickt sich seit kurzem an, eine großzügige Auslandspropaganda zu entfalten. Wo aber bleibt Deutschland? Uns dünkt, wir hätten in unserer heutigen Lage eine Kulturpropaganda in der ganzen zivilisierten Welt besonders nötig.

Man kann nicht sagen, daß dem Buchhandel die Erkenntnis dieser Notwendigkeit fehlte. Das beweist die nach dem Krieg gegründete Deutsche Gesellschaft für Auslandsbuchhandel, welche zwar in erster Linie Buchhan-

---

* ‚Deutsche Verlegerzeitung' Nr. 3 vom 15. Februar 1921: Th. Marcus, Breslau, ‚Die Zukunft des oberschlesischen Buchhandels', und Nr. 17 vom 1. September 1921: ‚Buchhandel und kulturelle Propaganda für Oberschlesien'.

delsinteressen verfolgt, darüber hinaus aber doch auch für den deutschen Gedanken in der Welt wirkt. Ihre Ausstellung ‚Das deutsche Buch‘, die auf der Frankfurter und Leipziger Messe, wie auch im Ausland zu sehen war, wirkte als wirtschaftliches und kulturelles Propagandamittel ausgezeichnet. Seit Anfang 1921 gibt die Gesellschaft auch eine Monatsschrift der ihr angeschlossenen Verleger unter dem Namen ‚Das deutsche Buch‘ heraus, welche schon für sich ein brauchbares Propagandamittel für das Ausland ist. Eine tatkräftige auswärtige Kulturpolitik kann sich aber nicht damit begnügen, derartige buchhändlerische Unternehmungen zu begünstigen. Sie muß vielmehr Mittel bereitstellen zur Unterstützung der deutschen Auslandspresse, der deutschen Buchhändler im Ausland, welche vielfach Pioniere deutscher Kultur sind. Sie wird sich des deutschen Buches als vorzüglichen Werbemittels bedienen, aber seine Verwendung einordnen müssen in einen allgemeinen größeren Plan. Verständigungsgesellschaften, wie die unlängst gegründete Deutsch-Niederländische Gesellschaft, könnten noch für manch anderes Land Hervorragendes und Wichtiges leisten. Gelehrten- und Studentenaustausch, Stipendien und wirtschaftliche Beihilfen für inländische Studierende im Ausland und Ausländer im Inland, vor allem aber Unterstützung des akademischen Unterrichts durch Laboratorien von hohem Rang, das sind die Mittel, deren sich die französische Kulturpropaganda in großem Maßstab bedient und die von uns ebenso anzuwenden sind. Man freut sich, auch im offiziellen Organ des deutschen Buchhandels die Aufforderung zu lesen,* kulturpolitisch zu denken, wie die Franzosen und sich nicht durch das Streben, einige Millionen zu retten, den Blick auf ein höheres kulturpolitisches Ziel verdunkeln zu lassen. Diese Tätigkeit darf sich auch keineswegs nur wie eine nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten durchgeführte Arbeit des Buchhandels auf Länder erstrecken, in denen man sich einen besonderen wirtschaftlichen Erfolg verspricht. Es muß uns eine selbstverständliche Pflicht sein, dafür zu sorgen, daß auch die verarmten deutschen Stammesbrüder im Ausland von unseren Kulturgütern nicht ausgeschlossen werden. Wenn es keine anderen Mittel und Wege gibt, so müssen wir ihnen mit Bücherspenden zu Hilfe eilen.

Je drückendere Fesseln den deutschen Staat umspannen, um so freier muß der deutsche Gedanke sein. Zu unserer staatspolitischen Ohnmacht darf nicht noch kulturpolitische Schwäche hinzutreten. Hier hat das deutsche Buch eine Mission. Daß es, gehemmt von all den Widrigkeiten, die wir aufzuzeigen versuchten, um diese Mission kämpfen muß, ist seine Krise, zugleich eine Krise deutscher Kulturpolitik.

---

* Buchhändler-Börsenblatt Nr. 55 vom 6. März 1922.

Kritik

Zur Deutung Newmans / Von Philipp Funk

Die Rückkehr J. H. Newmans zur römisch-katholischen Kirche und die ganze Bewegung, innerhalb deren sich diese Konversion als die bedeutsamste vollzog, gehört zu der großen Welle im europäischen Geistesleben, die nach den drei Etappen der Loslösung (Renaissance, Reformation, Aufklärung) wieder zum Glauben und zum Reiche Gottes zurückführte. Diese Bewegung zurück zur geistigen Heimat der abendländischen Seele ist nicht völlig zu Ende gekommen und hat sich keineswegs in dem Umfang durchgesetzt, in dem der Abfall sich vollzogen hatte. Aber da in der letzten Etappe, der sogenannten Aufklärung, sogar die innerste Zelle des christlichen Kulturlebens, die Religion und der kirchliche Glaube selbst, angekränkelt war, war es schon viel, daß in diesem eigensten und innersten Bezirk wenigstens die Erneuerung sich vollzog. Das ist dann auch geschehen, bei uns von Sailer und Hofbauer an, in England aber einige Jahrzehnte später. Das andere aber, die Wiederverchristlichung des übrigen Lebens, der Philosophie, der allgemeinen Ethik, der Kunst und Literatur, des Staats- und Gesellschaftslebens, blieb und bleibt vorläufig noch Aufgabe; denn das, was die sogenannte Romantik hierin geleistet, führte nicht hinaus über vereinzeltes Aufblitzen des Zieles, über unfruchtbare Sehnsucht, über Rückblicke auf frühere angebliche Verwirklichung.

Der wesentliche Träger dieser Glaubensrenaissance war der geschichtliche Sinn. Nach der völligen Unterbrechung der geschichtlichen Bewußtseinskette durch den Drang der Aufklärung, alles aus der reinen Vernunft oder aus dem Naturrecht des Herzens neu abzuleiten, und bei dem Fortwirken der revolutionären Ablehnung der Überlieferung durch die Reformation, konnte nur eine neue Erschließung des Verständnisses für Sinn und Wert der geschichtlichen Gebundenheit aus der Wüste der Abstraktion und des Individualismus ins blühende und fruchtreiche Land der Wirklichkeit zurückführen. So sehen wir denn auch den geschichtlichen Sinn als einen Hauptfaktor der gesamten Erneuerung des 19. Jahrhunderts wirksam und nur dort ist Wüste geblieben, wo ihm der Eingang versperrt blieb.

Die große Welle der Bewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts schlug zuletzt nach England hinüber und wirkte sich dort aus nach Maßgabe der besondern englischen Verhältnisse. Darum ist in der Oxforder Bewegung und in Newman noch ein Rest englischer Besonderheit, der nur örtliche und zeitliche Bedeutung zukommt. Umfangreicher aber ist das Allgemeingültige, in dem sich ein wesenhafter Vorgang der ganzen gekennzeichneten geistigen Bewegung offenbart. Und dieses Allgemeingültige gerade ist der zur Glaubensgemeinschaft leitende Zwang des geschichtlichen Sinnes. Niemand, der auch nur einen oberflächlichen Blick tat in Newmans Entwicklungsgang und in die Schriften, die ihn nachweisen, kann darüber im Zweifel sein, daß die Entdeckung des geschichtlichen Zusammenhangs der römisch-katholischen Kirche mit der altchristlichen es war, was Newman und seine Freunde gefangen nahm. Sie hatten das Bedürfnis, die Gleichheit des Baumes, von dessen Früchten sie essen wollten, mit dem vom Heiland und seinen Aposteln einst gelegten Keim

nachzuweisen. Für die anglikanische Kirche gelang das nicht, da fehlte die organische Verbindung mit den Anfängen und mit dem ganzen Wachstumsprozeß. Bei der katholischen Kirche war der Zusammenhang, ja die Identität augenfällig und alles Sträuben half auf die Dauer nichts. So erschloß sich Newman schließlich der Wirklichkeit, fügte sich in den Zwang der geschichtlichen Kette, erhielt aber für seine Unterwerfung Anteil an der Fülle des Lebens, die aus den apostolischen und katholischen Zusammenhängen fließt.

So haben wir denn in Newman, seinem Schicksal und seinen Schriften, wenn wir von dem örtlich und zeitlich Begrenzten absehen, einen allgemein gültigen, höchst lehrreichen und für alle gleichgearteten Naturen führenden und lichtspendenden Fall vom Finden der Wahrheit durch Erschließung des historischen Sinnes. Daß der starke Wille zur Ganzheit und zum religionsphilosophischen Ausbau den englischen Denker später auch zu einer eigentlich erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Begründung seines Standpunktes geführt hat (die jetzt von Th. Häcker zum erstenmal verdeutschte ‚Grammar of assent') und daß alle Bekundungen seines Glaubens und Denkens dank ihrer seelischen Tiefe und Feinheit stets ins gesamte Gebiet der geistigen Kultur hineingreifen, sind Folgeerscheinungen. Das Erste und Entscheidende war und blieb die geschichtliche Erleuchtung. Jede andere Auffassung von Newman tut den Tatsachen unrecht und mißdeutet ihn selbst und sein Werk.

Nun hat Newman auch nach seiner Anerkennung durch die höchste kirchliche Obrigkeit und nach seinem friedvollen Tode das Mißgeschick gehabt, verkannt und mißverstanden zu werden. Er lebte, durch merkwürdige Verkettungen, fast nur im Schimmer liberalen Lichtes fort. Daran tragen zunächst diejenigen Kreise innerhalb der Kirche einige Schuld, die ihn nicht ans Licht kommen lassen wollten und deren Unrecht Leo XIII. in so edler und großzügiger Weise gutmachte. Diese Gegnerschaft reizte die kirchlich Liberalen auf, Newman für sich anzusprechen. So war auch in Deutschland während der Zeitspanne erwachenden und erstarkenden katholischen Bewußtseins, da politische Kämpfe, zum Teil notwendige Freiheitskämpfe, die katholischen Kräfte vor allem beschäftigten, von Newman gar nicht mehr die Rede. Nach den Mainzer Übersetzungen seiner Werke, die um die Wende der fünfziger und sechziger Jahre erschienen, blieb alles still. Im Lärm der Kulturkampfjahre und der Zeit der erstarkenden Organisation des politisch rührigen Katholizismus hörte man die feine Stimme des Oratorianers von Birmingham nicht mehr. Zunächst aus purer und sehr verständlicher seelischer Reaktion wies der feinnervige und gleich Newman aristokratisch einsame Franz Xav. Kraus nachdrücklich auf ihn hin (in den Spektatorbriefen und in jenem wunderschönen Nachruf in der ‚Deutschen Rundschau'). Man bedenke, daß Kraus, der Kirchenhistoriker und Archäologe, gerade für das Grunderlebnis Newmans, die Öffnung des historischen Sinns, vollstes kongeniales Verständnis hatte. Darum war die Betonung Newmans durch Kraus noch nicht eigentlich liberal. Erst durch die Umstände wurde sie dazu, durch die Einbauung in das ganze kirchen- und kulturpolitische Kampfsystem, das unter dem mißverständlichen Titel ‚religiöser gegen politischen Katholizismus' errichtet ward und das dem Historiker Kraus leider mitunter die Sachlichkeit verdarb. Von da aus ging die unwillkürliche Entstellung nach Frankreich, wo sie im geistvollen, aber vor lauter Analysieren die lebendigen Erscheinungen nicht mehr wahrnehmenden Bremond ihren scharfsinnigsten Vertreter fand. Thureau-Dangin hatte noch den Konflikt Newmans mit einer engherzigen Parteirichtung durch-

aus sachlich dargestellt, und Przywara hat nicht recht, wenn er sogar bei Thureau-Dangin ‚Farben von Bremonds Palette' findet. Bremond allerdings betont den Konflikt über das Maß, stellt Newman als Führer einer innerkirchlichen Opposition hin, gewissermaßen als einen Kirchenlehrer der ‚Kirche des Geistes' im Gegensatz zur hierarchischen Kirche. Darin liegt eine ganz unzulässige Verfälschung von Newmans Wesen, Werk und kirchlichem Charakter. Da ist es ein wirkliches Verdienst von P. Erich Przywara S. J., daß er dieser Auffassung gründlich zuleibe rückt. Einen ‚liberalen' oder gar ‚modernistischen' Newman gibt es nicht (vgl. die Aufsätze von P. Przywara in der ‚Kölnischen Volkszeitung' 1921, Nr. 352, 505, und die Abhandlung ‚Zur Geschichte des „modernistischen" Newman' in den ‚Stimmen der Zeit' 1922, 6. Heft).

In Deutschland hat Matthias Laros im letzten Jahrzehnt unermüdlich für Newmans Wiederbekanntwerden gearbeitet und das ist von hohem Wert. Aber er brachte leider seine Mühen selbst wieder um ihre Frucht, weil er ebenfalls einem Mißverständnis Newmans Vorschub leistete. Nicht nur legt sich bei ihm die liberale These, die Ansicht vom Oppositionsmann, durch seine Abhängigkeit von Bremond nahe, er hat das Entscheidende und Charakteristische bei Newman überhaupt nicht erfaßt. Den Weg der geschichtlichen Erkenntnis, der Newman zur Wahrheit führte, betrachtet Laros als nebensächlich; das Zentrale sei jene ‚erste Bekehrung' im Jünglingsalter, durch die Newman überhaupt erst zum intensiveren religiösen Leben kam; das Wesentliche an ihm sei sein Eins- und Alleinsein mit Gott, worin überhaupt das Grundproblem aller Religiosität liege. Mit einer gewissen Hartnäckigkeit stellt Laros seine ganze bisherige Tätigkeit als Herausgeber und psychologischer Analytiker in den Dienst dieser ganz unrichtigen Auffassung, der eine falsche religionsphilosophische Einstellung zugrunde liegt. Die ebenso hartnäckig festgehaltene Parallele mit Pascal entspricht der falschen Voraussetzung. Aus diesen Gründen ist schon die frühere Ausgabe der ‚Apologia' im Fundament verfehlt, weil Laros den Gang der Glaubenserkenntnis bei Newman verwischt, dadurch, daß er die vermeintlichen ‚Detailfragen' jenes theologischen Kampfes nur ‚skizziert'. Bezeichnend für das grundsätzliche Nichtverstehen ist schon der Titel: ‚Geschichte meiner religiösen Psyche' (Saarlouis 1913). Denselben unrichtigen Ausgangspunkt verficht Laros auch noch in der Studie über Newman, die er zum Sammelband ‚Religiöse Erzieher aus den letzten vier Jahrhunderten', herausg. von Seb. Merkle und Bernhard Beß (Leipzig, Quelle u. Meyer, 1921), beigesteuert hat. Man wird daher fürchten müssen, daß auch die jetzt von ihm vorbereitete große Ausgabe im Matthias Grünewald-Verlag auf dieselbe falsche Basis gegründet ist. Hoffentlich wird wenigstens die Auswahl der Texte so getroffen, daß Newman wirklich selbst zum Leser spricht. Die Fehler jener gekürzten Übersetzung der ‚Apologia' dürften nicht wiederholt werden. Gerade das ‚Detail' der theologischen, kirchenhistorischen und patristischen Kontroversen von Oxford ist wesentlich, denn nur so leuchtet das auf, was Newman geben wollte, die ‚demonstratio catholica', der Nachweis der römisch-katholischen Kirche als der Kirche Christi und der Apostel. Ebenso wichtig wie die ‚Apologia' ist übrigens ihr Gegenstück in Erzählungsform ‚Loss and gain', die in den bis jetzt veröffentlichten Voranzeigen der Ausgabe nicht verzeichnet ist. Diese auch literarisch und kulturgeschichtlich (wegen der interessanten Zeichnung der Oxforder Umwelt) sehr wertvolle Schrift ist so echter und bezeichnender Newman, so ganz durchdrungen von seinem Geist, dem des Glaubens und dem der Kultur, daß man sie nicht missen dürfte.

Muß man also abwarten, ob die geplante und in ihren ersten Bänden für die allernächste Zeit angekündigte Ausgabe von Laros (in 10 Bänden) dem schon lange fühlbaren Bedürfnis wirklich abhilft* — man könnte sich nur freuen, wenn das geschähe —, so scheint eine andere Ausgabe, nach ihren ersten drei Bändchen zu urteilen, nicht sehr glücklich zu werden. Zwar wird das endgültige Urteil erst nach Erscheinen aller Bände gesprochen werden können, aber schon jetzt zeigt sich eine bedenkliche Anlage des Unternehmens. Das, was P. Erich Przywara mit seiner Blütenlese ‚J. H. Kard. Newman, Christentum' (Herder, Freiburg 1922) will, ist gewiß gut: eine richtig verstandene Theologie des großen Geistesmannes, bei der weder die Ansichten seiner vorkatholischen Zeit, noch die Mißdeutungen seiner liberalen Erklärer und Biographen störend und verwirrend wirken könnten. Vielleicht könnte eine solche Blütenlese Newmans Gedanken an Leser heranbringen, die sich zu einer Gesamtausgabe oder einer größeren Auswahl nicht aufschwingen. Aber wie soll ein lebendiger Eindruck bei der mörderischen Zerstückelung, die Przywara vornimmt, noch möglich sein? Statt einer in so ursprünglicher Art lebendigen und anregenden Persönlichkeit erhält der Leser hier ein Lexikon von Zitaten. Warum denn diese Feindschaft gegen ein Ganzes? Verrät sie Angst vor der vollen Persönlichkeit Newmans?

Angesichts der nur vorläufig angedeuteten Vergewaltigung von Newmans Werk und Person durch diese Zusammenstellung Przywaras stößt einem die Sorge auf, daß in dem berechtigten und nützlichen Kampf gegen die falsche Deutung Newmans durch Bremond, Laros u. a. doch auch eine neue Gefahr des Mißverstehens verborgen sein könnte: Will man das Tragische, das tatsächlich im Leben Newmans liegt und an dem einzelne kirchliche Parteien und Gruppen Schuld tragen, ganz wegwischen oder bedecken? Das wäre nicht recht, weder der Wahrheit noch der besonderen Aufgabe von Newmans Gestalt und Wirken entsprechend. Darin, daß Newman lange ‚unter der Wolke' stand, liegt eine besondere Bestimmung, nicht bloß für ihn zur Prüfung und Bewährung, sondern für andere zum Trost und zur Führung. Das hat Kraus ganz richtig gefühlt. Da es auch unter dem Himmel der Kirche Wolken gibt, werden auch immer einige Gläubige sein, die für die Lebensentfaltung und die geistige Frische der Kirche ihre besondere Bestimmung haben, die aber ‚unter der Wolke' leben. Und könnte nicht auch darin ein wesentlicher Grund der Mißdeutung Newmans als eines ‚Liberalen' liegen, daß sein Glaube und seine Frömmigkeit auf einer menschlich hohen Stufe standen, daß sie universal, großzügig, geistig reif und kulturgesättigt waren? Bei aller Anerkennung der Tatsache, daß es darauf für das Heil der einzelnen Seele nicht ankommt, ist doch für die Gesamthaltung der Kirche und die Frische ihres geistigen Lebens unerläßlich, daß reife und ausgeweitete Geister dem Glauben auch ein durch Kultur wohl zubereitetes Gefäß entgegenbringen. Das Nichtverstehen dieser Notwendigkeit dürfte Newmans damalige Gegner veranlaßt haben, in ihm Liberalismus zu wittern; aber das, was *sie* als Liberalismus empfanden, war etwas Gutes und Notwendiges. Darum könnte bei allzu starker Verneinung des ‚Liberalen' in Newman, ohne daß vorher der Begriff des wirklichen Liberalismus von dem des nur mißverständlich so genannten geschieden worden wäre, leicht wieder ein Mißverständnis Platz greifen. Newman ist kein Liberaler im richtigen Sinn, aber er ist anders als diejenigen, die ihn beargwöhnt haben, und er ist mit Recht und zum Nutzen seiner Kirche und seiner Zeit anders. Dieses Anderssein darf unter keinen Umständen verwischt und verborgen werden.

* Soeben wird der 1. Band ausgegeben, die ‚*Apologia*', in mustergültiger Übersetzung von Maria Knöpfler.

Der französische Nationalismus als Weltanschauung / Von Alfons Nobel

‚Und dennoch müssen wir stark und selbstsicher genug sein, um als Erkennende auch diese Bezirke des Hasses zu durchmessen.' Mit diesem Satze seines Vorwortes rechtfertigt der Marburger Hochschullehrer Ernst Robert Curtius sein Unternehmen, dem schlimmsten Hasser Deutschlands, Barrès, eine ausführliche, vom Geist der Objektivität getragene Monographie zu widmen. Und er hat recht. Handelt es sich doch nicht nur um den Politiker und Literaten Barrès, sondern darum, die geistigen Grundlagen jenes verhängnisvollen Denkfehlers, französischer Nationalismus genannt, zu erforschen und damit die geistige Vorgeschichte des Weltkrieges zu erhellen. Der Titel des Buches lautet: ‚Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus' (Bonn, Cohen 1921), doch Curtius beschäftigt sich nur mit Barrès und nicht mit den übrigen Nationalisten, wie etwa Maurras und Léon Daudet. Die Art und Weise aber, wie Curtius bei Barrès die geistige Entwicklung und das literarische Werk, künstlerisches Erleben und politische Verwertung dieser Erlebnisse miteinander in Verbindung setzt, ist für eine Monographie schlechthin vorbildlich. Dem Buch gelingt es, Ausgangspunkt und Vollendung des nationalistischen Systems scharf zu formulieren, den geistigen Weg, der von jenem zu diesem führt, aufzuzeigen und das literarische Werk wie Wegsteine dieser Entwicklung erscheinen zu lassen.

Barrès hat seinen Ausgangspunkt in jener intellektuellen Atmosphäre der französischen Hauptstadt, die man Fin de siècle nennt. Glaubensloser Skeptizismus, ironische Überlegenheit vermischt mit sublimiertester und differenziertester Geistigkeit sind der Boden, auf dem der Ich-Kult, der Culte du Moi, Barrès' erste weltanschauliche Einstellung, gewachsen ist. Sie ist rein ästhetisch. Es handelt sich nur darum, das Gehirn auszubilden, daß es fähig werde, alle Nervenschwingungen durch eine seltsame Sezierkunst des Geistigen noch zu steigern: ‚L'exaltation qui s'analyse'. ‚Der Barrèssche Nationalismus muß als Ausstrahlung und Erweiterung des Ich-Kultes gesehen werden, und der Ich-Kultus selbst ist das Ergebnis und der Ausdruck des Grundgefühls, mit dem Barrès dem Leben gegenübersteht.' (S. 214.) Curtius zeigt sehr klar, daß hinter diesem Grundgefühl der Nihilismus lauert und daß der Nationalismus, die Vergötterung Frankreichs und die Beziehung aller Werte auf die Nation, nur ein unzulänglicher Versuch ist, ihm zu entgehen. Barrès sagt selbst: ‚Wenn ich von der Träumerei über das Ich zur Gesellschaftspsychologie fortgeschritten bin, so geschah es . . . vor allem durch die Notwendigkeit, mich der tödlichen und schlechterdings unerträglichen Atmosphäre der nihilistischen Konzentration zu entziehen.' (Zit. bei Curtius, S. 5.) Er geriet aber nur tiefer hinein.

Curtius setzt gleich zu Anfang den Jugendeindruck: Vaterländische Begeisterung und nationale Trauer — 1870/71. Damit ist Barrès in die Generation eingereiht, die nach diesem Kindheitserlebnis ihre stürmische Jugend unter Gambetta hatte, dreißigjährig mit aller Leidenschaft für den ‚général Revanche', Boulanger, und mit gleicher Leidenschaft vierzigjährig gegen Dreyfus Partei ergriff, sich dann um 1900 um die ligue des Patriotes scharte und nun sechzigjährig ihre Revanche genoß. Mit diesem politischen Leben des Depu-

tierten Barrès verknüpft sich eng das geistige Wachsen des Literaten. Renans Skeptizismus und Taines Soziologie geben die erste Anregung. Vom letzteren stammt ein Grundgedanke des Barrèsschen Nationalismus, die Betrachtung des Individuums als Typ seiner Rasse. Demgemäß wird, analog der Wertung beider Rassen, der letzte Franzose höher geschätzt als der vollendetste Deutsche. Alles Erlebte ist für Barrès nur Baustein zum Nationalismus: seine Reisen durch Griechenland, Spanien, durchs Rheinland, seine italienischen Fahrten, ja selbst Goethe und die Kunst der Kathedralen, bis zu dem rührenden Gedanken an die Toten als Bestandteil der Heimaterde — alles wird gleich ins Nationalistische umgegossen. Mit seiner feinen Darstellungskunst zeigt Curtius, wie beim Rassenkult das gleiche Prinzip wie beim Ich-Kult obwaltet. Thomas a Kempis, Katharina von Siena und Ignatius waren dem jungen Barrès nur Mittel für die Exaltation des Ichs. Und ebenso wird jetzt der gesamte Katholizismus zum Mittel des Rassenkults. Die Rasse ist ja nur ein erweitertes Ich. Man muß der subtilen Art, mit der Curtius den einzelnen Bausteinen des Barrèsschen Nationalismus nachgeht, Beifall zollen; doch scheint es hie und da, als ob er Barrès als geistige Kraft überschätze. ‚Sein Werk berührt alle geistigen Lebensbezirke der Zeit. Es verrät eine Seele, die nach allen Substanzen der Kultur hungert. Es ist das Werk eines schöpferischen Kritikers.' Wirklich? Wie oberflächlich Barrès sich mit dem Sozialismus beschäftigt hat, betont Curtius selbst, nicht aber, daß sein Verhältnis zu der deutschen idealistischen Philosophie, zu Goethe, zum Katholizismus, zur Geschichte ebenso dilettantisch ist. Barrès ist insofern durchaus Literat im schlechten Sinne des Wortes, daß er ein Problem ‚erledigt' glaubt, sobald er es feuilletonistisch dargestellt hat. So ist denn auch die Synthese des Nationalismus keine wirkliche Bewältigung der europäischen Kulturinhalte, und infolgedessen ist es auch nicht so, daß seine Werke Stufen sind oder gar ein goethisches Immergrößerwerden anzeigen. Curtius zeigt diesen Punkt auch wieder selbst in seinem glänzenden Schlußkapitel. Er nennt den Barrèsschen Bildungstrieb ein ‚Annektieren', kein schöpferisches Umformen. Aber ist es überhaupt schon ‚Annektieren'? Barrès hat seinen Kant, Fichte usw. so sehr aus zweiter Hand, daß von Kantischen und Fichteschen Bildungselementen bei ihm zu reden gar nicht mehr verlohnt.

Sehr fein ist, wie Curtius es versteht, die literarischen Werke zu einer stetig fortschreitenden und nie ermüdenden Charakterisierung des Franzosen zu machen. Die erste Romantrilogie ‚Le Culte du Moi' atmet die dekadente Luft des Fin de siècle. Hier sind am deutlichsten die Beziehungen zu Renan, Taine, Bergson und Bourget zu sehen. Die zweite Romangruppe (‚Le Roman de l'énergie nationale') enthält den, für das Verständnis des heranwachsenden Nationalisten wichtigsten: ‚les Déracinés', die Entwurzelten. ‚In diesem Roman ist nicht mehr, wie in den früheren Büchern, ein einzelnes Individuum (das Ich des Schriftstellers) Träger der Handlung, sondern eine Gruppe. . . Die egozentrische Einstellung der ersten Bücher ist so erweitert, ... das Barrèssche Ich sucht durch die Konstruktion jener Gruppenpsyche zur Deckung mit der Seele Frankreichs zu gelangen.' Der Traditionalismus findet hier seine erste Prägung. Der zweite Roman dieser Gruppe ‚L'Appel au soldat' gibt die Darstellung der Boulanger-Episode nebst Nutzanwendung, während der dritte: ‚Leurs Figures' sich in gleicher Weise mit der Dreyfus-Krise beschäftigt. Im Anschluß an diese politische Erregung hat dann Barrès seinen Nationalismus in Verbindung mit der ‚Action française' formuliert (hier wäre vielleicht der Platz für eine ausführliche Charakterisierung der übrigen

Nationalisten gewesen). Demgemäß wird eine andere Büchergruppe völlig in den Dienst der Revanche gestellt: die berüchtigten elsässischen Romane: ‚Au service de l'Allemagne' und ‚Colette Baudoche'. Hier geht Barrès von zwei Behauptungen aus, die für ihn Dogmen bedeuten: ‚Die Elsaß-Lothringer sind Keltoromanen, also blutsmäßig Franzosen, und die französische Kultur ist der deutschen überlegen' (S. 179). In diese ‚Les Bastions de l'Est' genannte Gruppe hat Barrès bezeichnenderweise auch ein Nachkriegsbuch ‚Le génie du Rhin' aufgenommen, von dem noch die Rede sein wird. — An Hand der ästhetischen Bücher ‚Amori et Dolori sacrum' und ‚Du sang, de la volupté et de la mort' zeigt Curtius die vergebliche Anstrengung, mit der Barrès den Klassizismus (als Disziplin und Klarheit) für den Nationalismus in Anspruch nehmen will, ohne doch der französischen Romantik, ihren Verworrenheiten und ihrer Neigung zum krankhaft Sinnlichen entgehen zu können; die Linie, welche von Chateaubriand über Victor Hugo und Berlioz zum Fin de siècle führt, setzt sich eben in Barrès Psyche fort, von der Curtius mit Recht sagt: ‚Sie trägt spezifische Züge der modernen Neurasthenie.' (S. 51.) — Kurz vor dem Kriege schrieb er dann die beiden Bücher: ‚La Colline inspirée' und ‚La Grande Pitié des Églises de France', in dem der Atheist sich mit dem Religiösen in jener eigenartigen Weise auseinandersetzt, die er selbst ‚ein Flirten mit dem Göttlichen' nennt. Es ist ‚ein atheistischer Katholizismus. Seine Religiosität ist die eines Ungläubigen... Seine Tradition macht ihn zum Katholiken. Im Katholizismus sieht der Nationalist die Lebensform, in der seine Ahnen sich entwickelt haben, und die deshalb die günstigsten Bedingungen auch für die naturgemäße Entfaltung seiner eigenen Energien bietet'. (S. 190 f.)

Maurice Muret hat im Journal des Débats (16. Sept. 1921) dem Buche von Curtius vorgeworfen, daß es böswillig das Kriegs- und Nachkriegswerk von Barrès auslasse. Den Vorwurf Murets könnte man höchstens im umgekehrten Sinne erheben. Das Bild, welches Curtius von Barrès entwirft, wird durch die Nichtberücksichtigung des nach 1914 Geschriebenen zu günstig und deshalb ungenau. Erst die Kriegstätigkeit mit ihrem Abgrund von Haß enthüllt den nationalistischen Nihilismus ganz. So wäre es vielleicht doch gut gewesen, wenn Curtius die vielbändige ‚Kriegschronik' berücksichtigt hätte mit ihren ungeheuerlichen, ins Religiöse übergreifenden Angriffen auf die deutsche Kultur. Auch sein in mehr als einer Hinsicht beachtenswertes Kriegsbuch ‚Les familles spirituelles de la France' ist für das Bild des relativistisch und traditionalistisch eingestellten Nationalisten wesentlich, weil es zeigt, wie Barrès alle Weltanschauungsgruppen, vom Freidenkertum bis zum gläubigen Christentum, ja bis zum Judentum, mit der Idee ‚Frankreich' in Verbindung setzen kann. — Dagegen enthüllt ‚Le génie du Rhin' (Paris, Librairie Plon) keine neuen Seiten. Es zeigt nur noch einmal ganz klar, bis zu welchem Abgrund von geistiger Unklarheit, um nicht zu sagen Verlogenheit, die nationalistische Einstellung führt. Ernst Bertram (Westmark, Juniheft 1921) und Curtius selbst (Die Tat, Märzheft 1922) haben zu dem Buche das Nötige gesagt. Aber es hat inzwischen auch von französischer Seite eine entschiedene Zurückweisung erfahren durch den Mitarbeiter des ‚Oeuvre', René Lauret, in der Revue de Genève (Dezember 1921). Mit Lauret wird man die These des Buches so ausdrücken können: ‚Le pays rhénan a son propre génie distinct du génie allemand.' Auf dieser These wird ein in der Linie der bekannten französischen Rheinlandpolitik liegendes Programm aufgebaut. Die französische Politik müsse, so meint Barrès, diesen

eigenen Charakter unterstützen gegen alles ‚Preußische'. Es müsse eine ‚politique rhénane' treiben, deren Ziel es natürlich sei, enge Beziehungen zwischen den Rheinländern und den Franzosen in geistiger und wirtschaftlicher Hinsicht herzustellen. ‚La France sur le Rhin doit agir d'une telle manière, qu'elle incline les Rhénans à concevoir un idéal spirituel, politique et social qui les détourne à tout jamais du germanisme de Berlin et qui les amène à rentrer en contact plus étroit avec la culture latine, avec notre esprit occidental.' — Die Bemerkungen von Barrès im Januarheft der Revue de Genève zu der Kritik Laurets sollen dieses politische Programm noch ergänzen; in gewisser Hinsicht bedeuten freilich seine Formulierungen dort eine Einschränkung. Er legt denn doch Wert darauf, seine sogenannte friedliche Einstellung zu betonen: Das Rheinland soll nicht vom Feind annektiert werden, es soll kein französisches, aber auch kein preußisches Rheinland sein, ‚La France a le désir de la paix, elle ne veut pas créer sur le Rhin un foyer de revanche'. Seine Forderung sei nur die, daß zwischen dem ‚preußischen Deutschland' und den Westmächten eine Ordnungs- und Friedenszone geschaffen werde, in der sich ‚des idées respectueuses de l'humanité' entwickeln könnten.

Doch letzten Endes verfolgt diese ‚Kulturpolitik' sehr greifbare machtpolitische Ziele. Barrès spricht es offen aus: Fochs Forderung nach einer dauernden Sicherung der Rheinübergänge sei von der politischen Leitung Frankreichs abgeschlagen worden, man müsse also notgedrungen andere Aktionsarten anwenden, um das gleiche Ziel zu erreichen; ‚notre politique rhénane se complétera par une politique d'encouragement aux éléments apaisés qui luttent de l'autre côté du Rhin contre l'esprit prussien.' Das ist sehr deutlich.

Wir sind leider durch unsere Erfahrungen genötigt, dieses Programm einer französischen Rheinlandpolitik unbedingt ernst zu nehmen, woran die Lächerlichkeit der kulturellen ‚Begründung' nichts ändert. Es ist unglaublich, auf was Barrès alles verfällt, um Wesensunterschiede zwischen der rheinischen Gedankenwelt und der übrigen deutschen herauszutüfteln. Vieles kennt man schon bei ihm, so die Verwendung ältester historischer Reminiszenzen wie des austrasischen Staatengebildes. — Ferner wird Karl der Große als Charlemagne zitiert und zum Schluß eingehend die Kulturarbeit Napoleons in den Rheinlanden geschildert. — Nicht erwähnt wird die ‚kulturelle' Tätigkeit Mélacs und anderer französischer Generäle am Heidelberger Schloß, dem Speyerer Dom, der Mainzer Favorite, ebensowenig wie von der heutigen Kulturförderung durch Senegalneger erzählt wird.

Nach Barrès ist die rheinische Sagenwelt nicht deutsch, erst Grimm und Richard Wagner hätten sie in diesem Sinn verfälscht. Er unterscheidet rheinische und sächsische Mythen und muß sich von Lauret belehren lassen, daß beide Mythenkreise doch nur ‚différents aspects de l'imagination germanique' seien. Ebenso treffend ist Laurents Zurückweisung der dauernden tendenziösen Vermengung der Begriffe: Preußen, alldeutsch und deutsch.

Die Anmaßung des französischen Nationalisten ist erstaunlich: Er will der Deuter des Rheinlandes sein. Curtius faßt die Antwort des Rheinlands in die schönen Worte zusammen: ‚Rheinland ist fähig, sich selbst zu deuten. Wir wissen, was uns gut. Und den französischen Lesern von Barrès möchten wir mit aller Bestimmtheit ausdrücklich erklären, daß seine „rheinische Lehre" ein purer Illusionismus ist, ein grotesker Selbstbetrug und eine alle Wirklichkeiten verkennende Irreführung . . . Sind denn Barrès und sein Anhang vom simpelsten Menschenverstand so völlig verlassen, daß sie den grotesken und unheilbaren Widerspruch

ihrer Rhein-Ideologie nicht einmal merken? Wo bleibt die elementarste Psychologie? Kann man sich denn einbilden, man vermöge das Rheinland und damit Deutschland für Frankreich zu gewinnen, indem man die rheinisch-deutschen Überlieferungen verunglimpft und herabsetzt? . . . Sieht man nicht, daß eine solche Methode den letzten Rest der deutschen Sympathien für das geistige Frankreich (vom politischen gar nicht mehr zu reden) aufzehren muß? . . . Nie und nimmer wird das Rheinland etwas anderes als verächtliche Abweisung aufbringen für die Rolle, die Barrès ihm zumutet, seine geistige Unabhängigkeit und seine Deutschheit aufzugeben und seine Weisungen von den Idealen der französischen Zivilisation zu empfangen. Das deutsche Rheinland ist kein Kolonialgebiet, das durch Frankreich von der Barbarei erlöst und der Kultur zugeführt werden müßte.' Und Bertram erklärt, daß sich die Rheinländer dafür bedanken, von den deutschen Schicksalsgenossen ‚jenseits des Rheins' getrennt und ‚in eine Art mitleidiger Halbebenbürtigkeit mit den Teilhabern der keltoromanischen Zivilisation' heraufgehoben zu werden.

Man braucht den Inhalt des Buches nur wiederzuerzählen, um zugleich die Unhaltbarkeit, ja die grenzenlose Albernheit der Barrèsschen Argumente zu zeigen. Es gehört wirklich kein Scharfblick dazu, um zu sehen, daß es dem Vorkämpfer der französischen Rheinlandpolitik nur darauf ankommt, die Kultur des Rheinlands und — das Unverschämteste (Barrès ist Atheist) — seine tiefe Religiosität als ein Mittel gegen das ganze Deutschland zu gebrauchen, also als ein Mittel des Hasses. Die irische Zeitschrift ‚The Studies' hat recht, wenn sie Barrès' augenblickliche Tätigkeit mit den Worten charakterisiert: ‚Helping to saw the seeds of the next European War.' Und dazu wird auch die Religion dem Moloch Nation geopfert. Barrès hat die Legende der französischen Heiligen geschrieben, den Jeanne-d'Arc-Kult propagiert und ist selbst ungläubig. Religiosität, sagt sein Biograph Thibaudet, sei ihm nur ‚vague sentimentalisme'. Aber er bejaht unbedingt den Katholizismus als einzig mögliche französische Lebensform; hierbei liegt der Ton auf französisch. Die Kirchen sind ihm von der Kathedrale bis zur letzten Dorfkirche vor allem Übersetzungen der (französischen) Landschaft ins Geistige. Absolut ist eben nur Frankreich, alles hat nur Sinn im Hinblick auf die Nation (par rapport à la France!).

Diese tief unreligiöse (Religion wird zum politischen Mittel herabgewürdigt) und, wie Curtius gezeigt hat, nihilistische Einstellung kommt auch in seinem Rheinbuch zum Ausdruck. Was soll der Enthusiasmus, mit dem er von rheinischer Religiosität spricht, wenn er selbst doch nicht glaubt? Was soll das Lob der Schwestern aus Frankreich, wohin zielt endlich eine besondere Verehrung der hl. Jeanne d'Arc im Rheinland? Wer Barrès kennt, weiß, daß es sich nur um nationalistische und nicht religiöse Zwecke handelt. Das aber erscheint für einen deutschen Katholiken, und ich glaube nicht nur für den deutschen Katholiken, unbegreiflich, ja letzten Endes unsittlich.

Neue Romane* / Von Franz Herwig

Man kann als Schriftsteller zum historischen Roman kommen, weil man eine tänzerische Phantasie hat, der die Gegenwart zu eng ist. Oft wird es indessen

* E. G. Kolbenheyer, ‚Die Kindheit des Paracelsus,' und ‚Das Gestirn des Paracelsus.' (G. Müller, München.) G. Frh. v. Ompteda, ‚Es ist Zeit.' Tiroler Aufstand 1809.

auch so sein, daß ein Mensch aus Scheu vor der gegenwärtigen Wirklichkeit sein Antlitz rückwärts wendet und an einer geduldigen Vergangenheit sich ergötzt. Er wird der Verführung der Archive erliegen, weil er der Verführung durch das Leben auswich, die der Bemeisterung des Lebens schließlich doch immer vorausgehen wird. Kaum einer der dichterisch bestimmten Schriftsteller zeigt den Typ des kulturhistorischen Liebhabers so deutlich wie E. G. Kolbenheyer, der fast schon als Sonderling wirkt. Indessen, wenn er weiter nichts wäre, so lohnte sich eine Aussprache über seine beiden Parazelsus-Romane — ‚Die Kindheit des Parazelsus' und ‚Das Gestirn des Parazelsus' — nicht. Doch zeugen sie nicht nur von einer innigen kulturhistorischen Liebhaberei, sondern auch von starker dichterischer Kraft, von einer schwerblütigen, eigensinnigen und vergrübelten Kraft, der in der Literatur nichts Ähnliches an die Seite zu stellen ist. Kolbenheyer führt das Leben seines Helden bis zur Flucht aus Basel, er sieht ihn durchaus als Helden, als eine Art Faust, und stellt ihn gleichsam als Gereinigten dar, ohne die Verworrenheit und Marktschreierei, die, vielleicht den Zeitumständen gemäß, das Bild des geschichtlichen Parazelsus verdunkeln. Von den beiden Bänden ist der erste ohne Zweifel der bedeutendste, wenn der junge Theophrastus Bombastus in ihm auch, gegen eigentliche Nebenfiguren, wie den Oheim Hans Ochsner, den Vater Wilhelm Bombast, verschwindet, ja von den breiten Schilderungen der Zeit zuweilen ganz überflutet wird. Diese Zeitschilderungen sind freilich auch von erstaunlicher Wucht. In der Darstellung der Wallfahrt zur Muttergottes von Einsiedeln und des Krieges der Eidgenossen mit den Reichsstädten wird dichterische Gestaltungskraft und Freude an kulturhistorischen Einzelheiten zur runden künstlerischen Einheit, Intuition und Studium vermählen sich. Der Gebildete, besonders jener, der Freude am Antiquarischen hat, wird sich auch leicht in die mittelhochdeutsche Diktion einhören, die Kolbenheyer mit Lust verwendet. Leider aber wird das einer größeren Leserschaft nicht gelingen; die volkstümliche Einfachheit, die in den Romanen wohltuend waltet, wird infolgedessen dem Volkstum nicht zugute kommen, was sehr zu bedauern ist. Letzten Endes wird das Werk also eine literarische Angelegenheit bleiben. Die ganze Schlichtheit, Treuherzigkeit, Derbheit und Wucht, diese ganz deutsche Art zu erzählen, mit der ein ästhetisch Eingestellter naturgemäß nichts anfangen kann, bleibt verborgenes und totes Gut, nur weil ein zur volkstümlichen Erzählung geradezu Vorherbestimmter seiner antiquarischen Liebhaberei nicht entsagen will. Daß es die Dichter noch immer so wenig lockt, Dichtung und Volk einander wieder nahe zu bringen! Auch der Katholik, der doch schließlich zur Volksgesamtheit gehört, hat das Recht zu einer deutlichen Verwahrung. Er könnte sich im Notfalle mit der bewußt protestantischen Einstellung des Verfassers zur Geschichte abfinden, aber er wird doch betonen müssen, daß diese Einstellung eine Enge, eine verletzende Enge bedeutet, besonders wenn er die sehr umfassende Schilderung der Wallfahrten zum Heiligtum von Maria Einsiedeln liest. Gut, die Stiftsherren mögen hie und da verweltlicht gewesen sein, der päpstliche Legat mag auch mit seinem weiblichen Gefolge gereist sein; diese Dinge kennen wir aus der Geschichte, wenn es uns nachgerade auch zuwider wird, diese vorübergehenden Verfallserscheinungen vorgesetzt zu bekommen. Aber die Frömmigkeit der Waller war doch nicht und durchaus nicht ein übler Fetischdienst. Was Kolbenheyer schildert, ist Molochkult, nicht aber Mutter-

---

(Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart.) H. Federer, ‚Spitzbube über Spitzbube.' (G. Grote, Berlin.) Herbert Eulenberg, ‚Auf halbem Wege.' (J. Engelhorns Nachf., Stuttgart.)

gottesverehrung, wie sie die tiefsten und reinsten Gemütserhebungen unseres Volkes hervorgerufen hat. Man denke nur an unsere Marienlieder, die, weil Dichtung und Volk damals noch innige Einheit bedeutete, der echte Ausdruck des Volksempfindens sind. Was Kolbenheyer darstellt, ist der unbeholfene und unvollkommene Ausdruck der gleichen Empfindung, die in der Dichtung vollkommene Form fand.

Der erste Band, der bis zur Übersiedlung des Doktor von Hohenheim mit seinem Söhnchen nach Schwaz reicht, ist der künstlerisch geschlossenste, trotzdem, wie schon gesagt, der junge Parazelsus keine sehr erhebliche Rolle spielt. Der zweite Band enthält das geistige Aufwachen des Jünglings und die Wanderfahrten des Mannes, der gegen Übelwollen und Verständnislosigkeit kämpft. Der weitere Schauplatz vermag das fehlende Interesse an den Schicksalen des Menschen nicht zu ersetzen, dem Kolbenheyer keinen überragenden Zielwillen, keine mitreißende Bedeutung zu geben vermochte. In seiner Darstellung erscheint Parazelsus als ein bürgerlicher Sonderling, ohne den genialischen Zug, der dem historischen Parazelsus doch schließlich eigen war. Man sieht einen Doktor, der eine Praxis sucht — was geht uns das an? Indem der Dichter darauf verzichtete, das Marktschreierische und mystisch Verworrene, die Dumpfheit und das zuweilen blitzartig Aufflammende eines faustischen Menschen zu zeigen, verurteilte er sich selbst dazu, an einer strebsamen Mittelmäßigkeit herumzubilden, die irgendeine Heilweise gegen irgendeine andere durchzusetzen sich müht. Eine gestaltungsfreudige, spielkräftige Phantasie wäre gerade an den halb genialischen, halb schwindlerischen Eigenschaften des Parazelsus nicht ungerührt vorbeigegangen. Dafür ist es kein Ersatz, wenn Kolbenheyer durch seine Studien (‚entrollst du gar ein würdig Pergamen ...‘) in der Lage ist, eine Schlachtordnung des 16. Jahrhunderts mit allen verschollenen Fachausdrücken wieder zu rekonstruieren. Dennoch darf man auf den — zweifellos geplanten — dritten Band begierig sein. In ihm hat Kolbenheyer noch Gelegenheit, die Steigerung des Menschlichen zu geben. Aber ich fürchte, man wartet vergebens darauf, weil eben dem Dichter die eigentlich schöpferischen Fähigkeiten fehlen. Eins wird indessen immer feststehen: Kolbenheyers dichterische Bedeutung an sich. Es geistert zwischen seinen Zeilen jene eigentümliche Luft, die nur der Atem des Dichters hervorruft. Diese Luft ist unwägbar, nicht sehr klar, aber warm, sie beruhigt und macht irgendwie besser, weil sie voll Ausstrahlungen eines Herzens ist.

Georg von Ompteda, gegen Kolbenheyer gehalten, erscheint dagegen als ein Romanzier — man muß schon so sagen, denn Romanschriftsteller ist noch eine Stufe geringer wie Romanzier. Ompteda hat das Unwägbar-Geheimnisvolle nicht in dem Maße wie Kolbenheyer; er ist viel klarer, ist nicht so sehr Getriebener wie Treibender, nicht so sehr derjenige, durch den ein Etwas geheimnisvoll handelt, sondern derjenige, der handelt. Er ist voll Willen und Bewußtsein, bei ihm führen Kopf und Herz eine glückliche und harmonische Ehe. Er sieht, erkennend, unsere Zeit sehr deutlich, vor allem was ihr — immer nach seiner Meinung — fehlt, und deshalb schreibt er den Roman des Jahres 1809 in Tirol, gibt ihm den Titel ‚Es ist Zeit‘ und meint natürlich nicht so sehr das Tirol vor hundert Jahren, sondern das Deutschland von heute. Es ist ein mannhaftes und handwerklich tüchtiges Buch, erfüllt von Verehrung für Volkstum, Freiheit und Ehre, dabei voll so viel dichterischer Fähigkeit, als sich überhaupt mit Verstand und Willen verträgt. In ihm ist wirklich der Hauch einer mächtigen Zeit. Ompteda hat es sich nicht so leicht gemacht, wie manche vor ihm, die immer nur eine leuchtende Epopöe vor ihren geistigen Augen sich aufrecken sahen und nun, meist mit unzulänglichen Kräften versuchten, eine Flamme ohne Rauch zu sein. Ompteda sieht

sehr deutlich die Schatten, die dem Bilde anhaften; er kennt den partikularistischen Eigensinn des Tiroler Bauern, der seine Größe, aber auch sein Verhängnis war. Man denkt beim Lesen dieses Buches unwillkürlich an den Freiheitskampf der Buren, die auch nach Hause gingen, wenn sie es für nötig hielten. Er hat sich also seine Aufgabe sehr erschwert, und es gehörte schon eine gewaltige Kunst dazu, trotz der Schatten etwas sieghaft Überwältigendes zustandezubringen. Denn der Gesamteindruck ist zweifellos der eines starken deutschen Werkes. Der weitesten Wirkung des Romans ist auch dadurch gedient, daß Ompteda klug die Gefahr umging, die in der ausschließlichen Verwendung des Dialekts lauerte. Er spricht im Vorwort darüber und sagt, daß er die Bilder der Welt der Berge, wie der Anschauungsweise der Bauern entnommen, die Sprache aber nur gefärbt habe. Diese Färbung, dieser Ton ist ihm so glücklich gelungen, daß man durchaus die Bauern reden hört. Im übrigen ist die Erzählung nicht frei von Schönherr'schem Stilwillen; man merkt, daß eine Monumentalität beabsichtigt war. Man findet auch dramatische Stilelemente nach meinem Geschmack zu häufig in diesem Roman, als daß er etwa als ein Muster epischer Kunst bezeichnet werden könnte. Glücklich und bejahend hat Ompteda das Religiöse in seine Darstellung eingefügt, zweifellos in dem richtigen Gefühl, daß eine völkische Erhebung ohne die religiöse nicht denkbar ist. Die Gegenwart, an die der Roman sich richtet, möge sich dessen recht innig bewußt werden!

An der Prosa von Kolbenheyer wie von Ompteda spürt man die bewußt formende Hand. Ein bestimmter Stil ist beabsichtigt und auch erzielt. Nun gibt es aber — wie im religiösen Leben — auch in der Dichtung eine Gotteskindschaft, die selig ruht und lächelnd gibt. In der Erzählung haben die Alemannen dieses absichtslose beruhigte Strömen, das dem Leser, wenn er ihm lauscht, von vornherein ein Gefühl von Geborgensein gibt. In diesen begnadeten Kreis gehört auch Heinrich Federer, und sein ‚Spitzbube über Spitzbube' ist sicherlich ein Musterstück von Erzählung. Nur mag gleich von vornherein bemerkt sein, daß sich in dieser Erzählung auch Alterserscheinungen zeigen, dergestalt, daß die Schwäche der führenden und gestaltenden Hand spürbar wird. Federer vermag in dieser Erzählung nicht mehr in dem alten Maße zu fesseln, der Leser wird bald eine Ermüdung fühlen, fast hätte ich gesagt Langweile. Der Strom wird flacher, verliert sich in Totwassern, steht zuweilen in Ufersümpfen ganz still. Vielleicht kommt das auch daher, daß Federer einen armseligen Aktenmenschen (der an sich eine köstliche Figur ist) zu den Ehren eines österreichischen Gesandten kommen läßt und ihn in dieser Gestalt durch das ganze Buch schleppt. Man schüttelt den Kopf über Siegmunds Kurzsichtigkeit und möchte immer dazwischen reden, da man von vornherein an den Erfolg der Sendung bei dem heiligen Niklaus von der Flüe nicht glauben kann. Denn es handelt sich für Österreich wie für Mailand darum, den Heiligen zu einer Art Duldung der Söldnerwerbung zu bewegen. Freilich ist auch der blutjunge mailändische Gesandte kein geeigneter Fürsprech, aber er ist ein bubenhaft heißes Blut und der Leser sieht ihn mit Wohlgefallen. Daß diesen beiden Ambassadoren der heilige Niklaus in Schlauheit über ist, weiß man von vornherein, während es doch eigentlich so sein müßte, daß man es bis zur letzten Seite nicht glaubte. Nun — es steckt aber noch ein Tieferes in der Erzählung, und das ist die akute Frage: Krieg oder Frieden, grundsätzlich. Für den Schweizer Federer, den die Geschichte seines Volkes das Unheil des Reislaufens gelehrt hat, lag sicher eine begründete Versuchung darin, diese Frage einmal grundsätzlich zu erörtern. Körper-

liche Natur und Stand drängen ihn, das Söldnerleben zu verurteilen, aber in einer wunderschönen Nachtszene auf der Alp, wo einige alte Reisläufer von ihren Geschicken erzählen, läßt er doch alle auf die Notwendigkeit des Krieges zur Verteidigung des Vaterlandes sich einigen. Diese Szene, in der das Leben bis zum Grund aufgewühlt wird, ist das Beste am Buch. Hier werden letzte Menschheitsfragen angeschlagen, und die Weisheit des Dichters schwebt ordnend und segnend darüber.

Menschheitsfragen sind immer auch Zeitfragen, und wenn Herbert Eulenberg in seinem Roman ‚Auf halbem Wege' (der sein erster ist) sich auch nur mit Zeitfragen auseinandersetzt, so umwittert sein Buch doch der Hauch der letzten und eigentlichen Dinge. Auch gut erzählt ist dieses Buch. Freilich ist es eine besondere Eulenbergische Erzählerart: ein wenig schnurrig, eigenbrödlerisch und schließlich auch ironisch, aber doch echt episch und letzten Endes voll tiefem Ernst. Daß man nicht mit restloser Befriedigung den Roman aus der Hand legt, kommt daher, daß Eulenberg zu sehr Relativist ist und mit romantischer Ironie jedem festen Zugriff sich entzieht. Vermutlich will sein Romantitel sagen: Meine Menschen bleiben ‚auf halbem Wege' stecken, das Schicksal wischt sie weg, ehe sie ihr Ziel erreichen. Ebensogut könnte man den Roman auch ‚Halbnaturen' oder ‚Eingeengte' nennen, denn die Menschen, die im Mittelpunkt stehen, das Geschwisterpaar Gerhard und Lisa, Kinder eines monomanen Generals und einer in geistigem Trübsinn endenden Mutter, wie Samuel Söchting, der Halbjude — bringen die unheilbare Halbheit, den tödlichen Zwiespalt schon mit sich, so daß sie kaum als Vertreter einer neuen Menschheit gelten können. Denn man sieht hinter ihren Worten und Taten doch immer das Gespenst der Blutkunft stehen. Die drei Menschen, deren Leben Eulenberg erzählt, sind zweifellos in ihrer Art auch tragische Figuren, so wie andere einen Buckel oder Plattfüße mitbekommen. Wenn nun so ein Buckelmensch sein Leben dem Kampf gegen das Turnen weihen oder der Plattfüßige eine Liga zur Bekämpfung des Wettgehens gründen würde, so schiene uns das zweifellos komisch. Etwas Ähnliches ist es mit dem jungen Gerhard, der als schwärmender Pazifist durch die Lande zieht, weil er im Kadettenhaus scharf angefaßt wurde und sein Körper (dieser degenerierte und erblich belastete Körper) unter dem zusammenbricht, was tausend andere mit Lust und Gesang tragen. Ähnlich steht es auch mit Sami Söchting, dem Halbjuden, der natürlich bei beiden Völkern, deren Abzeichen (körperlich und seelisch) er mitbekommen hat, mit seiner Mittlerrolle kein Glück hat. Wenn er gegen die Deutschen böswillig loszieht, so wird man natürlich sagen: Aha, der Jude! Tut er es gegen die Juden, so sagt man: Aha, der Arier. Und wenn die blonde und feine Gisa dem Halbjuden sich hingibt, so wird man es immer zunächst als eine schmachvolle Verirrung aus dem Rassengefühl heraus empfinden, dann aber auch sagen: natürlich — bei ihrer Abstammung —! So sind es eigentlich tragikomische Helden und man sieht daraus, daß Eulenberg auch als Epiker dasselbe ist wie als Dramatiker. Man kann zu ihm nicht ja sagen, weil er selber nicht ja sagen kann. Darin scheint mir das Unbefriedigende des Romans zu liegen.

Rundschau

Zeitgeschichte

Der wirtschaftliche Wert geistiger Berufe und deren Unentbehrlichkeit für das Wirtschaftsleben liegt so am Tage, daß es unverständlich ist, wie schwer der Geistesarbeiter sich wirtschaftlich einzugliedern und zu behaupten vermag. Was wäre unsere Industrie und unsere heutige rationelle Landwirtschaft ohne die wissenschaftliche Erforschung der Natur und ihrer Gesetze? Nur auf Grund der Einsichten in die astronomische Gesetzmäßigkeit und der ganz abstrakten Berechnungen daraus, nur dank der chemischen Analysen der Bodenbeschaffenheit und der pflanzenphysiologischen Erkenntnisse konnte — um lediglich die faßlichsten Beispiele zu nennen — die Dynamomaschine erbaut und jener Bodenreichtum gehoben werden, der heute Millionen von Menschen in einem Raume ernährt, wo sonst kaum ihrer Hunderttausende zu leben hatten. Es ist einer der folgenschwersten Irrtümer der Marxistischen Wertlehre, daß die physische Arbeitsleistung allein wertschaffend sei. Das hat vielfach in den handarbeitenden Volksschichten jene Geringschätzung des der geistigen Arbeit, dem Denken, Forschen, Bilden und Dichten lebenden Menschen erzeugt, die, wie in Rußland, fast zu dessen Aushungerung führte. Die furchtbarsten Folgen stellten sich bald ein: der Hunger wurde allgemein. Der Sozialismus war bisher nur eine Theorie der Reichtumsverteilung. Das Problem der Produktion hat er nahezu ganz vernachlässigt. Lenin mußte bald einsehen lernen, daß man Reichtum nur auf sehr kurze Frist verteilen kann, ohne ihn gleichzeitig immer wieder zu schaffen. Um die Katastrophe nicht zum Äußersten kommen zu lassen, blieb ihm nichts übrig, als zur Wiederherstellung der Industrie und der Arbeitshierarchie und Arbeitsdisziplin in letzter Stunde einen der großen Unternehmer — Krassin — zu Hilfe zu rufen, also an die geistige Organisationskraft zu appellieren. Trat diese Erfahrung schon in Rußland so schmerzlich auf, wie viel folgenschwerer muß sie sich zur Krise auswachsen in den hochindustriell entwickelten Ländern des Westens! Man kann sagen, daß kein Land von ihr verschont bleiben wird, und wenn sie nicht überall zur gleichen Zeit scharf in die Erscheinung tritt, so nur deshalb, weil bei so gut organisiertem Wirtschaftsleben wie in Deutschland die alte Ordnung noch nachwirkt, während anderwärts, wie in Frankreich, der wirtschaftliche Zusammenbruch die Frage sofort brennend machte. So kommt es, daß ein Problem, das bei uns in erschreckender Weise sich anmeldet, um alljährlich kritischer denn sonst wo zu werden, in Frankreich jetzt schon entschiedener in Angriff genommen wird als in Deutschland. Angesichts der besonderen französischen Verhältnisse und bei der Neigung der Franzosen, neue Erkenntnisse gleich auf eine möglichst einfache Formel zu bringen, hat man dort die Wirtschaftskrisis kurzweg als ‚Krisis der Intelligenz‘ erfaßt. Die Intelligenz, gezwungen durch die Notlage, sich dem Produktionsproblem zuzuwenden, fand, daß die Zusammenhänge zwischen Wirtschaftsleben und Geist noch nicht richtig erkannt und infolgedessen vernachlässigt wären. Dem abzuhelfen entwarfen ein paar gute Köpfe, die Literaten Henri Clouard und Gilbert Maire und die Ingenieure Ferdinand Gros und Gabriel Darguet, ein kulturpolitisches und wirtschaftliches Programm, das seinen ersten Ausdruck fand in einer Zeitschrift: Le Producteur. Revue de culture générale appliquée (Paris, seit Juni 1920) mit den Arbeitsgebieten: Kredit, Assurance, Industrie, Agriculture, Sciences, Lettres.

Der erste, der uns in Deutschland darüber unterrichtet, ist der Marburger

Romanist, Prof. Dr. Ernst Robert Curtius. Es geschieht in einer kleinen Schrift: „Der Syndikalismus der Geistesarbeiter Frankreichs“ (Verlag Friedrich Cohen, Bonn 1921). Mit einer feinen Analyse der Verschiedenartigkeit der französischen und deutschen Erfassung dessen, was man die Idee ‚Europa‘ und die abendländische Kulturkrise nennt, beginnend, würdigt er die Bemühungen der französischen Intelligenz, sich ökonomisch zur Geltung zu bringen, um schließlich darzutun, wie das Problem, als Überwindung eines unfruchtbaren Intellektualismus durch eine intelligente Organisationsarbeit und Arbeitsorganisation gefaßt, auch für uns akut ist. Die Schrift selber zu lesen, wird nicht überflüssig, auch wenn wir im Anschluß daran die Bewegung hier skizzieren. Sie ist um so beachtenswerter, als sie, wenn auch nur durch einen kurzen Hinweis, beziehungsreiche Analogien zum philosophischen Denken der phänomenologischen Schule, insbesondere zu den Gedanken Schelers über eine Soziologie des Erkennens aufdeckt und damit zeigt, wo bei uns der Erörterung des Problems bereits philosophisch vorgearbeitet ist.

Der französische Geistesarbeiter hat genau wie der deutsche versucht, sich der Organisation der Arbeitersyndikate anzuschließen. Man wollte den Handarbeitern klar machen, Hand- und Hirnarbeiter seien natürliche Verbündete. Das Proletariat hatte für eine derartige Interessengemeinschaft kein Verständnis. Man machte den Versuch, vom ‚Objekt‘, in diesem Fall vom Buch auszugehen und sich als Zunft der ‚Buchmacher‘ zusammenzuschließen. Die Basis war für andere geistige Berufe (Lehrer, Experimentatoren u. a.) zu schmal. Auch würden in der Büchermacherzunft Verleger, Setzer und Drucker immer das Übergewicht über den Schriftsteller haben. Es blieb nichts übrig als die Syndikalisierung der Intellektuellen in der Form einer ‚Confédération des Travailleurs intellectuels‘. Aber das Eigenartige und Fruchtbare an diesem Zusammenschluß war die Anlehnung an die Techniker, die gleichsam das natürliche Bindeglied sind zwischen Geist und Wirtschaft, insofern in ihrer Arbeitsleistung der auf die Wirtschaft angewandte Geist am greifbarsten in die Erscheinung tritt. So wurde der früher stets gemachte Fehler, die Geistesarbeiter als selbständige Gruppe gegenüber den übrigen schöpferischen Kräften der Nation zu isolieren, vermieden.

Um was es sich vor allem handelt, ist die Anwendung reinlicher intellektueller Technik auf wirtschaftliche und geistige Organisationsprobleme. Der moderne Intellektualismus ist uns nur deshalb so verhängnisvoll geworden, weil er sich im Gegenstand, auf den er einseitig und ausschließlich angewandt wurde, vergriffen hat. Werden die intellektuellen Energien an Aufgaben herangebracht, die allein durch reines Denkgeschäft oder konstruktionstechnisch zu lösen sind, so können sie niemals zu stark, geschweige denn schädlich sein.

Indessen mit dem Zusammenschluß der geistigen Arbeiter waren noch keineswegs alle Intellektuelle erfaßt, sondern nur diejenigen, die sich in bestimmte Berufe aufteilen lassen und die bereits in Berufsgruppen gegliedert sind. Es gibt aber Intellektuelle, die in keiner Berufsform stehen und die, wie es einmal in dem ‚Produkteur‘ heißt, ‚sozial nützlich sind, nur indem sie einem scheinbar unnützen Werk nachgehen.‘ Künstler, Dichter, Privatgelehrte, unabhängige Denker sind solche ‚esprits réputés ingroupables‘ — Geister, die, nach allgemeiner Annahme, nicht gruppierbar sind. Da sie keinem der Verbände der geistigen Arbeiter angeschlossen werden können und nur diese Verbände in der ‚Confédération des Travailleurs intellectuels‘ vereinigt sind, schuf man den Bund der Compagnons de l'Intelligence, der nur isolierte Individuen erfaßt, um durch sie die ‚Quali-

tät oder die Individualität in der Intelligenz zu verteidigen'. Von ihnen soll ‚die Interpretation der intellektuellen Berufe' ausgehen. Darüber hinaus wollen sie den Versuch machen, durch Austausch der Berufserfahrungen im Kreise der organisierten Geistesarbeiter der großen wirtschaftlichen, technischen, sozialen Probleme Herr zu werden, die uns gegenwärtig bedrängen. Es soll Kollektivdenken ermöglicht werden durch Zusammenarbeit der verschiedenen geistigen Kräfte, eben das, was man bei uns unter ‚Soziologie der Erkenntnis' versteht.

Noch auf eine besondere Erscheinung in dieser Besinnung der geistigen Arbeiter auf ihre Stellung in der Gemeinschaft sei hier kurz hingewiesen. Im Gegensatz zu dem geistig eingeengten Spezialistentum eines mechanisierten Wissens- und Wirtschaftsbetriebs rufen sie wieder nach einer ausweitenden humanistischen Bildung. Die Spezialisierung des jungen Menschen soll möglichst weit hinausgeschoben werden. Reine Fachleute werden auch in den industriellen und politischen Berufen versagen, sobald sie auf leitende Stellen vorrücken. Die Spezialisierung und Teilung der Arbeit kann nicht rückgängig gemacht, wohl aber kann und muß ihre Einseitigkeit korrigiert werden durch das Gegengewicht einer umfassenderen Bildung, als der Realismus der modernen Schulreformer sie zu geben vermag. -h.

Pax Romana. Den katholischen Gedanken auszumünzen für die Verständigung der Völker ist oft versucht worden. Alle großen Pläne scheiterten und letzte Hoffnungen begrub der Krieg. Und doch hat man den alten Versuch wieder aufgenommen. Vielleicht, so sagte man sich, sind junge Menschen eher imstande, die Brücken zu schlagen. Den Bemühungen der Schweizer und Holländer, besonders Tschuorrs und Dr. Gerard Broms, der den ‚Beiaard', das holländische Gegenstück zum ‚Hochland', in Nijmegen herausgibt, gelang es, einen internationalen Kongreß katholischer Studenten nach Freiburg in der Schweiz auf den 19. Juli 1921 zu berufen. 23 Staaten hatten Vertreter entsandt. Darunter fast alle ehedem kriegführenden Länder. Studenten, junge Menschen, noch voll inneren Ringens, ungeschult, ihre Gedanken im Zaume zu halten! Menschen, die sich zwei Jahre zuvor noch als Feinde gegenübergelegen hatten! Menschen, die das Band einer Kirche umschlingt, Glieder der una ecclesia! Es siegte das Katholischsein. Nach der gemeinsamen Kommunion in der Frühe des ersten Tages war die fast frostige, jedenfalls äußerst zurückhaltende Stimmung des Begrüßungsabends dem Gefühl eines alle Einigenden gewichen: der sakramentalen Gemeinschaft. Damit war das Wichtigste erkämpft.

Die Grundlagen gemeinsamer Arbeit mußten erst gebaut werden. Manche, besonders die rein katholischen Staaten hatten eine mächtige Liga erhofft. Rom sollte Sitz des Sekretariates werden. Frankreich und Deutschland begegneten sich in der Ablehnung dieses Gedankens. Für eine Union, den organisatorischen Zusammenschluß der katholischen Studentenverbände, sei die Zeit nicht reif, sie würde lediglich auf dem Papiere stehen. Um so freudiger betonte man die Notwendigkeit und Bereitschaft der Zusammenarbeit. Die Vermittlungsstelle hiefür sollte ein Sekretariat sein, das nach einstimmigem Beschluß in Freiburg in der Schweiz seinen Sitz hat. Es soll informieren und vermitteln. Leitwort ist Pax Romana. Das Sekretariat ist einem Vertreterrat, der jährlich zusammentritt, verantwortlich. Die Organisationen verpflichten sich, das Sekretariat ideell und materiell zu unterstützen.

Im zwanglosen abendlichen Zusammensein wurden erste Verbindungen geknüpft. Deutsche und Franzosen saßen beieinander und einer der Anknüpfungspunkte war der Kampf gegen den Chauvinismus der Studentenschaft hüben wie

drüben. So war der Gewinn von Freiburg, daß sich Katholiken der jungen Generation, Feinde von gestern, zum ersten Male am selben Tisch zusammenfanden und in der Gründung des Sekretariats eine Gewähr für die Fortdauer und den Ausbau dieser wiedergefundenen Gemeinschaft schufen.

Eine nächste Gelegenheit des Zusammentreffens bot sich in Ravenna. Die italienischen Studenten begingen dort im August 1921 am Grabe Dantes den 25. Jahrtag des Bestehens ihrer Federazione Universitaria Cattolica Italiana. Jugend des Südens mit all ihrer sprühenden Begeisterung, mit ihrem wirbelnden Frohsinn! Begeisterte Huldigungen an die ‚Esteri'! Man umtanzte sie, überbot sich, sie zu bewirten. Deutsche, Franzosen, Belgier, Gäste eines national-italienischen Kongresses. Man berauschte sich an der Größe dieses katholischen Gedankens. In kleinem Kreis wurde an Pax Romana weitergebaut. Man versuchte das Arbeitsfeld abzustecken. Man entwarf Pläne: Vorbereitung einer internationalen Organisation katholischer Gelehrter, Errichtung von Weltanschauungsprofessuren an allen akatholischen Hochschulen, Austausch von Büchern, Gründung einer Burse für unbemittelte Studenten, vor allem Ausbau der Beziehungen zwischen den einzelnen Ländern durch Studentenaustausch, Studentenreisen. Ob das strahlende Blau des Südens, das Umgebensein von begeisterter jauchzender Jugend es war, was die Ziele so hoch stecken ließ? Sicher ist, daß bei einer nächsten Beratung unter dem kühlen Himmel des Nordens, in Rotterdam, viel nüchterner das wirklich Erreichbare gesehen wurde.

Die Holländische Römisch-Katholische Studentenvereinigung hielt am 11. Februar dieses Jahres ihren jährlichen Kongreß in Rotterdam. Er stand ganz unter dem Gedanken der Internationale. Herzlich wurden die Ausländer empfangen. Die Gastgeber boten alles auf, um die Tage schön zu gestalten. Ein gemeinsames Mahl am Abend des Haupttages ließ so recht holländischen Frohsinn spüren. Man sang und trank und scherzte. Ein großmächtiger Saal, festlich ins Licht getaucht: in Ravenna hatte man unter freiem Himmel auf dem Hofe gefeiert. Nach der gemeinsamen Messe, da alle am Tische des Herrn die katholische Gemeinschaft bezeugten, begann der Kongreß mit einem Referat Frans Wiyffels, eines Studenten aus Delft. Ruhig, ohne Pathos redete er. Aber man spürte, daß der ganze Mensch hinter jedem Worte stand. ‚Was bedeutet eine Internationale für uns?' Er sprach davon, wie wir es wieder spüren, erleben müssen, daß eine weltumspannende Kirche, eine una ecclesia ist. Der Blick müsse uns weit werden, daß wir unsere Aufgabe, Apostel, Führer zu sein, in ihrer ganzen Tiefe erkännten; dazu müsse Pax Romana helfen. In der zweiten Versammlung sprach Dr. Rubbens, ein junges Mitglied der Belgischen Kammer, auf Flämisch über die Sendung der Pax Romana für das Zusammenleben der Völker. Die Beratungen des engeren Kreises der fremden Vertreter und der führenden Holländer galten ganz Gegenwartsaufgaben. Man wird versuchen, noch in diesem Jahr einen Ferienkursus in Wien zu halten. Die Ausländer sollen da ein Stück nationaler deutscher Kultur und Denkweise kennen lernen. Sie sollen mit Angehörigen des Landes in Gedankenaustausch treten über grundlegende Fragen der Religion, Wirtschaft, Politik und Kunst. — Man besprach die Zeitschrift;* sie soll der Ort sein zur Aussprache über lebenswichtige Fragen. Sie wird Bücherverzeichnisse bringen, die die vornehmlichsten katholischen Neuerscheinungen bei den verschiedenen Nationen aufweisen; man hat einen Austausch der Zeitschriften organisiert. An größeren Universitäten bilden sich Zirkel katho-

* Pax Romana Folia periodica, Freiburg/Schweiz. 4 Hefte im Jahr. Zu beziehen durch den Generalsekretär der P. R., Freiburg/Schweiz, Gambach 30.

lischer Ausländer, die Fühlung haben mit einheimischen Studenten. In Wien und Berlin ist dieser Plan bereits verwirklicht. Der nächste Kongreß soll vorzüglich dem sozialen Problem gewidmet sein. Fragen klangen an, die noch einmal vor eine schwere Entscheidung stellen werden: das Führerproblem, die Stellung zur werktätigen katholischen Jugend. Rotterdam hat uns ein Stück vorangebracht. Das große Ziel wurde nicht aus den Augen gelassen, ja klarer gefaßt, aber mit der erst notwendigen Kleinarbeit wurde begonnen. Man hat — so darf man hoffen — die Klippe der Papierinternationale glücklich umschifft. Als nach Schluß des Kongresses die Holländer den Ausländern in seltener Gastlichkeit ihr Land zeigten, da war in diesen drei Tagen reichliche Gelegenheit zu geistiger Annäherung. Es wurde über Literatur und Kunst, auch über Politik gesprochen, sogar zwischen Deutschen und Franzosen. Man war herzlich zueinander. Manches Scherzwort flog hin und her. Und doch hat keiner seine Würde vergessen, keiner dachte an ‚Völkerverbrüderung‘.

Hat es Sinn, daß junge Menschen zu übervölkischer Arbeit sich zusammenfinden? Pax Romana soll — und kann nur — eine Erziehungsaufgabe haben. Es gilt den Blick zu weiten, andere Völker, andere Kulturen in ihrer wahren Eigenart zu sehen, nicht im Zerrbild des Chauvinismus, vom Guten und Schlechten, das sie umfassen, zu lernen für sich selber, für sein eigenes Volk; des eigenen Volkstums aber sich gerade am fremden immer tiefer bewußt zu werden — seiner Tugenden wie seiner Schwächen — und es selber in seinem Kerne darum um so heißer zu lieben; den anderen als Bruder in Christo in seiner wahren Gestalt und gottgewollten Sonderart achten und lieben zu lernen, das ist das eine Ziel. Das andere aber dies: klare Einsicht zu gewinnen in die Grundfragen des Lebens. Da soll ein jeder von seinem Standpunkt aus dazu beitragen, der Deutsche als Deutscher, der Franzose als Franzose sprechen. Der Geist Christi wird sie einen. Grundfragen des Lebens, sagte ich und dachte an Religion, Dogma, Kirche, Staat, Politik. Es wird sich nie um aktuelle Tagesfragen handeln, es wird dabei nie einen Entscheid geben, der dem einen Vorteil, dem andern Nachteil bringt. Eine ‚akademische‘ Erörterung wird es sein im tiefsten Sinne dieses Wortes. Verständigung unter den Staaten zu stiften, christlichen Grundsätzen im öffentlichen Leben wieder Bahn zu brechen, das kann nie das Ziel einer Arbeit von Studenten sein. Es sind reifende Menschen, ihr vornehmstes Ziel ist: an sich selber zu schaffen. Sind sie erst geformt in Christo, gereift in langjährigem Mühen, dann wird es eine Frucht ihrer Arbeit sein, daß Christi Geist in erhöhtem Maße alle Glieder der menschlichen Gesellschaft durchpulst, daß auch die Völker sich wieder mehr als Kinder der einen Mutter fühlen und danach handeln.

Ludwig Neundörfer.

Ein Protest gegen Versailles, der sich von katholischer Seite im Schoße der Entente erhoben hätte, ist uns bisher nicht bekannt geworden; wenn daher in der Zeitschrift der englischen Jesuiten ‚Month‘ (Dezbr. 21) P. Joseph Keating diesen Frieden anklagt, daß er kein Friede sei, so verdient sein Aufsatz, wenn er auch schon im Februarheft der ‚Stimmen der Zeit‘ abgedruckt wurde, auch hier ein Echo. ‚Der Vertrag von Versailles‘ — so lesen wir dort — ‚dieser Vertrag, von dem wahrscheinlich mit Rücksicht auf die religionslose Empfindlichkeit Clemenceaus jeder Hinweis auf Gottes Herrschaft und Vorsehung vorsichtig ausgeschlossen wurde, hat heute nach einer Probezeit von zwei und einem halben Jahre noch keinen Frieden geschaffen, sondern nur das Elend des Krieges verlängert. Er schreit nach

Revision im Interesse des ökonomischen Wohlstandes der Welt und im Interesse des Christentums'. Dem Priester Keating geht es letzten Endes nicht um Wirtschaft, sondern um Wahrheit. Er sieht die Grundlage des Versailler Vertrags, die These von der Alleinschuld Deutschlands, durch die Enthüllungen der Nachkriegsliteratur erschüttert: ,Das ganze internationale System Europas — ein bewaffnetes Kriegslager mit funkelnden Bajonetten — bedeutete seit Generationen den Krieg. Das sogen. Gleichgewicht der Mächte war vom gegenseitigen Mißtrauen erzeugt und durch geheime Intrigen am Leben erhalten. Gleich zu Anfang des Krieges wurde uns von Asquith gesagt, daß man ihn unternommen habe, um dieser unerträglichen Lage ein Ende zu machen, daß man an die Stelle der Gewalt, an die Stelle der sich eifersüchtig bekämpfenden Konkurrenz, der Staatsgruppierungen und Allianzen und des zweifelhaften Gleichgewichtes eine wahre europäische Gemeinschaft setzen wolle, die sich gründe auf der Anerkennung gleicher Rechte und durch den Willen aller errichtet und auferlegt werde. Als Amerika noch neutral war, gab Präsident Wilson zu, daß nicht eine einzelne Tat den Krieg verursachte; letztlich sei das ganze europäische System in einem tieferen Sinne für den Krieg verantwortlich mit der Verbindung seiner Allianzen und Verständigungen, seinem komplizierten Netz von Intrigen und Spionage, das unfehlbar die ganze Völkerfamilie in ihren Maschen gefangen habe. Es ist sehr wahrscheinlich, obwohl man keiner offiziellen Nachricht trauen kann, daß es tatsächlich Rußland war und nicht Deutschland, das letztlich den Krieg herbeisehnte und den Ausbruch des Kampfes beschleunigte. Wir haben daher allen Grund, sowohl im Interesse der Wahrheit als der Liebe, uns frei zu machen von der Kriegsstimmung, aus der heraus der Friede geboren und diktiert wurde.' Und an anderer Stelle lesen wir: ,Es scheint wohl, daß die Friedensdelegierten selbst ein Opfer der Leidenschaften geworden waren, die sie zur Förderung des Krieges erregt hatten . . . war doch für General Smuts, einen der wenigen Christen unter ihnen, Paris ein Ort der Enttäuschung, zuweilen fast der Verzweiflung, ein siedender Kessel der menschlichen Leidenschaft und der Habgier. Die Leidenschaft wollte Rache, die Habgier „Reparationen".' ,Der Mammon regierte,' so schildert der Engländer die Welt, welche den Versailler Frieden, diese ,Fehlgeburt' geboren hat, ,ungehindert von Gewissensbissen, und er schuf sich eine eigene Religion. Wenn aber der Mammon regiert, dann sind Moloch und Mars seine Hauptminister. Die Schwachen und Hilflosen aber, die Frauen, Kinder und Armen, werden auf dem Altare des Reichtums geopfert, und man entfaltet die Fahne, nicht um Unrecht wieder gutzumachen und Verbrechen zu bestrafen, sondern um den Weg für den Handel zu bereiten.' ,Leider nur zu berechtigt' nennt Keating ,die würdevolle Klage, die der deutsche Vertreter Graf Brockdorf-Rantzau auf der Versailler Konferenz aussprach: Die Hunderttausende von Nichtkriegern, die seit dem 11. November wegen der Blockade zugrunde gegangen sind, wurden getötet mit kalter Überlegung, nachdem unsere Gegner gesiegt hatten und der Sieg ihnen sicher war. Denken Sie daran, wenn Sie von Schuld und Strafe sprechen!'

Welche praktische Forderungen stellt Keating nach diesen Einsichten? ,Wir müssen Opfer bringen,' verlangt er. ,Wir dürfen nicht auf allen unseren Rechten bestehen, wir müssen Unrecht vergeben. Wir müssen auf Reparationen verzichten. Die Haltung, die wir für die Zwecke des Krieges angenommen haben, daß nämlich unsere Gegner in allem sowohl bei Beginn als bei Fortsetzung der Feindseligkeiten im Unrecht waren und wir überall im Recht, müssen

wir aufgeben.' Als ‚ersten Schritt zur Revision des Versailler Vertrags' verlangt er Aufnahme Deutschlands in den Völkerbund. ‚Wir können es uns nicht nur leisten, den Versailler Vertrag zu revidieren, sondern wir müssen es tun im Interesse der Gerechtigkeit.' Im Sinne Smuts und Lord R. Cecils ist für Keating der durch die Aufnahme Deutschlands, Ungarns und Rußlands umgestaltete Völkerbund — ein Bund der Völker freilich, nicht der Diplomaten müßte es sein — das gegebene Instrument für die Abänderung des Vertrags. Wenn Keating richtig sieht, so steht hinter seiner Forderung der Aufnahme Deutschlands in den Völkerbund nicht nur seine Person. ‚Was würde mehr den Wünschen von Millionen Herzen entsprechen,' schreibt er zum Schluß, ‚als eine Aufforderung an die deutsche Regierung, teilzunehmen an einer Konferenz eines Bundes aller Völker, um jede Spur des letzten Krieges aus der Welt zu schaffen, nicht nur die materiellen, sondern auch die moralischen, und jeden zukünftigen Krieg praktisch unmöglich zu machen?'

Man darf eine solch offene Sprache, wie sie der englische Jesuit führt, heute nicht vom katholischen Frankreich erwarten. Und doch erschließen sich auch dort Einsichten, die freilich noch nicht offiziell ausgesprochen werden, Einsichten, die sich gerade dann, wenn die Blickrichtung nicht auf die politische Debatte fixiert ist, ruhig und klar einstellen und vielleicht in einer Betrachtung über einen literarischen oder künstlerischen Gegenstand miteinfließen. So analysiert Louis Meyer in der ‚Démocratie' Marc Sangniers (10. März 1922) einen Roman von Roland Dorgelès ‚Saint Magloire', die Geschichte eines Laien, der nach einem apostolischen Leben unter den Schwarzen nach Frankreich zurückkehrt und hier die bittere Erfahrung macht, daß die Franzosen von 1920 schwerer zu überzeugen sind als die Wilden. Erst als Heiliger und Wundertäter verehrt und umdrängt, gerät er bald in den Verdacht, häretische Meinungen zu vertreten; aber ihm geht es nicht um Meinungen: ‚Glühende Herzen, nicht Gelehrte braucht Gott.' Durch einen Protest, den der Heilige gelegentlich eines Kolonialaufstandes gegen ‚die Regierungsmänner, die Deputierten, gegen alle, die von Expeditionen, Eroberung und Blut träumen,' erhebt, verscherzt er sich auch seine bürgerliche Ehre. Mit der großen Masse der braves gens, der amis de l'ordre hat er es verdorben und, wie er sich für das Proletariat einsetzt, endet die von ihm geleitete Demonstration mit Aufruhr und Plünderung. Nachdem so sein Werk völlig gescheitert ist, kehrt Magloire Frankreich den Rücken und reist zu den Wilden zurück.

Und nun die Betrachtungen, die der französische Kritiker an das Buch anknüpft! Er weist hin auf die Grundstimmung des Romans, die Bitterkeit sei. ‚Sie ist den meisten Schriftstellern, die am Kriege teilnahmen, gemeinsam. In ‚Le feu' von Barbusse, in Marcel Bergers ‚Les Dieux tremblent' und in zehn anderen Werken drängt sich einem die gleiche Beobachtung auf. Der Sieg von 1918 hat das Herz unserer Schriftsteller nicht mit freudigen Hoffnungen, enthusiastischem Optimismus geschwellt. Er hat sie tödlich verwundet, enttäuscht, voll innerer Unruhe gelassen. Und ist dies nicht bei ihnen das Echo der großen, allgemeinen Enttäuschung, die Sieger und Besiegte niederdrückt? Nein, niemals werden die Greise, die zurzeit die Welt leiten (les vieillards qui conduisent présentement le monde) sich eine richtige Vorstellung machen können von der Ungeheuerlichkeit der Schuld, die sie damit auf sich geladen haben, daß sie mit der ganzen Macht ihrer bewaffneten Selbstsucht die Hoffnungen (die gleichen Hoffnungen, von denen oben Keating voll bitterer Enttäuschung sprach) vernichteten, die sie selber auf der Höhe des

Kampfes geweckt hatten, lediglich in der Absicht, den Willen der Wankenden aufrecht zu halten, die erschlafften Herzen und die blutenden Körper noch einmal stark zu machen. Der Krieg ist nicht besiegt aus dem großen Sturm hervorgegangen; er droht nach wie vor. Er hat die Sieger nicht bezahlt gemacht, die Kriegführenden nicht entwaffnet, noch hat er die Habsucht und den Haß vernichtet.'

Langsam fängt man drüben jetzt auch an, die nackten Tatsachen unseres wirtschaftlichen Lebens zu sehen. So versucht in der ‚Revue hebdomadaire' (Nr. 11 vom 18. März), die nicht wie die ‚Démocratie' für einen kleinen Kreis, sondern für die durchschnittliche französische Bourgeoisie spricht, der Deputierte Paul Reynaud, der auf seiner Deutschlandreise offenbar über den Rayon seines Hotels hinausgedrungen ist, seinen Landsleuten die Vorstellung auszureden, als ob Deutschland hinter der Fassade eines betrügerischen Bankerotts prosperiere. Der öffentlichen Meinung zu sagen, was sie gerne hören wolle, bringe wohl für den Augenblick Vorteil, aber es seien damit doch gewisse Unzuträglichkeiten verknüpft. In Wahrheit stehe das deutsche Volk, das während des Krieges, abgeschnitten von aller Zufuhr, mehr als irgendein anderes gelitten habe, unter dem Druck einer wirtschaftlichen Revolution, die den seelischen Zusammenbruch der Niederlage noch verdoppelt habe. Reynaud entwirft dann in knappen, markanten Zügen ein Bild unserer wirtschaftlichen Lage: Die Mark hat nur noch $^{1}/_{60}$ ihres Friedenswertes. Der Mittelstand stirbt aus. Viele Studenten leisten täglich achtstündige Fabrikarbeit. Ein Universitätsprofessor kommt eben mit seinem Gehalt aus, wenn er nicht gerade unter dem Jahre den Zahnarzt aufsuchen muß. Die wissenschaftlichen Zeitschriften gehen ein. Denen, die dem französischen Volk die Meinung beibringen möchten, daß es keinen Unterschied mache, Sieger oder Besiegter zu sein, empfiehlt Reynaud, sich in einer schmutzigen Berliner Straße im Gewühl der verelendeten Menge einen Kriegsverletzten, wie er die Hand ausstreckt, anzuschauen. Durch die Statistiken über Berliner Champagnerverbrauch und durch die Kriegsgewinnler läßt sich der Franzose in seinem Urteil nicht beirren, hier handelt es sich für ihn lediglich um eine dünne Oberschicht, die freilich in die Augen springt. Aber prosperiert nicht die deutsche Industrie, hört Reynaud einwenden, gerade infolge der Entwertung der Mark, die ihr ermöglicht, auf allen Weltmärkten mit England und Amerika zu konkurrieren? Gewiß, erwidert er, in Deutschland wird viel gearbeitet und trotzdem mit einem Handelsdefizit. Als Gründe werden dafür angeführt: Die Verluste, welche die ‚Desannexionen' der deutschen Industrie und Landwirtschaft zugefügt haben, die hinter einem die Bedürfnisse weit überschreitendem Beamtenapparat versteckte Arbeitslosigkeit, der Achtstundentag, dessen Anwendung man in Frankreich mit Unrecht in Abrede stelle, die Schwächung der Arbeitskraft des deutschen Arbeiters, die Ausführung für Deutschland unproduktiver Arbeiten wie der Wiederaufbau eines Teiles der an England abgelieferten Handelsflotte und die Förderung der 20 Millionen Tonnen Kohlen für die Entente. Dazu kommt, daß die deutsche Industrie auch das eigene Land versorgen muß, das nach der langen Blockade dringend nötig hatte, seine Knochen wieder mit Fleisch zu bekleiden. So erklärt es sich für Reynaud, daß in den letzten acht Monaten des Jahres 1921 die deutsche Ausfuhr hinter der Einfuhr um 750 Millionen zurückblieb. Wie soll da Deutschland seine Schulden bezahlen können? In Materiallieferungen? Ja, hätte man diese Lösung des Problemes gleich nach dem Waffenstillstand angenommen, der größte Teil der zerstörten Gebiete wäre jetzt wieder aufgebaut auf Kosten Deutschlands; aber die französische Industrie wollte sich den

Gewinn nicht entgehen lassen, bemerkt der Deputierte, nun aber sei es zu spät. Noch zieht der Franzose nicht die Folgerungen aus seinen Einsichten, daß nämlich Deutschland die ihm auferlegten Zahlungen einfach nicht leisten kann. Er sucht einen Ausweg, indem er eine direkte Besteuerung des deutschen Privatkapitals vorschlägt. Ob es wirklich ein Ausweg ist? Uns kam es hier nur darauf an festzustellen, daß sich auch in Frankreich ein gewisser Tatsachensinn, wie er sich ja in England schon länger bekundet hat und wie er allein Gesundung bringen kann, da und dort allmählich einstellt. —s.

Religion

Idealismus und Christentum. Unter diesem Titel hat Franz Spemann ein Bekenntnisbuch herausgegeben (‚Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung‘, Heft 3; Furche-Verlag, Berlin 1920), das sich in leidenschaftlicher, oft etwas gar überschwänglicher Weise gegen das moderne Heidentum wendet, gegen ‚das neueste Griechentum‘ als den ‚Todfeind des Christentums‘. Man wird an dem Büchlein seine Freude haben, wenn man es nicht als Darstellung objektiver Wahrheiten nimmt, sondern als persönliches Bekenntnis, als Erzählung davon, wie eine Seele von der einseitigen Begeisterung für Schönheit, für Hellas und Rom und klassische deutsche Dichtung zum reformatorischen Christentum kam, wie sie mit den Gestalten, mit Homer und Faust, einzeln ringend, eine die Religion überragende Wertung dieser Dinge überwand. Die Form der Darstellung erschwert allerdings eine solche Auffassung; sie gibt sachlich gefaßte Angriffe auf die Antike und Goethe, die in ihrer Einseitigkeit peinlich wirken. Wenn man das moderne Heidentum meint, sollte man nicht das antike bekämpfen, und unsere Goethevergötterer könnte man treffen, ohne die Person Goethes mit hereinzuziehen. Dieser Kampfstellung gegen vergangene Kulturen und Menschen fehlt das letzte, von christlicher Nächstenliebe getragene Verstehen alles Menschlichen, die ‚Feindesliebe‘. Doch hier haben wir wohl schon alle gefehlt — wenigstens dem Gegenwartsgegner gegenüber. Und trotz aller Unausgeglichenheit und Gärung müssen wir uns freuen über des Verfassers lebhafte Frömmigkeit und jugendlich-ursprünglichen Bekenntniseifer. Der Leser urteile selbst: ‚Die Anbetung der Natur ist das finstere Geheimnis des Heidentums . . . Entkleidet man die Philosophie ihrer unklaren und dunklen Sprache, dann wissen auch die Philosophen der Neuzeit nichts Besseres als die uralten Irrtümer der Heiden . . . Es ist nicht nur der Grundirrtum, sondern die Grundlüge der Neuzeit, daß uns immer wieder vorgeredet wird, als sei der Pantheismus eine höhere oder, wenn man will, tiefsinnigere Wahrheit als der biblische Schöpfungsglaube.‘ — ‚Heilig ist ein Mensch, der Gott liebt mit allen Fasern seiner Seele, für den Gott der Inbegriff alles Schönen und Erstrebenswerten ist . . . Von Heiligkeit weiß der Idealismus nichts, weil er das Böse nicht mit ganzem Ernste haßt. . . . Seine Daseinsfreude versteht nicht meine Not, und er kann meine Gottentfremdung nicht aufheben; unverständlich ist ihm der Ewigkeitsmensch in mir, und er schneidet mir den Nerv des Gebetes durch. Ohne Gebet aber verdurstet unser gottverwandter Geist, und unsere Seele vertrocknet . . .‘ — Von der freideutschen Jugend sagt Spemann: ‚Sie überschätzt das Jugendfeuer, weil sie die Auferstehung nicht kennt . . . Dieser Hoffnungslosigkeit der Welt tritt die christliche Kirche gegenüber mit dem freudigen Bekenntnisse: „Der Herr ist wahrhaftig auferstanden.“‘ — ‚Schlagen wir die Evangelien auf. Möchten sie doch wieder gelesen werden . . . mit der Einfalt des Kindes und mit dem Glauben

des Heiligen! Glaubenshungrig und in anbetender Sammlung muß man sich in dies Buch vertiefen, dann erschließt es sich.‘ — ‚Im Tiefsten zweifeln wir nicht an den Wundern Jesu um unserer geläuterten Naturerkenntnis, sondern um unserer Herzenshärtigkeit willen . . .‘ Wir hören hier die Stimme einer neuen, im Dienste des lebendigen Gottes wahrhaft freien deutschen Jugend.

—r.

Geschichte

Geschichtschreibung für das Volk. Kennt das deutsche Volk seine Geschichte? Hat es Sinn und Bewußtsein dafür, daß es nicht nur als losgelöster Körper ohne jeden zeitlichen Zusammenhang ein Gegenwartsdasein führt, sondern inmitten einer langen und großen Tradition steht und daß diese Tradition ein Teil seines inneren Wesens ist? Manche Ereignisse unserer Tage und der jüngsten Vergangenheit scheinen gezeigt zu haben, daß der Mangel an historischer Bildung vielfach die Bahn der geschichtlichen Bedingungen verfehlen ließ und an mehr als einer Stelle zu einer Entartung an sich begründeter und berechtigter Bewegungen führte. Die Menschen, die Träger eines weltbewegenden Geschehens sein wollen, müssen sich des großen geschichtlichen Gedankens bewußt sein, sonst werden sie von ihm gerichtet und verdammt. Es erhebt sich aber die Gewissensfrage, ob genug geschehen ist, um dem Volke jenes belebende Bewußtsein von seinem Werden und Wachsen zu vermitteln. Haben wir den Versuch einer wirklich dem Vermögen des wissensdurstigen Volksteils entgegenkommenden Geschichtschreibung? Haben wir eine ‚Deutsche Geschichte‘ ohne die Wucht wissenschaftlicher Beweislasten, ohne den Zierat geistreicher oder halbgeistreicher essayistischer Abstraktionen, ohne parteilich intolerante Geschichtsbeugung? Haben wir schon eine ‚Deutsche Geschichte‘, die unserem Volk das wissenschaftlich erforschte Geschehen einfach und selbstlos, so episch und objektiv wie möglich erzählt? Wenn eine Umschau nach solchen Werken heute wenig Erfolg hat, dann wird es eine brennende Aufgabe der Berufenen werden, durch eine klare, reine, anschauliche und fesselnde Darstellung der Vergangenheit den Sinn der Geschichte und den Sinn für Geschichte denjenigen Schichten des Volkes zu vermitteln, denen die Gegenwart Probleme und Rätsel aufgibt. Dazu gehört ein besonderer Takt und eine besondere Methode; zahlreiche Experimente werden immer neue Fingerzeige geben müssen.

Einer der stärksten Grundpfeiler zum Tragen geschichtlicher Belehrungen ist die Heimat. Eine populäre Geschichte, die sich eng an die Landschaften, die Gebäude, die Plätze, die Denkmäler der Heimat anschlösse und von hier aus auf die gewaltigen politischen und kulturellen Entwicklungen der vaterländischen und europäischen Vergangenheit hinführte, ohne sich ins Uferlose oder ins Doktrinäre zu verlieren, — eine solche Darstellung wäre wohl die fruchtbarste Arbeit, die in diesem Sinn geleistet werden könnte. Vorderhand ist sie freilich Illusion.*

Aber auch das primitive geschichtliche Interesse, das in jedem Menschen und schon im Kinde liegt, gibt Anhaltspunkte für eine geschichtliche Unterweisung. Ein Versuch dieser Art, der abseits von der

---

* Einen schüchternen Versuch habe ich durch Zufall kennen gelernt: H. Klinger, Fluhenstein und die Feudalzeit. Bilder aus der Geschichte des Allgäus von der Völkerwanderung bis zur Säkularisation. Berghofen-Sonthofen 1930 (Selbstverlag). Das Büchlein trägt auf jeder Seite die Spuren eines eitlen Dilettantismus in sprachlicher, didaktischer und geschichtlicher Hinsicht. Und doch hat mich der führende Gedanke gefreut: von einem engumgrenzten Bezirk aus ein Panorama der Geschichte erstehen zu lassen. Es ist wirklich schade, daß der Gedanke unter dem ungeordneten Material fast völlig erstickt ist.

Lehrbuchmethode den Kindern die Anfangsgründe der deutschen Geschichte vermitteln will, ist das Buch von Margarete Vorländer, Unserer Kinder deutsche Geschichte (F. A. Perthes, Gotha). Er verdient schon deswegen beachtet zu werden, weil gerade wir Deutschen — liegt das vielleicht in unserer so stark dem Doktrinären zuneigenden Natur? — so gut wie kein Buch haben, aus dem man in gefälliger Form, ohne die beständige Notwendigkeit eines Kommentars, den jungen und jüngsten Zuhörern Geschichte vorlesen kann. Umgekehrt rufen z. B. Gustav Freytags ‚Ahnen', die ja in gewissem Sinne einen solchen Zweck verfolgen, stets und überall nach einer eigenen realgeschichtlichen Grundlage. Die Franzosen sind in dieser Hinsicht um einen Schritt weiter; sie haben das umfangreiche, siebenbändige Werk von dem 1848 wegen seines konservativen Widerstands gegen die Wahlreformen noch vor Louis Philipp gestürzten Minister, späterhin aber ganz der Wissenschaft lebenden Historiker Guillaume Guizot, Histoire de France racontée à mes petits enfants (1870 bis 1880). Ein Vergleich mit dem Vorländerschen Buch drängt sich auf; er wird, um fruchtbar zu sein, nur das Methodische betonen dürfen. Dazu gehört nicht die Verschiedenheit des Umfangs, nicht die Verschiedenheit des Alters der als Zuhörer gedachten Kinder; dazu gehört nicht einmal der Unterschied im Grade der Begeisterung, mit der beide Autoren an ihr Werk herangehen: der Franzose — ce patriotisme est une idée, mais il est aussi une passion — will aus dem Glauben an die Größe seines Vaterlandes heraus diese Größe langsam emporwachsen lassen; er will im Sinne Nietzsches ‚monumentalische Historie' schreiben, kulturgeschichtlich ebenso ein Zug der Romantik wie seine ganze Geschichtsauffassung: Les hommes ne sont pas toute l'histoire; elle a des lois qui lui viennent de plus haut. Auch die deutsche Frau lehrt ihre Kinder mit der Endabsicht, die Vaterlandsliebe zu wecken; aber ihre Begeisterung flammt nicht zur romanischen Leidenschaft empor, sucht sachlich zu bleiben auch dort, wo etwa ihre etwas verklärende Auffassung vom Protestantismus und vom Hohenzollerntum andere recht kalt läßt. Derjenige Unterschied zwischen beiden aber, der aus dem Gegensatz heraus zu einer positiven Weiterentwicklung führen könnte, besteht in der Art des Berichtens und schimmert selbst da noch durch, wo der gedruckte Buchstabe das Lebendige der mündlichen Unterhaltung, die in den Büchern angewandt ist, erstarren macht. Guizot wirkt mehr episch, Frau Vorländer mehr didaktisch. Und hier, meine ich, liegt der pädagogische Vorzug des französischen Werkes. Am Anfang der Geschichtsdarstellung steht die lose Erzählung: Jeder von uns weiß, daß er seine allerersten geschichtlichen Kenntnisse und Interessen nicht aus einem System, sondern aus unzusammenhängenden ‚Geschichtchen' gewonnen hat; unmittelbar darauf käme die zusammenhängende Geschichtserzählung, die epische Darstellung größerer historischer Komplexe. Frau Vorländer pflegt sie gelegentlich — z. B. bei der unverhältnismäßig ausgedehnten Jugendgeschichte Friedrich d. Gr. — aber im allgemeinen ist ihr Buch mehr Exposition als Aufbau, mehr gegebener und erklärter Stoff als gefällig und unauffällig vermittelnde Form wie bei Guizot. Sollte das auch wieder ein Unterschied zwischen deutsch und romanisch sein? Und wäre der so klufttief und himmelweit, daß sich nicht die sachliche Exaktheit der deutschen Didaktik mit der spielenden Epik des Romanen beherrschen ließe? Jenes beibehalten und dieses dazu lernen: der Nutzen davon wäre hier und anderswo zu spüren.

Fast möchte man von dem zweiten hier zu nennenden Buch der ‚Geschichte des deutschen Mittelalters' von Hubert

Rausse (J. Habbel, Regensburg), den Eindruck mitnehmen, als sei es schon von dem formgebenden Prinzip, das eben berührt wurde, beherrscht. Es ist zwar nicht mehr für Kinder, sondern für weiteste Kreise bestimmt. Aber auch darum ist es von Wert, weil der gebotene Stoff keine bloße Materialsammlung in einem mehr oder weniger gelehrten Behälter ist, sondern mit sicherem Gefühl und Urteil das Wesentliche, das Geschichtgestaltende betont, eben jene Seiten der Geschichte und vor allem auch der Kulturgeschichte, die nicht vergessen werden dürfen, weil sie die Tragwände des geschichtlichen Werdens, in diesem Fall unseres Staates und Volkes, sind. Ohne den Aufwand überflüssigen Zahlen- und Tatsachenmaterials wird das Geschehen gezeigt. Auch die Sprache hält sich von aller magisterhaften Geschraubtheit und Blässe fern, wenn ihr auch manchmal größere Korrektheit gewünscht werden darf. Die Geschichtsauffassung ist durch und durch romantisch; die tiefen Schatten der Zeit treten ganz zurück hinter dem Strahlenglanz mittelalterlichen Kaisertums, dem wuchtigen Eindruck einer geschlossen erscheinenden Weltanschauung, den kulturbejahenden Ideen des schreibenden Mönchtums, des dichtenden Rittertums, des bauenden Bürgertums. Nur auf die himmelstürmenden Spitzen der gotischen Dome wird das Auge gelenkt, nicht auf die engen, winkeligen, schmutzigen Gassen, in denen tief unter der Lichthöhe eines kühnen Turmes so viel soziales Elend, so viel materialistischer Egoismus wie heute und vielleicht doch noch mehr Aberglaube wohnte als heute. Das Mittelalter ist auch bei Rausse, ganz romantisch, als Einheit gefaßt. Aber der Geist, in dem das Büchlein geschrieben wurde, ist volkstümlich, der Inhalt stets durchdacht und entsprechend angewandt — ob freilich die eingeschalteten Bilder auch erläuternd und vertiefend wirken? — und die Form hilft getreulich mit, daß wir hier einen im ganzen gelungenen Versuch eines Geschichtsbuches fürs Volk vor uns haben.*

Dr. Anton L. Mayer-Pfannholz.

Der Streit um die Relativitätstheorie hat auch im Jahre 1921 nicht nachgelassen; darüber lassen unter andern zwei Schriften eines Gegners dieser Theorie, des Heidelberger Physikers P. Lenard, keinen Zweifel: ‚Über Relativitätsprinzip, Äther, Gravitation‘ (3. Aufl. 1921), und ‚Über Äther und Uräther‘ (1921). Wie es überhaupt zum Streit über ein physikalisches Weltbild kommen kann, wird dem Außenstehenden verwunderlich erscheinen. Er denkt sich die Entstehung eines solchen Bildes etwa nach folgendem Schema: Die Erfahrung, hier im weitesten Umfang verstanden, sowohl die systematische durch Experimente gewonnene, als auch die des täglichen Lebens, liefert gewisse Voraussetzungen. Diese werden miteinander verknüpft und zu einer Hypothese zusammengefaßt, also einem großen Leitgedanken untergeordnet. Dann beginnt eine vor allem deduktive Arbeit, mit deren Hilfe Folgerungen gezogen wer-

* Nicht aus Kritisiersucht, sondern um dem Buch in einer weiteren Auflage manche Mängel zu nehmen, mache ich auf einige Entgleisungen aufmerksam: S. 17: der germanische Heerführer hieß Ariovist, nicht Vercingetorix. — S. 35: Untergang der Goten 553. — S. 111: Wenn gesagt wird, daß man im Mittelalter nicht ‚strebte‘ im modernen Sinne, ist das eine zu romantische Auffassung. Ich denke etwa an Adalbert von Bremen! — S. 140: Hrotsvits Dramen sind reine Lesedramen; eine Aufführung durch Stiftsdamen vor Kaiser und Bischöfen ist Fiktion. Inwiefern ist das Versmaß der Legenden besonders ‚kunstvoll‘? Inwiefern hat Udalrich von Augsburg auch ‚die Feder zu führen‘ verstanden? — S. 142: Ich verweise auf die Walthari-Übersetzung von Winterfeld! Hier steht übrigens ein Widerspruch zu S. 136, wo falsch behauptet wird, Hedwig von Schwaben habe mit Ekkehard, dem Dichter des Liedes, auf dem Hohentwiel die Klassiker gelesen! — S. 360: Luther war Augustiner, nicht Dominikaner.

den. Diese werden endlich durch die Erfahrung nachgeprüft, und so gewinnt man ein anscheinend zweifellos richtiges Urteil über den Wert einer Hypothese. Dem Laien stellt sich die physikalische Forscherarbeit daher als ein rein logischer Prozeß dar, bei dem lediglich der Verstand eine ihm gestellte Aufgabe nach anerkannten Grundsätzen zu lösen hat. Wo bleibt also der Anlaß zu einer Meinungsverschiedenheit? Wenn alle Forschertätigkeit in so einfachen Bahnen verliefe, dann wäre allerdings ein Streit der Meinungen bald geschlichtet. Aber die Wirklichkeit belehrt uns eines andern, und die Kontroverse über Einsteins Theorie kann uns zeigen, wie man sich nicht nur über Ergebnisse nicht einigen kann, sondern wie man sich schon über die Voraussetzungen entzweit, die doch durch die Erfahrung gegeben sein sollten.

Der Äther ist seit Maxwell und Hertz der Sitz der optischen und elektromagnetischen Erscheinungen, die elektronentheoretischen Untersuchungen der letzten Jahre haben die Natur dieses hypothetischen Mediums, man möchte sagen, bis ins kleinste zu ergründen versucht, so daß an der Existenz dieses uns allerdings nur mittelbar bekannten physikalischen ‚Stoffes‘ zu zweifeln kein Anlaß vorlag. Nun erklärt Einstein diese Art von Äther für überflüssig, wenigstens bis zu einem gewissen Grade; denn ‚den Gravitationsäther (der Einsteinschen Theorie) können wir als „Raum“ schlechthin auffassen und in Gegensatz zur Materie stellen‘.* An Stelle unseres Lichtäthers tritt also in Einsteins Theorie der Raum, und hier liegt meines Erachtens eine Wurzel des geschilderten Streites. Während es also bei oberflächlicher Betrachtung scheinen könnte, als wenn die Ätherhypothese das Streitobjekt wäre —, etwas, was immerhin verständlich erschiene, da jede Hypothese willkürliche, wenn man will, dichterische Elemente enthält —, kommt es bei tieferem Eindringen zutage, daß sich die Kontroverse weit mehr um die Natur des Raumes und (fügen wir es gleich hinzu) der Zeit dreht als um die Existenz des Äthers. Denn der Äther ist für die Gegner Einsteins nicht nur das optisch-elektromagnetische Medium, sondern vor allem der Sitz eines ‚absoluten‘ Raum-Zeitsystems. Um in der Sprache des täglichen Lebens zu bleiben: sobald der ‚Uräther‘ in der von Lenard angegebenen Art Existenzberechtigung hat, gewinnt die Physik ein unbewegliches Gerüst, ein Archimedisches „δος μοι που στω,“ an dem nun alle andern Bewegungen erkannt und gemessen werden können. Genau so wie hier, sind in der Relativitätstheorie Raum und Äther verknüpft oder besser gesagt: sie sind gleich gesetzt; denn nicht nur die Existenz des Äthers wird von Einstein geleugnet, sondern seine Theorie hat ja gerade ihren Namen daher, daß für sie Raum und Zeit relative Begriffe sind, deren Maß von der Bewegung des zu Messenden und des Messenden abhängt. Man mag sich diese Sachlage an dem Beispiel der Erdbewegung klarmachen, um so den Unterschied beider Ansichten deutlich zu sehen.

Die klassische Mechanik kennt als Paradebeispiel einer ‚absoluten‘ Bewegung die Drehung eines Körpers um seine Achse, also etwa die tägliche Drehung der Erde. Seit Kopernikus ist viel Scharfsinn aufgewandt worden, um gerade diese Bewegung nachzuweisen. Auf welcher Grundlage beruhen nun sämtliche Beweise für die Erdbewegung? Foucault ließ bekanntlich ein fast reibungslos aufgehängtes Pendel in nordsüdlicher Richtung schwingen: Die Schwingungsebene dreht sich für uns mit der Erde bewegte Beobachter mit den Gestirnen von Nord über Ost nach Süd und wieder über West nach Nord zurück. Es behält also seine Schwingungsebene

* S. A. Kopf: Grundzüge der Einsteinschen Relativitätstheorie.

im ‚Raum', d. h. gegen die ruhenden Gestirne des Himmels bei. Weshalb? Nun, der Pendelkörper hat eine physikalische Eigenschaft, die die Schüler des großen Galiläi ‚Trägheit' nannten, nachdem der Meister sie ‚erfunden' hatte. Er beharrt zufolge dieser Eigenschaft in seiner Schwingungsebene, solange keine Kräfte ihn aus dieser Ebene zwingen. Wir beweisen also hier das Vorhandensein einer ‚absoluten' Bewegung mit Hilfe der ‚Trägheit'. Ich halte es für lehrreich, einmal an einem so einfachen Beispiel zu zeigen, wie scheinbar so weit auseinander liegende Begriffe wie absolute Bewegung und Trägheit verknüpft sind. — Wie erklärt nun Einsteins Theorie diesen berühmten Foucaultschen Pendelversuch? Sie sagt: Was wir bis jetzt ‚Trägheit' des Pendelkörpers nannten, ist eine Anziehungswirkung der fernen Massen der Fixsterne, also nichts anderes als eine andere Art Gravitation dieser Gestirne. Dadurch wird nun entweder der Pendelkörper in seiner Schwingungsebene festgehalten, wenn und weil die fernen Massen ruhen und ihn festhalten, oder aber der Pendelkörper wird in seiner Ebene durch den Zug derselben fernen Massen mitgeführt, wenn und weil der ganze gestirnte Himmel sich um die Erde dreht, etwa wie im Drehstrommotor der Anker durch ein rotierendes Magnetfeld im Motor gedreht wird. Man beachte wohl, was in dieser Erklärung alles steckt: Zunächst wird der Begriff der ‚Trägheit' beseitigt und als ein Sonderfall der Schwere aufgefaßt, also nicht der Pendelkörper hat eine gewisse ‚träge' Masse, die aller Bewegung abhold ist, sondern er wird außer von der Erde auch vom ganzen gestirnten Himmel mit seinen Sternmassen angezogen. Also ‚Trägheit' ist gleich ‚Schwere', die ja durch Anziehung entsteht. Weiter ist gar nicht auszumachen, ob die Erde oder der Himmel sich dreht, denn bei beiden Annahmen treten dieselben beobachtbaren Erscheinungen auf; also ist auch die Rotationsbewegung keine ‚absolute', sondern nur eine ‚relative' Bewegung. Das Problem der Erdbewegung, um welches sich Jahrhunderte gestritten haben, wird von der Relativitätstheorie als unlösbar erklärt, ähnlich wie die Quadratur des Zirkels oder die Dreiteilung des Winkels. Der Relativist kann für dasselbe kein Interesse mehr haben, je nach der Aufgabe wird er einmal die geozentrische und das andere Mal die heliozentrische Ansicht benutzen. Es ist für ihn nur noch eine Frage der Bequemlichkeit. Endlich verzeichnen wir wieder, wie eng die Begriffe ‚relativer Raum' und ‚Gravitation' = ‚Trägheit' miteinander verbunden sind.

Also nicht so sehr die Hypothese des Äthers als diejenige des Raumes erscheint mir als der Streitpunkt der Relativisten und ihrer Gegner, und diese hat doch wohl das Anrecht, zu den ursprünglicheren gerechnet zu werden; gehörte sie doch bis jetzt zu den Annahmen, die aus der Erfahrung des ‚gesunden Menschenverstandes' entstehen. Sie scheint mir weiter bei beiden Parteien mit einer ganzen Gruppe von Anschauungen philosophischer Art eng verpflochten zu sein; bei dem Für und Wider spielen vielfach unbewußt Neigungen und überhaupt Elemente emotionalen Charakters eine Rolle. Ist es doch nicht nur die Frage der Relativität des Raum-Zeit-Systems, bei dem sich die Geister scheiden, es gehört zum Ansatz beider Theorien, diesen Raum mit ganz charakteristischen Eigenschaften auszustatten.

Die klassische Mechanik und alle diejenigen, die sie erhalten wissen wollen, nehmen die räumliche Welt ohne lange Umschweife, gleichsam naiv als euklidisch und dreidimensional an, während es zu den Grundvorstellungen der Einsteinschen Theorie gehört, einen nichteuklidischen Raum zu setzen, dem die Zeit als ‚vierte Dimension' hinzugefügt ist. (Unter der euklidischen Geometrie verstehen wir die-

jenige, in der das Parallelenaxiom gilt und daher alle Dreiecke 180 Grad als Winkelsumme haben, während die ‚nichteuklidische' alle Möglichkeiten umfaßt, in denen diese Postulate nicht mehr vorausgesetzt werden, z. B. die Kugelgeometrie.) Wenn ich persönlich zur letzteren Ansicht neige, so bewegen mich nicht nur physikalische Gründe zu dieser Stellungnahme, sondern auch Gründe philosophischer Art, die auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie und selbst Metaphysik liegen. Bei den Gegnern Einsteins ist es nicht anders. Gerade in den beiden Schriften Lenards durchbrechen außerhalb des eigentlich physikalischen Gebietes liegende Gründe häufig die sonst ruhige Darstellung, um in fast leidenschaftlicher Weise Partei zu ergreifen.

Einige dieser mehr allgemeinen Motive seien hier gekennzeichnet. Der Ansatz der Einsteinschen Theorie ist die nichteuklidische Geometrie, und zwar in ihrer sogenannten elliptischen Form, deren bekanntestes Beispiel die Kugelgeometrie ist.* Der lange Streit über die Apriorität des Raumes und der Zeit scheint durch diese Wendung zu einem gewissen Abschluß gekommen zu sein. Im Verlauf dieses Streites kam mit aller Schärfe zum Ausdruck, daß wir, wenn wir von ‚Raum' reden, unter diesem Begriff dreierlei verstehen können, zunächst die Raumvorstellung unserer Sinne, ‚der psychologische Raum', dann die Raumgebilde unseres Verstandes, ‚der mathematische Raum', und endlich ‚der reale Raum', der Raum also, in dem sich das Weltgeschehen abspielt. Der psychologische Raum ist auf unsere menschliche Raumerfahrung gegründet, er kann daher nichts anderes als das Raumbild des Euklid geben. Der mathematische Raum ist unendlich mannigfaltig; wir können rein logisch die Möglichkeit unendlich vieler Räume denken, die durch die Verschiedenheit der Axiome bedingt sind. Dürfen wir nun die Erfahrung, die wir unmittelbar doch nur an einem ganz winzigen Stück Raum gewinnen, naiv und ohne jede Besinnung auf den realen Raum übertragen, d. h. den physikalischen Raum euklidisch rechnen oder nicht? Einstein versucht es mit dem letzteren Ansatz, und so könnte durch seine Theorie nachgeprüft werden, ob der Ansatz zu Recht besteht, eine Untersuchung, die schon Gauß vornehmen wollte. Dieser erste Punkt scheint mir für die Entwicklung unseres mathematisch-erkenntnistheoretischen Denkens von Bedeutung zu sein.

Einsteins Ansatz führt weiter zu einer Endlichkeit der Welt, Einstein nennt sie direkt eine ‚Kugelwelt'. Ein erster roher Ansatz, der also mit ganz vereinfachten Annahmen vorgenommen wurde, ergibt etwas über eine Billion Erdbahnradien als Radius dieser Kugelwelt.* Diese Konsequenz scheint mir außerordentlich merkwürdig, denn hier wird ein altes metaphysisches Problem (man denke an E. v. Hartmann), das bis jetzt jenseits der Physik gelegen war, gleichsam dem Experiment zugänglich gemacht und die Frage nach der Größe der materiellen Welt der Beobachtung und Rechnung erschlossen.

Einstein hat sich große Mühe gegeben, dem Raum sein sonderbares Dasein außerhalb aller Materie zu nehmen. Seine Gravitationsgleichungen erster Art ergaben, wenn wir uns alle Materie aus ihm entfernt denken, einen euklidischen Raum; erst ein neuer Ansatz führte dahin, daß die von ihm gesetzte Raumzeitlichkeit zugleich mit der Materie verschwindet.** Hier liegt wieder ein Fußpunkt philosophischer Betrachtung, der

* Vergl. A. Einstein, Über die spezielle und die allgemeine R.-theorie, gemeinverständlich 4. Aufl. 1919. S. 72.

* W. de Sitter III paper. Monthly Not. of R. A. J. v. 78 Nr. 1.

** A. Einstein, Sitzungsberichte der Berl. Akad. der Wiss. 1917. S. 142 ff.

schon früher erörtert wurde und Schwierigkeiten bereitete.

Es scheint mir also nicht, wenn ich das Ganze der Theorie überblicke, als wenn, wie Lenard sich ausdrückt, ‚durch die Relativitätstheorie Verschiebungen des Absolut-Wahren in der Natur hingenommen würden‘, sondern wir lassen zwar eine Reihe Probleme beiseite, weil wir an ihre Lösung nicht heranreichen, dafür treten aber andere an ihre Stelle, deren Erforschung nicht erst von heute auf morgen als ein Bedürfnis des Gemütes erkannt und anerkannt worden ist.*

Dr. Carl Piel.

* Vgl. zu den philosophischen Fragen auch die vorzügliche Darstellung der Einstein'schen Theorie von Th. Wulff S. J. Tyrolia 1921, Mk. 8.50.

Als Kunstbeilagen und Illustrationen zu dem Aufsatz ‚Süddeutscher Barock‘ von Karl Freckmann enthält dieses Heft: Adolf Menzel, ‚Klosterkirche in Ettal‘, zwei photographische Innenaufnahmen der Wallfahrtskirche Wies in Oberbayern (mit Erlaubnis des Folkwangverlags) und eine Innenaufnahme der Klosterkirche Vierzehnheiligen in Oberfranken (mit Erlaubnis des kunsthistorischen Seminars Marburg a. L.).

Berichtigung: Im Märzheft S. 723 (‚Christliche und sozialistische Moral‘ von Paul Wohlfarth) lies: ‚Wenn er mich aber fragen wird: warum bist du nicht Meir geworden, was werde ich da antworten?‘

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Fritz Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im ausdrücklichen Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, kann keine rechtliche Haftung übernommen werden.



Ludwig Richter / Grotta Ferrata



Das Erwachen der Kirche in der Seele
Von Romano Guardini

Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen.

Das will recht verstanden sein. Vorhanden war sie stets, und allezeit hat sie für den Glaubenden Entscheidendes bedeutet: Er hat ihre Lehre aufgenommen, ihre Weisungen befolgt; ihr starkes Sein war ihm Halt und Zuversicht. Als aber die individualistische Entwicklung seit dem ausgehenden Mittelalter eine gewisse Höhe erreicht hatte, wurde die Kirche nicht mehr als Inhalt des eigentlichen religiösen Lebens empfunden.* Der Gläubige lebte wohl in der Kirche und war von ihr geführt; er lebte aber immer weniger die Kirche. Das eigentliche religiöse Leben neigte immer mehr in den Bereich des Persönlichen. Damit wurde die Kirche als Grenzwert dieses Bereiches empfunden, vielleicht sogar als ein diesem Bereich Entgegengesetztes. Auf jeden Fall als ein Etwas, das dem Persönlichen und damit dem eigentlich Religiösen Schranken zog. Und je nach der Gesinnung des einzelnen erschien diese objektive Regelung als wohltätig oder unvermeidlich oder drückend.

Dieses alles ist natürlich einseitig hervorgehoben. In Wirklichkeit wurde es von sehr vielen Ausnahmen unterbrochen. Übergang und Entwicklung machten das Bild noch viel mannigfaltiger. Auch ihr Großes hatte diese Haltung. Sie wird heute mit Schlagworten bekämpft; aber man müßte fragen, was sie im Ganzen des religiösen Lebens Wertvolles hervorgebracht hat. Vielleicht wird es dafür Zeit, gerade weil wir innerlich Abstand von ihr gewinnen.

Worin hatte diese Haltung ihren Grund? Das wurde bereits angedeutet: Im Subjektivismus und Individualismus der neueren Zeit.

Die Religion wurde als etwas empfunden, das nur dem Bereiche des Subjektiven angehörte. (Hier ist nicht von bewußten wissenschaftlichen Theorien die Rede, sondern davon, wie die Zeit seelisch gerichtet war.) Die religiöse Gegenständlichkeit, die Kirche, war für den einzelnen vor allem eine Regelung dieses eigentlichen religiösen Gebietes, eine Sicherung gegen die Unzulänglichkeiten der Subjektivität. Was darüber hinausging, das Objektive in seiner zweckfreien Hoheit und die Gemeinschaft als Wert in sich, stand der Persönlichkeit vielfach kalt und seelisch unverarbeitet gegenüber. Selbst die Bejahung und Begeisterung, die ihm entgegengebracht wurden, waren in vielem äußerlich-individualistisch und hatten, psychologisch genommen, manche Ähnlichkeit mit dem früheren ‚Patriotismus'.

Sieht man genauer zu, so war sich der einzelne weithin überhaupt nicht bewußt, daß die religiösen Gegenstände wirklich seien. Dieser Zug

* Dies und das Folgende will nur beschreiben, wie der Mensch fühlte; welches Bewußtsein er hatte. Über Wesen und Bedeutung der Kirche an sich sagt es nichts.

beherrschte ganz allgemein, auch über das religiöse Leben hinaus, die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrdunderts und den Anfang des zwanzigsten. Der Mensch fühlte sich in sein Selbst eingeschlossen. Darum war das erkenntnis-theoretische Problem seit Kant und besonders im neueren Idealismus so dringlich, ging ja doch fast die ganze Philosophie darin auf! Dem Menschen dieser Zeit war es in Wahrheit fraglich, ob es einen Gegenstand gebe. Er hatte kein unmittelbar starkes Bewußtsein von der Wirklichkeit der Dinge, ja im Grunde auch nicht von der eigenen. Gedankengebilde wie der folgerichtige Solipsismus ruhten nicht auf logischen Schlüssen, sondern waren Deutungsversuche dieser Selbsterfahrung. Begriffe wie das reine Subjekt des neueren Idealismus sind rein gedankenmäßig überhaupt nicht zu verstehen. Sie entspringen dem Streben, an Stelle der fraglich gewordenen Objektivität der Dinge eine andere im Bereich des Subjektiven zu finden. So entstand der Begriff des Apriorischen als der wohl empirisch subjektiven, aber logisch objektiven Gültigkeit; der Begriff der vom Subjekt statt vom Ding her aufgebauten Erfahrung u. a. m. Es fehlte das ursprüngliche Erlebnis der Wirklichkeit. Blitzartig konnte dieser Tatbestand dem klar werden, der etwa im Kolleg eines führenden Vertreters des neueren Idealismus hörte, das ‚Sein' sei ein ‚Wert'. Das Sein ein Wert! Kürzer und schroffer könnte nicht ausgedrückt werden, wie sinnlos diese Haltung war und daß sie nur aus einer tiefen seelischen Ohnmacht verstanden werden kann. Die Wirklichkeit hatte für das Erlebnis keine Masse mehr, keine Wucht. Sie war dünn, matt. Und nicht bloß für die Philosophen; die übersetzten nur in ihre Fragestellung und Sprache, was alle in irgendeiner Weise empfanden.

Trotz alles ‚Wirklichkeitssinnes', aller Naturwissenschaft, Technik und realistischen Politik sah der Mensch das wirkliche Ding, das gewachsene Gebilde, den Menschen nicht. Er lebte in einer Zwischenwelt zwischen Sein und Nichts, im Begriff und Mechanismus; in Formeln und Systemen, welche Dinge meinten und zu meistern suchten, aber mit ihnen selbst nicht zusammenhingen. Er lebte in einer Welt von abstrakten Zeichen und Formen, die mit der Wirklichkeit nicht verbunden war, welcher die Zeichen galten. Man denkt an das Bild eines Großindustriellen, der genau weiß, welche Arbeiter, Beamten, Abnehmer und Lieferer er hat, vielleicht über alle genaue Angaben in seiner Kartei besitzt; dazu erschöpfende Beschreibungen aller Rohstoffe und Waren nach schärfsten chemischen und physikalischen Untersuchungsmethoden, — aber von den Leuten als Menschen weiß er nichts, und hat kein ursprüngliches Gefühl für edlen Stoff und wertvolles Werk.

Das machte sich auch im Religiösen geltend. Was nicht unmittelbar psychologisch oder logisch gegeben war, hatte keine zwingende Wucht, überzeugte nicht ohne weiteres. Sicher war dem einzelnen nur, was er persönlich erlebte, empfand, ersehnte; und andererseits die Begriffe, Ideen, Postulate seines Denkens. So mußte auch die Kirche nicht als in sich ruhende reli-

giöse Wirklichkeit, sondern als Grenzwert des Subjektiven empfunden werden; nicht als leibhaftiges Leben, sondern als formale Einrichtung.*

Auch individualistisch, zersplittert, gemeinschaftslos war das religiöse Leben. Der einzelne lebte für sich. ‚Ich und mein Schöpfer' war für viele die einzige Formel. Die Gemeinschaft war nichts Ursprüngliches, sondern stand erst in der zweiten Linie. Sie war nicht von vornherein da, sondern bedacht, gewollt, hergestellt. Der eine ging zu den anderen, nahm sich der anderen an, ließ sie zu sich. Aber er stand nicht ursprünglich unter ihnen, nicht mit ihnen in lebendiger Einheit zusammen. Es war keine Gemeinschaft, sondern Organisation, wie überall, so auch im Religiösen. Wie wenig empfanden die Gläubigen im Gottesdienst sich als Gemeinschaft! Wie aufgelöst war der innerlich! Wie wenig war der einzelne sich der Pfarrgemeinde bewußt! Wie individualistisch wurde das Sakrament der Gemeinschaft, die ‚Kommunion', aufgefaßt!

Etwas anderes kam hinzu und verstärkte diese Haltung: die rationalistische Geistesart der Zeit. Man erkannte nur, was ‚begriffen' und ‚berechnet' werden kann. Die Eigenschaften der Dinge in ihrer unauflöslichen Ursprünglichkeit suchte man durch rechnerisch bestimmte Massenverhältnisse zu ersetzen, das Leben durch chemische Formeln. Statt von Seele sprach man von psychischen Vorgängen. Die lebendige Einheit der Persönlichkeit sah man als ein Bündel von Zuständen und Tätigkeit an. Unmittelbare Fühlung hatte die Zeit nur mit dem versuchsmäßig Nachweisbaren.

Daß vollends etwas hinter dem sinnlich Bemerklichen liege, mußte immer erst durch besondere Ueberlegung glaubhaft gemacht werden. Schon die geheimnisvolle Tiefe in der Einzelpersönlichkeit, das Strömende, Lebendige in ihr war fragwürdig. Die überpersönliche Einheit der Gemeinschaft wurde überhaupt nicht gesehen. Man faßte sie als bloße Zusammenfügung von Einzelwesen; als eine Ordnung von Zwecken und Mitteln. Unzulänglich lag ihr geheimnisvoller Untergrund, das Schaffende in ihr und die organischen Gesetze des Gemeinschaftswesens und -wachsens.

Dies übte naturgemäß seinen Einfluß auch auf das Bild von der Kirche. Sie erschien vor allem als religiöse Zweck- und Rechtsanstalt. Das Mystische an ihr, alles, was hinter den greifbaren Zwecken und Einrichtungen steht, was sich im Begriff des Reiches Gottes, des mystischen Leibes Christi ausdrückt, wurde nicht unmittelbar empfunden.

Dies alles aber ist jetzt in tiefer Umordnung begriffen. In jenen rätselhaften Gründen des Menschenwesens, wo die Bewegungen des kulturellen Lebens Antrieb und Richtung empfangen, sind neue Kräfte aufge-

* Auch hierin ist natürlich vieles notwendig und wahr. Auch von der Einzelseele geht ein Weg zur Kirche. Was hier gesagt wird, richtet sich nur gegen die falsche und das Gesamtleben verarmende Einseitigkeit. Nicht gegen das Subjektive, sondern gegen den Subjektivismus. Das ergibt sich auch aus allem, was folgt.

brochen. Wir empfinden die **Wirklichkeit als Urtatsache**. Sie ist nichts Zweifelhaftes mehr, vor dem wir uns lieber auf die tragfähiger und sicherer erscheinende logische Gültigkeit zurückziehen müßten; sie ist ebenso sicher, ja sicherer, weil erstlicher, weil voller, umfassender als jene. Anzeichen kommen auf, daß man das Konkret-Wirkliche als das einzig Gegebene nehmen und das Abstraktgültige ganz daran knüpfen will. Über einen neuen Nominalismus brauchten wir nicht zu erstaunen. Dies Wirklichkeitsbewußtsein ist zuweilen ganz erlebnishaft über den Menschen gekommen. Daß Dinge sind, und Dinge in einer schöpferisch-ursprünglichen, nicht errechenbaren Eigenbestimmtheit, entdeckt unsere Zeit förmlich neu. Das Konkrete mit seiner unbegrenzten Fülle wird zum Erlebnis und zum Erlebnis das Glück, sich hineinwagen, in ihr dahinschreiten zu können. Als Freiheit und Reichtum wird es empfunden. Ich bin wirklich, und dies Ding vor mir, in seiner eigenbestimmten Fülle auch. Und Denken ist ein lebendiges Verhalten von mir zu ihm — wer kann wissen, ob nicht auch von ihm zu mir? Handeln ist ein wirklicher Verkehr mit ihm. Leben ist ein wirkliches Sichentfalten und ein Schreiten unter den Dingen, ein Gemeinschaft-Haben mit Wesenheiten, wechselseitiges Geben und Nehmen. Jene äußerste Zurückhaltung, die früher als vollendete Geistigkeit gegolten hatte, kommt uns als immer unbegreiflicher vor, wie ein bleierner Traum, der den Menschen von der blühenden Fülle des Wirklichen weg in eine leere, tote Begriffswelt einsperrte. Kant, gegen den die logischen Angriffe vergeblich Sturm liefen, weil ja die Grundlage seines Systems kein Beweis, sondern die zum Dogma geformte seelische Haltung der ganzen Zeit war, braucht im Grunde nicht mehr widerlegt zu werden. Sein Bann ist gefallen, und wir fragen uns, wie er so lange ertragen werden konnte. Ein großes Aufwachen zur Wirklichkeit geschieht.

Auch zur metaphysischen Wirklichkeit. Ich glaube, keiner, der nicht eine bereits früher eingenommene Stellung halten will, keiner, der in der Zeit steht oder ihr gar vorauslebt, zweifelt mehr im Ernste an der Wirklichkeit der Seele. Bereits wird von einer ‚seelischen Dingwelt' gesprochen, d. h. das Psychische wird als wirklich genug empfunden, um in ihm eine ganze Seinsordnung über die sinnliche hinaus zu sehen. Für die Wissenschaft besteht die Schwierigkeit oft nur mehr darin, den Übergang von der früheren dogmatisch gewordenen Leugnung zu der unausweichlich einleuchtenden Tatsache zu finden, daß es doch selbstverständlich eine Seele gibt. Und ebenso selbstverständlich ist Gott. Die ganze okkultistische und anthroposophische Strömung — an sich so unerfreulich — ist ein Beweis, wie stark dies metaphysische Wirklichkeitsbewußtsein bereits ist. Ihr gegenüber haben wir sogar die Aufgabe, die Anschauungen von Seele und Gott in reinlicher Geistigkeit zu halten und anderseits den erfahrbaren Dingen ihr Recht zu lassen. Auch daß die platonische Gedankenwelt wieder auflebt, deutet nach gleicher Richtung. Die geistigen Formen werden wieder als metaphysisch wirksam gesehen, nicht mehr bloß an die logische Struktur des Ich gebunden. Und so vieles noch.

Ebenso unmittelbar ist die Gemeinschaft gegeben. Das zurückhaltende In-Sich-Stehen gilt nicht mehr, wie vor zwanzig Jahren, als einzig adlige Haltung; es erscheint vielmehr als recht fragwürdig, unfruchtbar, ohnmächtig. Ebenso stark wie das Erlebnis: Es gibt Dinge, es gibt eine Welt, ist das andere: Es gibt Menschen. Ja, dies ist noch viel stärker, denn es geht uns mehr an. Es gibt Menschen, so wie ich bin. Jeder ist mir verwandt. Aber jeder auch eine Eigenwelt für sich, von unersetzlichem Wert — und daraus die leidenschaftliche Folgerung: ‚Also gehören wir zusammen, sind Brüder, Schwestern!' Daß der einzelne in der Gemeinschaft steht, ist ja selbstverständlich! Sie wird nicht erst dadurch, daß einer zum anderen hingeht oder auf einen Teil seiner Selbständigkeit verzichtet, sondern die Gemeinschaft ist ebenso erstlich wie das Für-Sich-Sein. Ebenso ursprünglich und grundlegend wie die Aufgabe, seine Persönlichkeit zu vollenden, ist jene, die Gemeinschaft aufzubauen.

Und dies Bewußtsein der Zusammengehörigkeit erfährt eine bedeutungsvolle Ausprägung. Es wird zum Volksbewußtsein. Das Wort ‚Volk' meint nicht die Masse oder die Ungebildeten oder die ‚Primitiven', deren Seelenleben, Sach- und Wertwelt noch unentwickelt ist. All diese Bedeutungen kamen aus dem liberalen, aufklärerischen, individualistischen Denken. Ein ganz neuer Ton klingt jetzt an. Etwas Wesenhaftes steigt auf. ‚Volk' ist der ursprüngliche, lebendige Zusammenhang der Menschen, die nach Art, Land und geschichtlicher Entwicklung, in Arbeit und Schicksal eins sind. ‚Volk' ist jenes Menschentum, das mit den Wurzelgründen und Wesensgesetzen von Natur und Leben in ungebrochenem Zusammenhang steht. Im ‚Volk' liegt — nicht nach Zahl und Menge, aber den Wesensgehalten nach — das Menschtum in seiner Ganzheit. Die Ganzheit des Menschenseins, also Alter, Geschlecht, seelische Art, seelisch-körperlicher Bestand, dazu die Gesamtheit seiner Aufgaben und Schaffensgebiete nach Ständen und Berufen, das Menschentum in seiner wurzelhaften Umfassenheit ist ‚Volk'. Und ein Mensch ist volkhaft, wenn er in etwa diese Ganzheit in sich trägt. Dem steht der ‚Gebildete' gegenüber. Er ist nicht emporentwickeltes, vergeistigtes Volk, sondern ein Un-Gebilde, eine entwurzelte, entwertete, einseitig gewordene Erscheinung. Er ist ein Erzeugnis des Humanismus und der Aufklärung, ein Menschenschlag, der aus den organischen Zusammenhängen des leib-seelischen Lebens einerseits ins Abstrakte, anderseits ins bloße Körperliche, aus der Verbindung mit der Natur ins Stubenmäßige, Künstliche, aus der Gemeinschaft in die Vereinzelung geraten ist. Seine tiefste Sehnsucht muß sein, wieder ‚Volk' zu werden. Und zwar nicht durch romantisches Streben nach ‚Volkstümlichkeit', sondern durch innerste Erneuerung: durch ein Wachsen ins Einfache und Ganze. Die Jugendbewegung weist die Wege. Und bereits steigt eine neue Wirklichkeit auf: Menschheit. Das ist nicht, was der rationalistische Begriff der ‚Humanität' meinte, sondern die lebendige Einheit des Menschengeschlechts: in Blut, Schicksal, Verantwortung, Werk. Jene Wirklichkeit, die vom Dogma der Erbsünde und der stellvertretenden Erlösung vorausgesetzt wird, Geheimnissen, die kein Rationalist versteht.

Fühlt das Ich sich durch das Erlebnis der wirklichen Dinge bereichert, so auch durch die Gemeinschaft. Es weitet sein Bewußtsein auf das Gemeinschafts-Ich aus. Durch ein unmittelbares Mitfühlen wird der Besitz des anderen zu eigen, und der Eigenbesitz gehört auch dem anderen.

Und indem das Moment des objektiv Gültigen mit dem Gemeinschaftsmäßigen verschmilzt, entsteht die geformte Gemeinschaft. Gesetz, Recht, Gesellschaftsordnung erscheinen als Daseinsweise, Festigkeitsgrund und Wirkform der Gemeinschaft. Sie sind nicht Grenze, sondern Voraussetzung des Lebens; versteinern nicht das Leben, sondern ordnen es und machen es schaffensfähig. Freilich wird dann auch von ihnen gefordert, daß sie wirklich lebendig seien. Und tiefe Umwälzungen auf dem Gebiete der Gesellschaftsform, des Rechts usw. werden einsetzen, sobald das Bewußtsein erstarkt, daß wirklich geformte Volksgemeinschaft kein individualistisches, sondern ein Gemeinschaftsrecht, kein papierenes Begriffsrecht, sondern gewachsenes Lebensrecht braucht; daß seine Verfassung nicht zurecht gedacht sein darf, sondern aus dem wirklichen Sein und Leben dieses Volkes wachsen muß.*

Ebenso ist der Strom des Vitalen aufgebrochen. Neben den Verstand sind ebenbürtig Wille, Schaffenskraft und Gemüt getreten. Neben dem Wirken hat das Sein gleiches, ja höheres Gewicht gewonnen; neben dem Handeln und Werden des Wachsen. Die früher als fragwürdig angesehene Persönlichkeit ist unmittelbar vertraut. Ihre Unaussprechbarkeit ist dem Bewußtsein ebenso erstlich gegeben wie die logische Faßbarkeit des Begriffs. Und die eigentliche Frage ist, wie Begriff und Intuition, Theorie und Erlebnis, Sein und Handeln, Form und Leben zueinander stehen; wie eins durch das andere und die Einheit durch alles wird.

Diese Lebendigkeit erwacht auch im Gemeinschaftsbewußtsein. Das strömende Gemeinschaftsgefühl, die schöpferischen Gründe des Gemeinschaftswesens und sein Schaffen selbst, das alles wird ebenso gegenwärtig wie seine Logik und Form. Eine Biologie und darüber hinaus eine Wesenslehre der Gemeinschaft erschließen sich: die Gesetze des leiblich-seelischen Seins, Rhythmus und organische Wachstumsbedingungen, Übung und Bildung; die Seinsbedeutung der sittlichen Tatsachen; das Wesen von Familie, Gemeinde, Staat, Gesetz, Gut und anderes noch.

Derart tiefe Umformungen müssen auch in der religiösen Gemeinschaft zur Geltung kommen. Die Wirklichkeit der Dinge, die Wirklichkeit der Seele, die Wirklichkeit Gottes treten uns mit neuer Wucht entgegen. Das

---

* In diesem Zusammenhang wird auch klar, was überhaupt Politik heißt. Keine Technik der List, Lüge und Gewalttätigkeit. Sondern die hohe Kunst, alle konkreten Lebenserscheinungen (Stämme, Stände, Berufsgebiete) in ihrem besonderen Sinn zu erfassen, jeder freien Raum zu schaffen, aber so, daß sich durch das Zusammenleben und -wirken ihrer aller das Ganze kraftvoll und reich aufbaut. Hier liegen sittliche und erzieherische Fragen, die m. W. außer Fr. W. Foerster noch kaum einer ernst in Angriff genommen hat.

religiöse Leben ist nach Gegenstand, Inhalt und Verlauf Wirklichkeit, ein Verhalten der lebendigen Seele zum lebendigen Gott. Wirkliches Zu-ihm-hin-Leben; kein bloßes Fühlen, kein bloßes Ideenwesen. Nachfolgen, Gehorchen, Empfangen und Geben.* Dort, wo die Quellen der neuen Zeit sind, in der Jugendbewegung, heißt das Problem im Grunde nicht mehr: Gibt es Gott? — sondern: Wie ist er? Wo finde ich ihn? Wie stehe ich zu ihm? Wie komme ich zu ihm? Nicht ob man beten soll, sondern wie? Nicht ob Aszese nötig sei, sondern welche?

In diesem religiösen Verhältnis steht lebendig auch der Nächste; es gibt religiöse Gemeinschaft. Und sie ist keine Ansammlung in sich beschlossener Einzelwesen, sondern die Einzelnen übergreifende Wirklichkeit: Kirche. Sie erfaßt das Volk; sie erfaßt die Menschheit. Sie zieht auch die Dinge, die ganze Welt in sich hinein. So erhält die Kirche wieder jene kosmische Weite der ersten Jahrhunderte und des Mittelalters. Das Bild von der Kirche als des ‚Corpus Christi mysticum', wie es sich in den Briefen des heiligen Paulus an die Epheser und Kolosser entfaltet, gewinnt ganz neue Kraft. Die Kirche faßt unter dem Haupte Christus ‚alles zusammen, was im Himmel und auf Erden und unter der Erde ist'. In der Kirche ist alles mit Gott verbunden, Engel und Menschen und Dinge. In ihr beginnt bereits die große Wiedergeburt, ‚nach der alle Schöpfung seufzt'.

Und diese Einheit ist aber kein chaotisches Erlebnis, kein bloßes strömendes Gefühl. Es handelt sich um geformte, durch Dogma, Kirchenrecht und Ritus geformte Gemeinschaft. Nicht Gemeinschaft bloß, sondern Gemeinde; nicht religiöse Bewegung, sondern kirchliches Leben; keine geistliche Romantik, sondern kirchliches Sein.

Unterfangen aber, durchpulst ist dieses Gemeinschafthaben vom Bewußtsein des übernatürlichen Lebens. Wie im natürlichen Geistesbereich überall das ‚Leben' zur Geltung kommt, das so rätselhaft ist und doch so vollkommen einsichtig, so auch im Übernatürlichen. Die Gnade ist wirkliches Leben; religiöses Tun ist Wachsen zu höherer Lebendigkeit; die Gemeinschaft ist Lebensgemeinschaft und alle Formen sind Lebensformen.

Und wird man im Natürlichen hellsichtig für Baugesetz und Sinnesrichtung des Lebens; achtet man darauf, wie eines sich ins andere fügt, und wo die geistigen Ziele liegen; erwacht überall der Sinn für das Organische, so auch hier. Die tiefen Formeln der Theologie offenbaren wieder ihre unendliche Bedeutung für das tägliche geistliche Leben: Unser Leben, des einzelnen wie der Kirche, ist ‚in Christus, durch den Heiligen Geist, zum Vater'. Der Vater ist das Ziel, zu ihm geht die große, letzte

* Es ist sehr bedeutungsvoll, wenn bei Newman, der die individualistische Krisis so tief erlebt hat, der Begriff des ‚realise' immer wiederkehrt. Er meint das Übergehen eines Gegenstandes aus dem Zustand des bloßen Wort-Seins, Begriff-Seins ins Erlebt-Sein, darin er als Wirklichkeit empfunden wird. Das führt dann zum Ernstmachen im Leben.

Blickrichtung, welche unsere Frömmigkeit aus der Zerfahrenheit befreit.* Dort ist die allerhabene, allumfassende Herrschermacht und alles durchgreifende Weisheit; jene Höhe, welche uns aus der Enge heraushebt. Der Sohn ist der Weg, wie er selbst gesagt. Durch sein Wort, durch sein Leben, durch sein ganzes Sein offenbart er den Vater und führt zu ihm. ‚Keiner kommt zum Vater als durch mich.' Wer Christus erkennt, wer ihn ‚sieht', ‚sieht auch den Vater'. Im Maß wir Christus ein-werden, kommen wir dem Vater näher. Und der Heilige Geist, Jesu Geist, ist der Führer und weist uns den Weg. Er spendet Christi Gnade, lehrt Christi Wahrheit, macht Christi Ordnung wirksam. Das ist das Organisationsgesetz des christlichen Lebens: das Gesetz der Heiligsten Dreieinigkeit. Nur wo Ordnung, da ist Gott. Der Vater hat den Sohn gesandt, und der vom Vater den Heiligen Geist. In der Kirche werden wir eins mit dem Heiligen Geist. Er vereinigt uns mit dem Sohn, denn ‚er wird vom Seinigen nehmen und uns geben'. Und in Christus kommen wir zum Vater zurück.

Ein Vorgang von ungeheurer Tragweite. Das religiöse Leben kommt nicht mehr nur vom Ich her, sondern es erwacht zugleich im Gegenpol, in der objektiven, geformten Gemeinschaft. Es lebt auch von dort, also von zwei Polen her. Das Leben ist wieder, was es seiner Natur nach sein muß, eine Spannungserscheinung, ein Flammenbogen, der voll und frei nur steht, wenn er Bogen ist, von hüben und drüben her aufsteigt. Das Objektive ist nicht mehr bloß Grenze des Subjektiven als des eigentlichen religiösen Bereiches, sondern von vornherein gegebenes, notwendiges Wesenstück des religiösen Lebens. Es ist selber Vorbedingung und Inhalt des religiösen Lebens.

Das religiöse Leben befreit sich aus der tötenden Einkerkerung in sich selbst und zieht den ganzen Bereich der Wirklichkeit in sich herein. Wie einst im Mittelalter tauchen in diesem Bereich wieder alle Dinge auf, und zwar als religiös betonte und wertvolle: Die anderen Menschen, die Dinge der Welt haben wieder religiöse Atmosphäre und Bedeutungsfülle. Damit ist von selbst das Symbolgefühl gegeben; die Dinge werden wieder Träger und Ausdruck des Übersinnlichen. Wir verstehen wieder, wie in den Kathedralen des Mittelalters, in seinen Summen, Welthistorien, Sammelwerken und Legendenkreisen die ganze Welt des Wirklichen stand, und zwar nicht als störendes Beiwerk, nicht als äußerlich angeklebte Allegorien, sondern mit religiösem Gehalt gefüllt, selbst geistlichen Charakter tragend. Viele Zeichen deuten darauf, daß wieder ein religiöser Kosmos heraufkommt. Der

* Weil wir das vergessen hatten, konnte Harnack die Botschaft vom Vater in derart einseitiger Weise als Inbegriff des Werkes Christi darlegen, daß sie gleichsam protestantisch belastet wurde. Und dabei ruft jede Seite des Breviers, jedes Gebet des Missale mit lauter Stimme, daß die Richtung auf den Vater Zielflucht unseres ganzen Lebens ist!

ist aber nichts anderes als die Kirche, die ‚alles unter ein Haupt faßt, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde'. Die Zeit zu einer wahrhaft religiösen Kunst scheint nahe, die nicht nur religiöse Stoffe mit ungeweihtem Pinsel schildert, sondern alle Welt religiös sieht, als das große Reich der Wirklichkeit, darin gute Kräfte sind und auch böse,* und das Reich Gottes erobert es.

Das alles aber kann mit einem Worte gesagt werden: Die ungeheure Tatsache ‚Kirche' wird wieder lebendig, und wir begreifen, daß sie wahrhaft ist eines und alles. Wir ahnen etwas von der Leidenschaft, mit der große Heilige sie umfaßten und für sie stritten. Sind ihre Worte uns früher nicht zuweilen fast als Phrase erschienen? Aber jetzt, o was leuchtet auf! Der Denker wird in der Kirche mit trunkenem Geiste die letzte, gewaltige Einbegreifung aller Wesenheiten schauen. Der Künstler wird mit herzaufrührender Gewalt in ihr die ungeheure Durchformung, Überbildung, Verklärung alles Wirklichen durch eine höchste Kraft der Klarheit und Schönheit erleben. Der Mann des sittlichen Strebens sieht in ihr die Fülle lebendiger Vollkommenheit, in der alle Kräfte erwacht sind und geheiligt in Christus, die Macht, welche Ja und Nein hart gegeneinander stellt und Entscheidung fordert, den entschlossenen Kampf für Gottes Reich wider das Böse. Dem Manne des politischen Handelns — denken wir nicht an das Häßliche, was sonst dieses Wort bedeutet! Es hat auch einen reinen Sinn — geht sie als jene höchste Ordnung auf, in der jedes Lebendige zur Fülle und zum ganzen Sinn seines Sonderseins erwacht. Darin steht es mit den anderen und mit dem Ganzen in Beziehung und baut gerade durch seine Besonderheit mit den anderen zusammen die große ‚Civitas' auf, in der alle Kräfte und alle Eigenart lebendig sind, aber durch die große, aus dem dreieinigen Gott stammende Ordnung gebändigt. Dem Menschen der Gemeinschaft gibt sie ein Bewußtsein vorbehaltlosen Teilhabens, darin alles allen gehört, und alle eins in Gott, so ganz, wie es niemand tiefer zu erdenken vermöchte.

Wirksam aber muß das alles nicht bloß in Büchern und Reden werden, sondern dort, wo die Kirche für den einzelnen zunächst gegeben ist: in der Pfarrgemeinde. Wenn dieser Vorgang der ‚kirchlichen Bewegung' voranschreitet, so muß er zu einer Erneuerung des Gemeindebewußtseins führen. Das ist die gegebene Weise, wie die Kirche erfahren wird. Daß der einzelne mit ihr lebe, sich für sie mitverantwortlich wisse, für sie arbeite, ist der Maßstab seiner wahren — nicht geredeten — Kirchlichkeit. Die verschiedenen Lebensäußerungen der Pfarrgemeinde selbst freilich müssen so sein, daß der einzelne das auch könne. Bisher steckte sie ja selbst noch tief in jenem Geiste, von dem oben gesprochen wurde. Wie sollte es auch anders sein?

* Denn auch der Glaube an das Widergöttliche ist religiös; unreligiös ist nur Kälte, Vernunfthochmut, Gleichgültigkeit. Wer den Satan als Wirklichkeit glaubt, glaubt auch hierin an Gott.

Und die Firmung ist das Sakrament, durch welches der Christ in das volle Verhältnis zur Kirche kommt. Durch die Taufe ist er Glied, durch die Firmung aber Bürger in ihr, hat Sendung und Kraft, die Fülle kirchlichen Lebens in sich aufzunehmen und selbst in Maß und Weise des Laienstandes das ‚königliche Priestertum des heiligen Volkes' auszuwirken.

Aus dem Gesagten heraus ist die liturgische Bewegung zu verstehen. Sie ist ein besonders starker und nach außen bemerkbarer Strom in der ‚kirchlichen Bewegung'; ist die kirchliche Bewegung ihrer kontemplativen Seite nach. Darin tritt die Kirche als religiöse Tatsache in das Gebetsleben ein. Darin wird das persönliche Leben ein Stück des Kirchlichen.

Der einzelne steht hier im Volke. Nicht in einem esoterischen Zirkel von Künstlern und Literaten, wie etwa in den Büchern Joris Karel Huysmans', sondern im Volke, d. h. in jener Einheit, welche den Durchschnitt und die außergewöhnlichsten Möglichkeiten des Heldentums zugleich umfaßt; die Oberfläche und zugleich die tiefsten Wurzelgründe des Menschlichen; harte Alltagsvernunft und tiefe Mystik; oft so grobe, ans Abergläubische streifende Vorstellungen, und doch wieder allein zuständig, über Dinge des Lebens und der Kirche zu urteilen, weil es allein dem Leben wirklich gegenüber steht; so vielfach in seinen Entwicklungsmöglichkeiten gehemmt durch Not und enge Verhältnisse, und doch, im ganzen, allein volles Menschentum. Liturgie ist in ihrem Wesen nicht Gebildetenreligion, sondern Volksreligion. Wird das Volk richtig unterwiesen und die Liturgie richtig geübt, dann hat das Volk ein ganz schlichtes, tiefes Verständnis für sie. Denn es zergliedert nicht Begriffe, sondern schaut. Das Volk hat jene innere Ganzheit des Seins, welcher die symbolische Welt der liturgischen Sprache, Bilder, Handlung, Geräte vollkommen gemäß ist. Der Gebildete muß sich erst daran gewöhnen; das Volk aber hat es nie anders gewußt, als daß die Religion sich zuerst in Sein und Geschehen, in Bild und Handlung, nicht in abstrakten Begriffen und logisch zugespitzten Übungen offenbart.

Liturgie ist ganz Wirklichkeit. Dadurch unterscheidet sie sich von aller bloßen Begriffs- und Gefühlsfrömmigkeit, von Rationalismus und religiöser Romantik. In ihr hat es der Mensch mit irdischen Wirklichkeiten zu tun: Menschen, Dingen, Handlungen, Geräten. Und mit metaphysischen Wirklichkeiten: dem wirklichen Christus, der wirklichen Gnade. Liturgie ist kein bloßes Denken, kein bloßes Fühlen; sie ist in erster Linie Werden, Wachsen, Reifen, Sein. Liturgie ist ein Werden zur Fülle, ein Wachsen zur Reife. Alle Natur soll hier erwachen; von der Gnade ergriffen, überbildet, verklärt werden. Im Bilde Christi, durch die umglühende Liebe des Heiligen Geistes, zu der alles an sich ziehenden Hoheit des Vaters hin.

So umspannt die Liturgie alles, was ist: Engel, Mensch und Ding. Alle Inhalte und Ereignisse des Lebens. Alle Wirklichkeit: die natürliche, ergriffen durch die übernatürliche; die geschaffene, bezogen auf die ungeschaffene.

Geformt ist diese Fülle der Wirklichkeit durch die Baugesetze der Kirche: das Wahrheitsgesetz des Dogmas, das Kultgesetz des Ritus und das Ordnungsgesetz des kirchlichen Rechtes.

Das Wachstum selbst vollzieht sich nicht nach Programmen und ausgeklügelten Vorschriften, sondern so, wie alles Leben wächst: Im Rhythmus. Darüber kann hier nicht mehr gesprochen werden. Was Verhältnis und Gleichgewicht ist im Nebeneinander, das ist der Rhythmus im Nacheinander: die regelvolle Wiederholung im Wechsel, darin die folgende Stufe die vorausgehende wiederholt, aber zugleich über sie hinausführt. So wächst das Leben zu seiner Fülle heran und vollzieht sich die Verklärung. Die Liturgie ist ein einziger Rhythmus. Hier sind noch unabsehbare Entdeckungen zu machen. Was das Mittelalter selbstverständlich lebte, was in den Rubriken der Kirche bereit liegt, aber aus dem religiösen Bewußtsein entschwunden ist, muß wieder erwachen.

Inhalt aber ist Christi Leben. Was er war und tat, lebt in geheimnisvoll-wirklicher Weise weiter. Eingefügt in jene Rhythmen und Symbole erneuert sich sein Leben im Wandel des Kirchenjahres und in der steten Gleichheit von Opfer und Sakrament. Dieser Vorgang ist das lebendige Gesetz des christlichen Werdens und Reifens, ‚bis zum Maß des Vollalters Christi'. Liturgisch leben heißt nicht irgendwelche schöngeistige Zielhabereien betreiben, sondern sich in diese vom Heiligen Geist selbst gefügte Ordnung stellen, von des Heiligen Geistes Maß und Zucht geführt in Christus hinein- und damit zum Vater hinaufleben. Welche beständige Zucht und tiefinnerste Formung das fordert, muß uns noch aufgehen.

Die Gesamtheit der Schöpfung, hereinbezogen in das Gebetsverhältnis zu Gott; die Fülle der Natur, geweckt und verklärt durch die Fülle der Gnade; organisiert durch des dreieinigen Gottes Lebensgesetz; und beständig heranwachsend in einem ganz einfachen und zugleich unendlich reichen Rhythmus, alles Gefäß und Ausdruck des Christuslebens und Christenlebens — das ist Liturgie.

Liturgie ist die erlöste betende Schöpfung, denn sie ist die betende Kirche.

Am Pfingsttage, als die Fülle des Geistes über die Apostel kam, da waren alle Sprachen nicht genug, die ‚Großheiten Gottes' zu verkünden.

O manchmal ist es, als ob ein Hauch von jenem Brausen in unsere Zeit wehe! Manchmal steigt unsere Religion so gewaltig vor uns auf, daß es der Brust den Atem versetzt.

Aber was sage ich! Religion! Sprachen die ersten Jahrhunderte, sprach das Mittelalter in unserem Sinne von ‚Religion'? Gibt es für den katholischen Christen ‚Religion'? Er ist ein Kind des lebendigen Gottes und ein Glied der lebendigen Kirche.

Balzac und die Religion
Von Ernst Robert Curtius

Balzac ganz zu erkennen, ist eine schwer zu bewältigende Aufgabe. Es ist nicht nur die große Ausdehnung, sondern mehr noch die innere Mannigfaltigkeit seines Lebenswerkes, die einen Gesamtüberblick so schwierig macht. Und doch: nur eine solche Überschau, welche in einem einzigen Blick des Geistes alle Elemente der Balzacschen Welt in perspektivisch richtiger Verknüpfung und in gegenständlicher Klarheit darbietet, vermag den ganzen Balzac und den wahren Balzac zu zeigen. Aber um zu einer solchen Gesamterfassung zu kommen, genügt es nicht, daß man ein oder zweimal die sämtlichen Werke durchliest. Man müßte, um zu einer annähernd adäquaten Erkenntnis zu gelangen, immer neue Streifzüge durch das vermeintlich schon bekannte Gelände unternehmen, müßte es in den verschiedensten Diagonalen durchqueren: und man würde immer wieder neue Beziehungen in diesem Kosmos entdecken. Es gibt Werke von Balzac, die jedesmal, wenn man zu ihnen zurückkehrt, neue Seiten, ja noch mehr: neuen Sinn offenbaren, der dann die andern Bezirke des riesigen Werkes rückstrahlend erhellt und sie oft in überraschend neue Beleuchtung versetzt. Um diese Schwierigkeiten der Erkenntnis auch nur gewahr zu werden, muß man schon tief in Balzac eingedrungen sein; man muß mit ihm gelebt haben. Sie machen es begreiflich, daß das Meiste aus der Balzac-Literatur, die Gesamtdarstellungen aus berufener Hand nicht ausgenommen, nur bruchstückhafte, wo nicht einseitige oder gar verzerrte Anschauung vermittelt. Die Erkenntnis Balzacs ist jener Suche nach dem Unendlichen vergleichbar, jener ‚recherche de l'absolu', der sich Balzacs geheimnisvollste Helden: ein Claës, ein Frenhofer, ein Gambara, ein Louis Lambert (um nur einige aus diesem Gestaltenkreise zu nennen), geweiht haben.

1.

Die Frage nach Balzacs Verhältnis zur Religion ist bisher nur unzureichend beantwortet worden. Die Balzac-Monographien, die wir besitzen, pflegen sie nur oberflächlich zu streifen, da sie einen begrenzten biographischen oder literar-ästhetischen Gesichtspunkt nur selten durchbrechen. Einzeluntersuchungen haben manches ins Licht gesetzt, sind aber doch in einseitiger Auffassung stecken geblieben und bieten, wenn man sie nebeneinanderhält, komische Widersprüche dar, die auf ungenügender Durchdringung des Gegenstandes beruhen. Für einen im übrigen so feinsinnigen Kritiker wie Paul Bourget sind Balzacs religiöse Überzeugungen das Ergebnis eines vertieften Studiums der Individualpsychologie.* Für einen wesentlich philologisch verfahrenden Forscher erledigt sich die Sache einfacher: ‚Es bedingt in Frankreich die Zugehörigkeit zur legitimistischen Partei

* Études et Portraits 3, 54.

meist die Bekennung zur katholischen Kirche, und diese Konsequenz hat auch Balzac gezogen."* Von ganz anderen Gesichtspunkten ausgehend, aber nicht weniger kategorisch ist das Urteil, welches die deutsche Universitätswissenschaft in Gestalt von Fräulein Dr. Pauline Bernheim über Balzacs religiöse Velleitäten fällt. Sie bekennt sich zu der Überzeugung, ‚daß Balzac seinem innersten Wesen nach ein poetischer Realist gewesen ist, der in der Phantastik einen ästhetisch wirksamen Kontrast gemäß romantischer Technik suchte.' Sein ‚Livre mystique' ‚ist nur als (?) eine Verirrung unter dem Einfluß der Frau v. Hanska gewesen; vielleicht auch nur der Versuch, ihr zu gefallen und das gesammelte Notizenmaterial nicht unbenutzt zu lassen.'** Fräulein Dr. Pauline Bernheim erklärt, dies sei ‚kaum zu hart gesprochen'. Eingeschüchtert durch solche Kompetenz, begnügen wir uns damit, als Ergebnis ihrer Studie wenigstens die Überzeugung von Balzacs ‚poetischem Realismus' als gesicherten Besitz zu buchen. Allein auch diese Illusion wird uns geraubt durch eine andere Greifswalder Dissertation, deren Verfasser Paul Plaut mit grausamer Bestimmtheit erklärt: ‚Die Comédie humaine ist unvollendet geblieben, aber auch abgeschlossen hätte sie uns kaum etwas Neues für unsere Betrachtung der Kulturgeschichte bieten können. Es ist dies gewiß ein hartes Urteil, das man über Balzac fällt, aber wenn man sein Lebenswerk überschaut, fühlt man mit voller Deutlichkeit, wie Balzac schreibt, um sich materiell über Wasser zu halten, und man legt mit einer großen Enttäuschung das Lebenswerk eines Mannes aus der Hand, den man nicht mehr unter die Realisten rechnen darf.'*** Plaut und Bernheim, Pauline und Paul! — welche unerbittliche Strenge! Die eine räumt mit Balzacs mystischem Unfug auf, der andere macht der zähen Legende von Balzacs genialer Wirklichkeitsschilderung ein Ende. Wem sollen wir glauben, und was bleibt von Balzac nach einer so vernichtenden, autoritativen Kritik übrig?

Vielleicht doch erheblich mehr als diese jüngsten Produkte der Balzac-Philologie vermuten lassen würden. Schieben wir sie als tragikomische Entgleisungen† beiseite. In Wahrheit ist für unseren Gegenstand aus der Balzac-Literatur (auch der guten) nicht allzuviel zu gewinnen. Wir müssen den Versuch machen, uns selbständig einen Zugang zu dem Problem zu verschaffen, das zu den schwierigsten der Balzac-Erkenntnis gehört.

Eine sichere Grundlage werden wir am ehesten aus Balzacs Lebensgeschichte, aus dem Werdegang seines Geistes, gewinnen. Leider ist das,

* J. Haas: Balzacstudien, in: Zeitschrift für französische Sprache und Literatur 30, 144 (1906).

** Dr. Pauline Bernheim: Balzac und Swedenborg. Berlin 1914, 122 (Greifswalder Dissertation).

*** Paul Plaut: Das kulturhistorische Milieu Frankreichs nach den Romanen H. de Balzacs. Inauguraldissertation Greifswald. Berlin 1919.

† Peu d'oeuvre donne beaucoup d'amour-propre, beaucoup de travail donne infiniment de modestie. Vorrede zur menschlichen Komödie.

was wir von den ersten zwei Jahrzehnten seines Lebens wissen, sehr wenig, und dies wenige ist in der bisherigen Literatur nur unzureichend verarbeitet worden. Aber bei genauerem Hinsehen will uns scheinen, als ob gerade die dürftigen Berichte über Balzacs Knabenjahre den wichtigsten Aufschluß auch über seine Beziehungen zur religiösen Sphäre gäben. Die Wurzeln seines geistigen Daseins, seine Grundhaltung zum Leben, seine Beziehungen zum Metaphysischen werden verständlich nur aus seiner Kindheitsgeschichte.

Ein paar Züge daraus teilt Balzacs Schwester, Madame Surville, in der Biographie ihres Bruders mit. Wir erfahren, daß Balzac als Säugling einer Amme auf dem Lande anvertraut wurde und daß er bis zu seinem fünften Lebensjahr in ihrer Obhut blieb. Dann verbrachte er einige Jahre im Elternhause in Tours. Er war ein stilles Kind und galt für geistig wenig entwickelt. Daß sein Insichgekehrtsein indes nicht Stumpfheit, sondern etwas ganz anderes war, beweisen verschiedene Züge. Der Tod des Großvaters machte auf den Sechsjährigen einen Eindruck, der monatelang nachwirkte, wie eine gelegentliche Bemerkung von ihm später verriet. Seine Lieblingsbeschäftigung bestand darin, einer kleinen Kindergeige Töne zu entlocken, mit denen er seine Umgebung marterte, während er selbst in Ekstase verloren dasaß. Mit acht Jahren wurde er wieder von Hause entfernt und in dem Erziehungsinstitut der Oratorianer in Vendôme untergebracht (Juni 1807).* Aber das Internatsdasein schädigte seine Gesundheit so, daß er auf Wunsch des Anstaltsleiters als Vierzehnjähriger aus dem Collège genommen wurde. Er war in einem Zustand, der als Koma beschrieben wird, ‚glich jenen Somnambulen, die mit offenen Augen schlafen, hörte die meisten Fragen nicht, die man an ihn richtete, und wußte nichts zu antworten, wenn man ihn plötzlich fragte: Woran denkst du? Wo bist du?‘ (Madame Surville.) Dieser Zustand war die Folge einer maßlosen Lesewut, die Balzac in der Bibliothek des Collèges befriedigt hatte, während er seine Studien völlig vernachlässigte und als schlechter Schüler galt. Einer von Balzacs ehemaligen Lehrern hat später erzählt, während der beiden ersten Schuljahre habe man nichts aus dem Jungen herausholen können; dann habe er angefangen, eine Unmenge von Aufsätzen zu verfertigen und sich damit bei den Mitschülern den Ruf eines Schriftstellers erworben. Er wurde oft in seiner Schlafzelle oder in einem Holzschuppen eingesperrt, in dem er einmal eine ganze Woche verbringen mußte.** Charakterisiert wird er mit den Worten: Grande insouciance, taciturnité, pas de méchanceté, originalité complète.***

* Dieses Datum nach dem Register des Collège de Vendôme. Andere Quellen geben 1806 an.

** Man vergleiche Rimbands Selbstbekenntnis: Dans un grenier où je fus enfermé à douze ans, j'ai connu le monde, j'ai illustré la comédie humaine. Oeuvres, 1898, 134.

*** Bericht von Maréchal-Duplessis, in Spoelberch de Lovenjoul, Histoire des oeuvres de H. de Balzac, 3. Aufl., 1888, S. 401 f.

In das Vaterhaus nach Tours zurückgekehrt, erholte sich Balzac sehr bald wieder. Spaziergänge und Spiele gaben ihm die rote Farbe der Gesundheit zurück. Auf der Schule zeichnete er sich auch damals nicht aus, was ihn aber nicht hinderte, immer wieder zu versichern, er würde ein berühmter Mann werden. Wenn die andern darüber spotteten, konnte er gutmütig mitlachen. Vor allem hielt es die Mutter für ihre Pflicht, den sonderbaren Jungen zu ducken, der sie durch sein Selbstgefühl ebenso wie durch seine Neigung zur Träumerei irritierte.

Das ist das Tatsächliche, was wir durch Berichte anderer über Balzacs Kindheit wissen. Wie er selbst seine Kindheit später gesehen hat, zeigt der erst kürzlich (‚Revue des Deux Mondes' vom 15. März 1920) veröffentlichte Brief an Frau von Hanska vom 2. Januar 1846. Balzac kommt von einem Besuch bei seiner Mutter zurück. ‚Ich bin wiedergekommen in der tiefsten Verzweiflung. Ich habe niemals eine Mutter gehabt; heute hat sich der Feind erklärt. Ich habe Dir diese Wunde nie enthüllt; sie war zu grausig, und man muß es sehen, um es zu glauben. Sowie ich zur Welt gebracht war, bin ich einer Amme übergeben worden, die eine Art von Gendarm war; und ich bin bis zum Alter von vier Jahren dort geblieben. Von vier bis sechs Jahren war ich in Halbpension, mit sechseinhalb Jahren wurde ich nach Vendôme geschickt, dort bin ich bis zu vierzehn Jahren geblieben, 1813, in welcher Zeit ich meine Mutter nur zweimal gesehen habe. Von vier bis sechs Jahren sah ich sie an den Sonntagen. Schließlich hat eines Tages ein Dienstmädchen uns ins Unglück gestürzt, meine Schwester Laura und mich!* Als sie (die Mutter) mich dann zu sich nahm, hat sie mir das Leben so hart gemacht, daß ich mit achtzehn Jahren, 1817, das Vaterhaus verließ und mich in einem Speicher, in der Rue Lesdiguières einrichtete, wo ich das Leben führte, das ich in La Peau de Chagrin beschrieben habe. Ich bin also, ich und Laurence, der Gegenstand ihres Hasses gewesen. Sie hat Laurence getötet, aber ich lebe.'

Die innere Geschichte seiner Kindheit hat Balzac erzählt an drei Stellen seines Werkes: in Louis Lambert, in Le Lys dans la Vallée und in La Peau de Chagrin. Soviel ich sehe, sind von den Balzac-Biographen bisher nur Louis Lambert und La Peau de Chagrin für die Deutung seines Entwicklungsgangs ausgewertet worden. Sie waren dazu berechtigt durch die Erklärung von Mme. Surville, daß im ersten Teil dieses Romans Louis Lambert und sein Freund, der Erzähler, in Wirklichkeit ein und dieselbe Gestalt wären: C'est Balzac en deux personnes. La vie de collège, les petits événements de ses jours, ce qu'il y souffrit et y pensa, tout est vrai.

Wie schildert nun Balzac Louis Lambert? Louis ist ein äußerst sensitives Kind. ‚Seine Sinne besaßen eine außergewöhnliche Zartheit, und alles

* Dieser Satz bezieht sich jedenfalls auf das weiter unten besprochene religiöse Kindheitserlebnis, das in Le Lys dans la Vallée (5) berichtet wird. Das Kindermädchen dürfte identisch sein mit ‚notre gouvernante, une terrible mademoiselle Caroline'.

in ihm litt unter dem Zwang des Zusammenlebens.' Still, verschlossen, leidend, unverstanden von Lehrern und Kameraden, apathisch nach außen, aber ganz erfüllt von inneren Gesichten und metaphysischen Ahnungen, die er in einer Abhandlung über die Natur der Seele niederlegt, begabt mit okkulten Fähigkeiten, durchdrungen von dem Gefühl einer großen Bestimmung: ein frühreif genialer, in geheimnisvollen Sphären heimischer, unter der Umwelt schwer leidender Knabe — das ist Louis Lambert. Und Louis Lambert ist Balzac.

Natürlich gilt diese Gleichsetzung nicht in allen Stücken. Einen ‚Traktat über den Willen' wird der vierzehnjährige Balzac noch nicht verfaßt haben. Aber daß er damals viel für sich aufgeschrieben hat, wissen wir ja. Und es ist nicht ohne weiteres abzuweisen, daß unter diesen Aufzeichnungen die ersten Keime jenes ‚Essai sur les forces humaines' waren, mit dem Balzac sein Lebenswerk krönen wollte und den er nie vollendet hat. Daß Balzac schon als Kind das Bewußtsein einer großen Berufung in sich fühlte, scheint mir auch aus einer Stelle der Peau de Chagrin hervorzugehen, wo es in einem autobiographisch gefärbten Zusammenhang heißt: ‚Dès mon enfance, je m'étais frappé le front en me disant comme A. Chénier: »Il y a quelque chose là!« Je croyais sentir en moi une pensée à exprimer, un système à établir, une science à expliquer.'

Aber das geistige Urphänomen von Balzacs Kindheitsgeschichte scheint mir seinen Ausdruck in Le Lys dans la Vallée gefunden zu haben. Daß die Selbstbiographie des Félix de Vandenesse in diesem Roman in Wirklichkeit die des jungen Balzac ist, ergibt sich überzeugend aus einem Vergleich der vielen übereinstimmenden Züge, welche dies Buch mit Louis Lambert sowohl wie mit den von Balzacs Biographen überlieferten, oben mitgeteilten Tatsachen aufweist. Von großer Bedeutung ist nun, wie ich glaube, folgender Bericht in Le Lys dans la Vallée, der meines Wissens für die Deutung von Balzacs geistigem Werdegang noch nicht herangezogen worden ist. Mit fünf Jahren, so wird uns erzählt, erfährt der Knabe, der von Eltern und Geschwistern um die Zärtlichkeit betrogen wird, nach der er dürstet, eine erste Beziehung zum Metaphysischen. Er betet zu einem Stern, zu ‚seinem' Stern, den er jahrelang am Abendhimmel aufsucht, und den er zum Gefäß seiner Sehnsucht und seiner Anbetung macht. Dieses wonnige Geheimnis wird ihm zerstört durch eine boshafte Gouvernante, die den Knaben verrät und den Zorn seiner Mutter auf ihn lenkt. Das zweite Stadium seines religiösen Erlebens fällt in die Zeit der ersten Kommunion. ‚Ich stürzte mich in die geheimnisvollen Tiefen des Gebets, verlockt von den religiösen Vorstellungen, deren Zauberland die jungen Geister entzückt. Beseelt von einem glühenden Glauben, bat ich Gott, er möge zu meinen Gunsten die faszinierenden Wunder erneuern, die ich im Martyrologium las. . . . Meine Ekstase ließ in mir unbeschreibbare Träume erblühen, die meine Phantasie bevölkerten, meine Liebesfähigkeit bereicherten und meine Denkkräfte stärkten. Ich habe diese erhabenen Visionen oft

Engeln zugeschrieben, die beauftragt waren, meine Seele zu göttlichen Bestimmungen zu formen, sie haben meine Augen mit der Fähigkeit begabt, den innern Geist der Dinge zu erschauen; sie haben mein Herz auf die magischen Bilder vorbereitet, die den Dichter unglücklich machen, wenn er die unheimliche Macht hat, das, was er fühlt, mit dem, was ist, das große Gewollte mit dem geringen Erreichten zu vergleichen; sie haben in meinem Kopf ein Buch niedergeschrieben, in dem ich lesen konnte, was ich aussprechen sollte, sie haben auf meine Lippen die Kohle des Improvisators gelegt.' Und später: ‚Die Träume meiner Schulzeit sind wie eine Apokalypse gewesen, in der mir mein Leben figürlich geweissagt wurde; jedes glückliche oder unglückliche Ereignis ist durch seltsame Bilder damit verknüpft, durch Bande, die nur den Augen der Seele sichtbar sind.'

Mögen einzelne Züge der Kindheitsgeschichte, der diese Abschnitte entnommen sind, aus der Phantasie stammen: das Grunderlebnis ist ganz außer Zweifel das von Balzac selbst. Denn es enthält den Schlüssel zu den wesentlichsten Bedingungen seines Schaffens und zu den grundlegenden Äußerungsformen seiner geistigen Existenz. Es besagt, daß beseligende, in Worten nicht zu erschöpfende Visionen, Ahnungen voller Wunder und Geheimnis den ersten Ausgangspunkt für die Selbsterfassung gebildet haben, in der Balzac sich den Sinn seines Lebens deutete. Dies Erleben fällt in die erste Dämmerung der Kindesseele — in eine Zeit, wo noch kein äußerer Einfluß oder gar literarisches Aneignen in Betracht kommt. Es bildet die Keimzelle zu Louis Lambert, zu Seraphita, zu allen Versuchen Balzacs, faustisch oder mystisch das Arkanum des Daseins zu entriegeln. Ein mystischer Stern, ein Lichtschein höherer Welten, steht über dem Aufgang von Balzacs Lebensbahn. Sein silbernes Licht bricht immer wieder wie verklärender Strahl in das Fiebertreiben der Menschlichen Komödie, und Balzac darf sich — wie Étienne d'Hérouville in L'enfant maudit — zu den Geistern rechnen, die von der Sehnsucht erfüllt sind nach dem, ‚was ein genialer Geist das Astrale genannt hat'.

Balzac hat später einmal geschrieben: Qu'y a-t-il de plus près de Dieu que le génie dans le coeur d'un enfant? In diesem Satz des gereiften Mannes vernehmen wir einen Widerhall jenes frühen Kindheitserlebnisses. Für den Jüngling freilich lockerte sich diese Verbundenheit mit dem Transzendenten, als Berufswahl, erstes Schaffen, Enttäuschungen und Kämpfe seine Kräfte ganz in der Alltagswirklichkeit festlegten. In dieser Zeit — um das zwanzigste Jahr — muß Balzac eine geistige Krisis durchgemacht haben, die auch seine religiösen Anschauungen in ihren Wirkungskreis zog. Seine Lebensstimmung war damals die des Empörers. Verkannt und tyrannisiert von den Seinen, scheint er einen Groll gegen die Familie, gegen die Institutionen, gegen die bürgerliche Gesellschaft und damit auch gegen Kirche und religiöse Überlieferung in sich großgezogen zu haben. Champfleury gibt Bericht über unveröffentlichte, zum Teil nur geplante Jugendwerke jener Zeit (um 1820), unter denen sich Fragmente eines

Buches Sur l'idolâtrie, le théisme et la religion naturelle befinden. In einem dieser Fragmente heißt es: ‚Der Zweck dieses Werkes ist zu beweisen, daß die natürliche Religion immer existiert hat, daß die Moral nicht von der Religion abhängt, daß der Kultus immer Menschenwerk gewesen ist, daß man sich an die natürliche Religion halten muß; die Unsinnigkeit aller Kultformen, ihre Triebfedern und, trotz aller Unterschiede, ihre durchgängige Ähnlichkeit nachzuweisen; endlich zu beweisen, daß die Offenbarung niemals stattgehabt hat, daß wir unsern Zweck auf der Erde nicht kennen . . .'*

Diese revolutionäre Phase war nur von kurzer Dauer. 1820 oder 1821 lernte Balzac Madame de Berny kennen, die Frau, der seine größte und im Grunde einzige Leidenschaft, Liebe, Anbetung gehört hat.** Sie war für ihn zugleich Geliebte und Mutter, Vertraute und künstlerische Beraterin. Noch 1833 schreibt er über sie an Frau von Hanska: ‚C'est un ange sublime. Il y a les anges de la terre et ceux du ciel; elle est du ciel.' Die Bedeutung dieser Liebe für Balzacs Leben, Schaffen und Denken kann gar nicht überschätzt werden. Frau von Berny, deren Taufpaten Ludwig XVI. und Marie Antoinette gewesen waren, brachte Balzac in lebendige Berührung mit der Tradition des alten Frankreich. Ohne reaktionär zu sein — sie bekannte sich zu einem ‚aufgeklärten Liberalismus' (dem ja auch der Hof und der Adel in den letzten Jahren des ancien régime huldigten) — erweckte sie in Balzac doch bewundernden Verständnis für Monarchie und Kirche. Darüber hinaus aber wurde sie für seine religiöse Entwicklung bedeutsam, weil der Seelenadel ihrer Persönlichkeit sie für Balzac mit einer Engelsglorie umgab und seine Liebe zu einer ‚heiligen Liebe' erhob, die ihn den Sphären einer mystischen Gottesliebe entgegentrug. Madame de Berny, ‚nunc et semper dilecta', ist das Urbild der Pauline de Villenoix in Louis Lambert, der Pauline in La Peau de Chagrin, vor allem aber der Henriette de Mortsauf (Le Lys dans la Vallée).

Diese Werke gehören den dreißiger Jahren an. Aber schon in der 1824—1829 verfaßten Physiologie du Mariage (erschienen 1829 mit dem Datum 1830), in diesem seltsam gemischten und widersprechenden, meist falsch gedeuteten Buche*** findet sich eine merkwürdige Stelle, in der der mystische Balzac — erneuert durch die Liebe der Dilekta — durchbricht: ‚Der Mensch hat eine Berufung zum Unendlichen. Es gibt in ihm einen Instinkt, der ihn zu Gott ruft. Gott ist alles, gibt alles, läßt alles vergessen; und der Gedanke ist der Faden, den er uns gegeben hat, um mit ihm in Verbindung zu treten.'

Durch das Dilekta-Erlebnis ist die höchste seelische Form von Balzacs

* Zitiert in dem für die Balzacforschung sehr wichtigen Buch von Geneviève Ruxton, La Dilecta de Balzac, 1909, 66.

** ‚Le premier, nous osons presque dire le seul amour de sa vie', Ruxton 64.

*** Ruxton setzt es mit Recht in Beziehung zu Werther, Adolphe, René.

Liebe für immer eindeutig bestimmt: eine irdisch-himmlische Liebe, in der alle Energien der Leidenschaft verschmolzen sind mit mystischem Aufschwung zum Göttlichen, das Balzac in der Frau und durch die Frau erschaut und das ihn doch über die Frau hinaus in eine überweltliche Unendlichkeit hineinführt. Eine erotische Mystik, eine mystische Erotik — anklingend an die Esoterik des Hohenliedes, an die Schlußklänge des ‚Faust', an Franz von Baaders spekulative Thesen — wird ein bestimmendes Element für Balzacs religiöses Leben und für sein Verhältnis zur Frau. Auf den Bahnen, die Frau von Berny ihm eröffnet hatte, bewegt sich die nächste und nach jener bedeutsamste Liebe Balzacs: die zu Frau von Hanska. Er selbst deutet diesen innern Zusammenhang an, wenn er ihr schreibt: ‚On n'aime qu'une fois, la première en réalité, et la seconde en souvenir.' Und er hat ihr seinen mystischen Liebesbegriff so umschrieben:

‚Un amour qui dure est l'éloge de deux êtres et l'attestation la plus évidente d'une supériorité cachée, mais réservée pour les plus beaux plaisirs de l'homme, les plaisirs du coeur qui résument tout et le mènent jusqu'à la connaissance de Dieu par l'extase.'*

So war auch die Liebe zu Frau von Hanska in eine mystische Atmosphäre getaucht. Dies wird uns bestätigt durch verschiedene Einzelheiten aus der Geschichte dieser Liebe. Die ersten Briefe der ‚Fremden' empfing Balzac 1832. Die Schreiberin forderte ihn auf, den Empfang durch ein Inserat in der ‚Quotidienne' zu bestätigen. Ein solches Inserat ließ Balzac am 9. Dezember 1832 erscheinen. Gerade in jenen Dezembertagen formte sich fortan in seinem Geiste der Entwurf zu einem neuen großen Werk, das ganz vom Geiste des Evangeliums durchdrungen sein sollte — zum Médecin de Campagne. Und wenige Wochen darauf ging ihm als Antwort auf das Inserat aus der fernen Ukraine ein Paket zu, das eine in Leder gebundene Ausgabe der Imitatio Christi enthielt. Balzac sah in diesem Zusammentreffen einen Beweis für seelische Fernverbindung sympathisierender Seelen.

Im Dezember 1833 traf Balzac mit Frau von Hanska in Genf zusammen. Die vierzig Tage, die er damals in ihrer Nähe zubrachte, sind eine Epoche der beseligenden Erfüllung und unsäglichen Beglückung. Und aus diesem Genfer Aufenthalt ist Balzacs geheimnisvolle Séraphita erwachsen, ‚livre d'amour céleste, revêtu d'amour et de joies terrestres aussi complètes qui'l est possible ici-bas.' Es ist der Widerschein von Balzacs Liebesglück und seiner durch die Genfer Tage neu bestätigten mystischen Erotik, den wir in dem Satz aus Séraphita finden: ‚Nous aimons en raison du plus ou moins de ciel que contiennent nos âmes.' Die Liebe von Frau von Hanska ließ Balzac damals ‚das Vorgefühl des Himmels' empfinden. Séraphita erschien im Dezember 1835. Während der Arbeit an diesem Werk schrieb Balzac an Frau von Hanska: ‚Séraphita! Das wird der

* Lettres à l'Étrangère 1, 411 und 255.

große Schlag sein, da werde ich die kalten Witzeleien des Parisers empfangen, aber ich werde alle bevorzugten Wesen ins Herz getroffen haben. Es steht eine Abhandlung über das Gebet darin, betitelt: Der Weg zu Gott. Sie enthält die letzten Worte des Engels, der die Sehnsucht erweckt, ein rein seelisches Dasein zu führen (de vivre par l'âme). Diese mystischen Ideen haben von mir Besitz ergriffen. Ich bin der gläubige Künstler ... Man kann alle Tage einen Goriot erschaffen; aber Séraphita schreibt man nur einmal in seinem Leben.'*

So zeigt uns ein rascher Streifzug durch Balzacs Kindheit, Jugend und erste Mannesjahre die Ansatzpunkte, die seine Fähigkeit zum religiösen Erleben an den richtunggebenden Ereignissen seines äußeren und inneren Lebens finden konnte. Es wird klar, daß teils innerseelische Berührungen mit einer transzendenten Sphäre, teils Liebeserfahrungen sein Verhältnis zum Religiösen bestimmt haben. Aber auch vom geschichtsphilosophischen und gesellschaftlichen Gesichtspunkt aus hat ihn die Religion schon früh beschäftigt. Balzacs politische Tagesschriften, deren erste 1824 erschienen und die besonders in der Zeit unmittelbar vor und nach der Juli-Revolution einen fortlaufenden Kommentar zu seinen übrigen Werken bilden, verraten die religiöse Gärung der Zeit, in der die Einflüsse Lamennais', Maistre's, Bonald's, Saint-Simons sich kreuzen. Balzac tritt in dieser Zeit begeistert ein für eine christliche Menschlichkeitszukunft, aber bei ihm und bei Lamennais, den er für größer als Bossuet hält, ist die katholische Idee eine revolutionäre Idee, die sich gegen die bestehenden kirchlichen Zustände wendet. Als Lamennais 1832 von der kirchlichen Autorität verurteilt wird, muß Balzac diese Ideale begraben. Er bleibt in der politischen Opposition, aber er tritt auf den legitimistischen Flügel über. Und damit weicht der liberale Katholizismus Lamennais' dem Traditionalismus der theokratischen Schule.

Wie Balzac sich in den dreißiger Jahren innerlich zu Christentum und Kirche gestellt hat, wissen wir aus seinen Briefen und Tagebüchern.

Am 31. Mai 1837 schreibt Balzac an Frau von Hanska: ‚Ihr Brief hat mir sehr weh getan. Glauben Sie mir, in den religiösen Ideen gibt es ein gewisses Maß, jenseits dessen alles falsch wird. Sie wissen, was meine Religionen sind. Ich bin nicht orthodox und glaube nicht an die römische Kirche. Wenn es eine der ihren gleichwertige Grundanschauung gibt, so ist es der Begriff des menschlichen Formenwandels (les transformations humaines), welcher das Wesen in einer fortschreitenden Bewegung zu unbekannten Zonen begriffen sein läßt. Das ist das Gesetz der uns untergeordneten Schöpfungen: es muß auch das Gesetz der übergeordneten Schöpfungen sein. Der Swedenborgianismus, der nur eine Wiederholung alter Gedanken im christlichen Sinne ist, ist meine Religion, nur füge ich ihm die Unbegreiflichkeit Gottes hinzu. Dies gesagt, und ich sage es Ihnen, weil ich Sie als so römisch-katholisch kenne, daß nichts

* Lettres à l'Étrangère 1, 238 (11. März 1835).

Ihren Geist beeinflussen kann, muß ich also wohl klarer als Sie selbst es vermögen, erkennen, was sich hinter Ihrer Loslösung von den Dingen dieser Welt verbirgt, und muß sie beklagen, wenn sie auf falschen Vorstellungen beruht.' Etwas klarer ist die spätere Äußerung vom 12. Juli 1842: ‚Politisch gehöre ich der katholischen Religion an; ich stehe auf der Seite von Bossuet und Bonald, und werde nie von diesem Wege abgehen. Vor Gott gehöre ich der Religion des heiligen Johannes an, der mystischen Kirche, der einzigen, welche die wahre Lehre bewahrt hat. Das ist der Grund meines Herzens. Man wird in einiger Zeit erfahren, wie tief katholisch und monarchisch das von mir unternommene Werk ist.'* Dazu nehme man noch den Brief vom 19. Juli 1837, wo es heißt: ‚Wir haben nicht dieselbe Anschauung in religiösen Fragen, aber ich wäre verzweifelt, wenn Sie meine Ideen annähmen. . . . Ich erfasse den Katholizismus als Poesie, und ich bereite ein Werk vor, in dem zwei Liebende durch die Liebe zum religiösen Leben geführt werden.'**

Diese drei Äußerungen weichen in bezeichnenden Einzelheiten voneinander ab, besagen aber doch im wesentlichen dasselbe, indem sie sich ergänzen. Balzac will sich nicht mit der kirchlichen Orthodoxie identifizieren, und er kann gelegentlich die scharfe Wendung gebrauchen: Je ne crois pas à l'Église romaine. Seine wahre Religion, die er vor Gott bekennt, ist ein heterodoxer Mystizismus, bald mehr dem Swedenborgianismus angenähert, bald als johanneisches Christentum gefaßt. Der Kirchenbegriff bleibt allerdings auch diesem geheimen Herzensglauben wesentlich. Balzac fühlt sich als Glied der ‚mystischen Kirche', die allein die echte Lehre bewahrt habe. Er hält also fest an Gemeinschaft, Lehre und Tradition. Doch scheint er in der römischen Kirche eine Verfälschung der wahren Kirche zu sehen, und wenn er für sie eintritt, so tut er es aus Gründen des ästhetischen Gefühls (comme poésie) oder aus sozialphilosophischen Überzeugungen (politiquement). Trotz dieser Einschränkungen will er sein Lebenswerk als im tiefsten Sinne katholisch und monarchisch aufgefaßt wissen.

Weitere intime Aufschlüsse bringt das einzige uns erhaltene, erst 1910 unter dem Titel ‚Pensées, Sujets, Fragments' veröffentlichte Notizenheft Balzacs. Auch hier ist Bejahung und Ablehnung von Kirche und Christentum seltsam gemischt. Der verweltlichte Renaissancekatholizismus ist ein Ärgernis für Balzacs Glauben: ‚Ich habe immer einige Stunden der melancholischen Freude, des Lachens und des Nachdenkens gehabt, wenn ich mir vorstellte, daß Jesus Christus Julius II. oder selbst Leo X. begegnete.' Der Einwand, den Balzac sodann gegen Pascals Apologetik erhebt, verrät noch tiefere, skeptische Anwandlungen. ‚Pascal hat gesagt: Ohne Jesus Christus würde die Welt nicht bestehen. — Ich möchte wohl, daß das Antlitz Amerikas seinen Augen erschiene. Ein glückliches Volk bis zum 15. Jahrhundert, dann entvölkert, gemartert während dreier Jahrhunderte. Ich

---

* Lettres à l'Étrangère 2, 48 f. — ** ib. 1, 417.

hätte gewünscht, daß die mohammedanische Welt, daß China ihm erschiene, und daß Asien ihm die Ohren zupfte.' Ganz schroff endlich die Ablehnung des Glaubens als eines Selbstbetrugs: ‚Der katholische Glaube ist eine Lüge, die man sich selbst vormacht. Die Hoffnung ist der Glaube an die Zukunft. Der Hochmut ist der Glaube an sich selbst. Die Frömmigkeit ist die Berechnung eines Kindes, das artig ist, um Eingemachtes zu bekommen (oder vielleicht die Berechnung eines Geizhalses, der sich alles versagt, denn für ihn ist Verzicht Genuß).'*

Aber doch auch in diesen abgerissenen Merkzetteln wieder die positive Bewertung des Katholizismus: ‚Das Schöne an der katholischen Religion sind ihre großherzigen Grundsätze: die Entsagung, die Hingabe, wie Jesus sie lehrt, zwei Prinzipien der Sociabilität.' Und noch weiter ausgreifend, die volle Bejahung eines mystischen Theismus: ‚Ebenso wie man sich, um die Bewegung der Gestirne zu verstehen, die von der Erde aus ungeordnet erscheint, mit dem Gedanken in die Sonne versetzen muß, ebenso muß man sich in das Denken Gottes versetzen, um sich in die Ideen der Schöpfung einzuweihen. Die Religion ist eine Wissenschaft mit demselben Rechtsanspruch wie die Astronomie.'

Balzac hat mit dem religiösen Problem intensiv gerungen. Er kennt die bohrenden Einwürfe des Zweifels. Aber sie werden doch überwunden von einer immer wieder überzeugend durchbrechenden mystischen Grundansicht. Diese Grundanschauung stellt sich allerdings, wie wir später noch deutlicher sehen werden, außerhalb der kirchlichen Lehre. Sie führt Balzac mitunter zu heftigen Angriffen gegen die Kirche. Weil aber die Kirche dennoch die Trägerin und das Behältnis der religiösen Ideen ist, weil doch durch alle ihre zeitlichen Entstellungen das göttliche Licht durchschimmert, darum muß Balzac doch für sie eintreten — und dies um so mehr, je mehr er die zerstörende Wirkung des Materialismus und des Unglaubens in der zeitgenössischen Gesellschaft beobachtet. Für sich unterscheidet er zwischen esoterischer und exoterischer Religion. Als sozialer und politischer Denker aber tritt er für den Katholizismus ein. Das bedingt eine Doppelstellung zur Kirche, die schon in einem der frühesten Werke, der schönen Legende Jésus-Christ en Flandre (1830—31), sichtbar ist.

Es sind viele hundert Jahre her, daß der Heiland zum letztenmal zur Erde niederstieg. Schweigend und unerkannt gesellt er sich unter die Fahrgäste des Schifferboots, das an einem stürmischen Abend von Cadzant nach Ostende überfährt. Auf der Hinterseite sitzen geschmückte Frauen, stolze Junker, reiche Bürger, ein Bischof, den seine Buhle erwartet. Vorne haben sich die Armen zusammengedrängt, Bauern, ein Soldat, eine arme Alte, eine junge Mutter. Zwischen beiden Gruppen der Fährmann, bemüht, das kenternde Boot zu retten. ‚So waren auf der einen Seite der Reichtum,

* Pensées, Sujets, Fragments, 1910, 31—33. – Vergleiche noch die Stellen V, 185 und VIII, 174 der Édition définitive.

der Hochmut, das Wissen, die Ausschweifung, das Verbrechen, die ganze menschliche Gesellschaft, so wie die Künste, das Denken, die Erziehung, die Welt und ihre Gesetze sie formen; aber auch — nur auf dieser Seite — die Schreie, der Schrecken, tausend verschiedene Gefühle, bekämpft von grauenhaften Zweifeln; und — nur dort — die Beklemmungen der Angst. Dann, über diesen Einzelexistenzen, ein machtvoller Mensch, der Herr der Barke, an nichts zweifelnd, der Führer, der fatalistische König ... Am anderen Ende des Nachens die Schwachen! ... Diese einfältigen Geschöpfe waren unbekümmert um das Denken und seine Schätze, aber bereit, sie zu verschwenden in einem Glauben. Ihr Glaube war um so stärker, als sie niemals etwas in Frage gestellt oder zergliedert hatten; Gewissensbisse, Unglück, Liebe, Arbeit hatten ihren Willen geübt, geläutert, verdichtet, verzehnfacht.' Als die Barke kentert, schreitet der Unbekannte über die Wellen der Küste zu. Die Reichen werden von ihrer Sündenlast in den Abgrund gezogen, die armen gläubigen Seelen folgen dem Heiland über die Fluten.

Es ist das Leben des einzelnen und zugleich das Schicksal einer Epoche, das in dieser stürmischen Meerfahrt versinnbildlicht ist. Mit einem Gleichnis aus der Welt des Evangeliums hat Balzac den menschlichen Lebensweg und das Schicksal einer ganzen Gesellschaft erhellen wollen. Seine Legende ist ein Warnungssignal wie jenes denkwürdige Gedicht Victor Hugos aus dem Jahre 1837, das beginnt: ‚Ce siècle est grand et fort. Un noble instinct le mène,' das dann alle Fortschritte von Geist, Gesittung und Technik verzeichnet, um zuletzt plötzlich umzubiegen:

Mais parmi ces progrès dont notre âge se vante,
Dans tout ce grand éclat d'un siècle éblouissant,
Une chose, ô Jésus, en secret m'épouvante,
C'est l'écho de ta voix qui va s'affaiblissant.

An die flandrische Jesuslegende schließt sich, nur lose durch ein gemeinsames ideelles Vorzeichen mit ihr verknüpft, ein zuerst gesondert veröffentlichtes Fragment über die Kirche an. Wiederum eine phantastische Konzeption: die Vision des Dichters in einer einsamen Kathedrale, wo ihn eine verhutzelte, zum Skelett abgemagerte Alte mit eisernem Griff am Arm packt mit dem beschwörenden Ruf: Défends-moi! Défends-moi! Mit seinem durchdringenden Blick enträtselt er das Geheimnis ihrer Persönlichkeit. Und nun fordert er Rechenschaft von ihr in einem Strom anklagender Fragen. Er hält ihr vor, daß sie sich den Menschen prostituiert hat. Ihre reine Jugend und Opferbereitschaft, die Unschuld ihrer Frühzeit hat sie vergessen. Sie hat ihre geistige Herrschaft hingegeben für die Macht des Fleisches, das linnene Gewand für Juwelen und Samt. Verblendet durch Herrschsucht und Buhlschaft hat sie ihre Liebhaber ausgesogen und zu Narren gehalten. Statt Trost zu spenden, hat sie Leiber gefoltert. ‚Statt ein Engel mit friedevoller Stirn zu sein und Licht und Glück auf Deinem Wege zu säen, bist Du eine Messalina gewesen, hast Zirkus und Ausschweifung geliebt und Deine Macht mißbraucht.' Sie hat die Worte der Warner

in den Wind geschlagen, die ihr unrühmlichen Untergang weissagten. ‚Warum lebst Du noch? Wo ist Dein Vermögen? Warum hast Du es vergeudet? Wo sind Deine Schätze? Was hast Du Schönes getan?‘

Aber bei der letzten Frage des Dichters verwandelt sich die häßliche Alte in eine strahlenumkränzte weiße Frauengestalt. ‚Schaue und glaube!‘ ruft sie ihrem Richter zu. Und da tauchen vor seinem Blick tausend Kathedralen auf, bildgeschmückt, von süßen Klängen erfüllt. Unübersehbare Scharen sieht er tätig im Dienste der Armen oder in der Fürsorge für Kunst und Wissenschaft. Die glänzenden Bilder versinken. Fröstelnd klagt die Alte: ‚Man glaubt mir nicht mehr.‘ Und der Dichter deutet seine Vision: ‚Das war die kritische Situation, in der ich die schönste, die umfassendste, die wahrste, die fruchtbarste aller Mächte sah ... Glauben, sagte ich mir, heißt leben! Ich habe jüngst den Leichenzug einer Monarchie gesehen; nun heißt es die Kirche verteidigen.‘ Balzac findet also für die Kirche Töne der tiefsten Huldigung und der bewundernden Liebe. Aber zugleich übt er an ihr herbe Kritik. Er stellt sich der Kirche zur Verfügung, ohne indes mit seinem Urteil über ihre vergangenen Fehler zurückzuhalten. Es ist dieselbe Stellungnahme, die Émile Blondet in der Peau de Chagrin (1831) so formuliert: ‚Ich denke an die Ströme von Blut, die der Katholizismus vergossen hat. Er hat unsere Adern und unsere Herzen genommen, um eine Wiederholung der Sintflut zu veranstalten. Aber gleichviel! Jeder denkende Mensch muß unter dem Banner Christi marschieren. Er allein hat den Triumph des Geistes über die Materie besiegelt, er allein hat uns die Zwischenwelt, die uns von Gott trennt, poetisch offenbart.‘

Die innere Spannung von Jésus-Christ en Flandre ist in der ganzen Menschlichen Komödie spürbar.

Der beherrschende und zunächst in die Augen fallende Zug ist dabei der, daß Balzacs Werk — im Sinne der Schlußworte jener Legende — eine Verteidigung und Verherrlichung des Katholizismus sein will. ‚La sublime religion catholique, apostolique et romaine‘* — solche Wendungen kehren immer wieder und geben den Ton des Ganzen an.

Balzac liebt die Kirche als Dichter und Künstler. Dazu gesellt sich die Huldigung vor der christlichen Nächstenliebe, der Idee der Caritas. Sodann bewundert der Politiker Balzac die gesellschaftlichen und staatlichen Werte der kirchlichen Institution. All dies wird endlich zusammengehalten und unterbaut von Balzacs mystischer Religiosität, die zwar oft andere Bahnen geht als das kirchliche Dogma, die aber doch in der Kirche die große Bewahrerin der religiösen Kräfte sieht.

Wie seine romantischen Zeitgenossen, von denen ihn sonst so manches trennt, gehört Balzac zur Nachkommenschaft Chateaubriands. Es ist in der Art des Génie du Christianisme empfunden, wenn er in der Erhabenheit des Dies irae einen Beweis für die Größe der ‚katholischen, apostolischen und römischen Religion‘** erblickt.

* La Vieille Fille 74. — ** Ferragus 146.

Er findet es schwer, unreligiös zu sein, wenn man im Schatten einer Kathedrale lebe. ‚Wenn die Seele überall durch Bilder an ihre Bestimmung erinnert wird, ist es weniger leicht, einen Fehltritt zu begehen. Das war die Meinung unserer Ahnen; sie ist aufgegeben worden von einem Geschlecht, das weder Zeichen noch Auszeichnungen mehr besitzt und dessen Sitten alle zehn Jahre wechseln.‘* Wie alle Künstlerseelen, die der Katholizismus anzog, hat Balzac die Symbolik der mittelalterlichen Baukunst zu enträtseln versucht. Im Kleeblattmuster sieht er die Dreifaltigkeit versinnbildet, und wo, wie in der venezianischen Schmuckweise, das vierblättrige Kleeblatt auftritt, sieht er die Preisgabe ‚des großen katholischen Gedankens‘ und macht morgenländische Einflüsse dafür verantwortlich. ‚Die venezianische Phantasie war ketzerisch.‘

Der Katholizismus ist für Balzac wie für so viele andere die Religion der Künstler und der Liebenden. Der Protestantismus aber ‚zweifelt, prüft und tötet den Glauben. Er ist also der Tod der Kunst und der Liebe‘.** Durch seine Formung der Herzen, durch sein Madonnen-Ideal, durch seine mystische Hochspannung bedeutet der Katholizismus eine Steigerung und Vertiefung der Erotik, die ihn dem Protestantismus überlegen scheinen läßt. Von Walter Scott, den er im übrigen so sehr hoch stellt, sagt Balzac, er habe in der Schilderung der Frauenseele versagt, ‚parce que ses modèles étaient des schismatiques‘. Die protestantische Frau könne keusch, rein, tugendhaft sein, aber ihre ‚expansionslose‘ Liebe sei immer ruhig und geordnet wie eine erfüllte Pflicht.***

Die lebendigste Vorstellung von dem, was Balzac als Künstler und Liebender im Katholizismus sieht, gibt eine Szene aus La Peau de Chagrin. Ein junger Pariser Lebemann, der verspielt hat und sich das Leben nehmen will, erblickt auf seinem letzten Gang in einem Antiquitätenladen ein Christusbild von Raphael. ‚Die besorgte Zärtlichkeit, die sanfte Heiterkeit des göttlichen Antlitzes wirkten sofort auf ihn. Ein Himmelsduft zerstreute die höllischen Folterqualen, die ihm das Mark versengten. Der Kopf des Erlösers der Menschen schien aus der Finsternis des schwarzen Grundes hervorzutreten ... Das Evangelium schien wiedergegeben durch die ruhige Schlichtheit der anbetungswürdigen Augen, zu denen die verstörten Seelen ihre Zuflucht nehmen. Endlich war die katholische Religion ganz ausgedrückt in einem milden, wundervollen Lächeln, welches die Vorschrift auszusprechen schien, in der sie sich zusammenfaßt: Liebet einander! Dieses Gemälde flößte ein Gebet ein, empfahl die Vergebung, erstickte die Selbstsucht, erweckte alle schlafenden Tugenden.‘

Religion, Liebe und Musik sind für Balzac ‚der dreifache Ausdruck einer

---

* Béatrix.

** Lys dans la Vallée 311. Tieck sagte: ‚Der Protestant protestiert ja gegen alles Gute, und besonders gegen die Poesie.‘ (Zitiert bei O. Walzel, Deutsche Romantik[4] 1, 92.)

*** Avant-Propos de la Comédie Humaine.

selben Tatsache, des Expansionsdranges, von dem jede edle Seele gequält wird. Diese drei Gedichte streben alle zu Gott, der alle irdischen Bewegungen der Seele in sich löst. Deshalb hat diese heilige, menschliche Dreifaltigkeit teil an der unendlichen Größe Gottes, den wir nie vorstellen, ohne ihn zu umgeben mit den Feuern der Liebe, den goldenen Becken der Musik, mit Licht und Harmonie. Ist er nicht das Prinzip und das Endziel aller unserer Werke?'*

Nirgends hat Balzac so eindrucksvoll die Musik als Offenbarung des Heiligen gefeiert wie in der Erläuterung von Meyerbeers ‚Robert dem Teufel', die er dem italienischen Musiker Paolo Gambara in den Mund legt. Das Finale der Oper: ‚Niemals hat es eine so leidenschaftliche und so dramatische Musik gegeben. Die ganze Welt entfesselt jetzt ihre Gewalten gegen den Verworfenen ... Endlich erhebt sich allmächtig die Religion mit ihrer Stimme, die die Welten beherrscht, die alle Gestalten des Unglücks aufruft, um sie zu trösten, alle Formen der Reue, um sie zu versöhnen ... In dem furchtbaren Tumult der entfesselten Leidenschaften wäre die heilige Stimme nicht vernommen worden; aber in diesem kritischen Augenblick ... erhebt sich die göttliche, katholische Kirche in strahlendem Lichtglanz ... Sie hören dann das große Terzett, auf das die ganze Oper sich hinbewegt hat: den Triumph der Seele über die Materie, des guten Geistes über den Geist des Bösen. Religiöse Gesänge zerstreuen die Höllensänge, leuchtend zeigt sich das Glück ... das Konzert der glücklichen Engel, ein göttliches Gebet der befreiten Seelen... Wir sollten nicht unter der Last des Höllenzaubers bleiben, wir sollten hinausgehen mit einer Hoffnung im Herzen.'

Aber Balzacs Bewunderung des Katholizismus macht nicht halt bei seiner poetischen Stimmungswelt. Sie hat tiefere Wurzeln. Was ihn anzieht, ist nicht nur der Schönheitsglanz der kirchlichen Kunst, sondern mehr noch die Flamme der Caritas. Von einem seiner Romane sagt er: ‚Die reinste katholische Tugend, mit ihrer liebenden Annahme jedes Leidenskelches, mit ihrer frommen Unterwerfung unter die Befehle Gottes, mit ihrem Glauben an die Einprägung des göttlichen Fingers auf jeden Ton des Lebens, das ist das geheimnisvolle Licht, das bis in die letzten Falten dieser Geschichte eindringen wird, um ihnen ihr ganzes Relief zu geben.'** Aus der Fülle der Menschlichen Komödie könnte man einen ganzen Zyklus von Romanen zusammenstellen, welche die werktätige Nächstenliebe im Sinne des katholischen Ideals und — bezeichnenderweise — mit ausgesprochener Polemik gegen den sozialen Idealismus weltlicher ‚Menschenliebe' verherrlichen. So schildert L'Envers de l'histoire contemporaine die im geheimen wirkende, über ganz Paris ausgebreitete Laienbruderschaft der Frères de la Consolation. Ihr Wahlspruch lautet: Transire benefaciendo. Als Godefroid, vom Leben enttäuscht, mit zerbrochenen Illusionen, ein gescheitertes enfant du siècle, in das Geheimnis dieses Ordens eindringt, vollzieht sich

* Duchesse de Langeais. — ** La Vieille Fille.

in ihm eine innere Erneuerung. ‚Für andre leben, gemeinsam handeln wie ein einziger Mensch, und für sich allein handeln, so wie alle zusammen als Führerin die Caritas haben, die schönste, die lebendigste der idealen Gestalten, die wir aus den katholischen Tugenden gemacht haben, das heißt leben! . . . Ist es nicht eigentümlich, daß ich diese seit langem so ersehnte Macht gefunden habe, als ich mich vernichten wollte?'

Die Leiterin dieses Laienordens ist die durch schweres Schicksal gebeugte Madame de la Chanterie. Als sie Godefroids guten Willen erkennt, gibt sie ihm die Imitatio Christi in die Hand: ‚Hier sind die Verordnungen eines großen Seelenarztes. Wenn die Dinge des gewöhnlichen Lebens uns das Glück nicht geschenkt haben, das wir von ihnen erwarteten, dann muß man das Glück im höheren Leben suchen, und hier ist der Schlüssel zu einer neuen Welt. Lesen Sie abends und morgens ein Kapitel aus diesem Buch; aber lesen Sie es mit Aufbietung ihrer ganzen Aufmerksamkeit, studieren Sie seine Worte wie die einer fremden Sprache . . . Nach einem Monat werden Sie ein ganz anderer Mensch sein.' Und Balzac selbst teilt diese Meinung. Nicht im Dialog, sondern als Autor erklärt er: ‚Es ist unmöglich, nicht von der Imitatio gepackt zu werden, die sich zum Dogma verhält wie die Tat zum Gedanken. Hier vibriert der Katholizismus, er bewegt sich, regt sich, wird handgemein mit dem menschlichen Leben. Dieses Buch ist ein treuer Freund. Es spricht zu allen Leidenschaften, zu allen Schwierigkeiten, selbst den mondänen; es löst alle Einwände, es ist beredter als alle Prediger, denn seine Stimme ist deine Stimme, sie ertönt in deinem Herzen, und du vernimmst sie durch die Seele. Kurz, es ist das Evangelium, übersetzt, angepaßt für alle Zeiten, angewandt auf alle Lebenslagen.' Die asketisch-mystische Theologie der Imitatio wird also von Balzac durchaus praktisch gewendet. Sein Katholizismus ist nicht nur der eines Chateaubriand, nicht nur der der romantischen Poesie und des frommen Gemüts, sondern auch der eines Vincenz von Paul und einer Jeanne de Chantal. Sein Caritas-Ideal hat mystischen Grund, aber es ist auf werktätige Gemeinschaftsarbeit gerichtet.

Auch in den dunkelsten Bildern der Korruption, welche die Menschliche Komödie aufrollt, fehlt der verklärende Schimmer dieser Caritas nicht. So in der erschütternden Szene, mit der La Cousine Bette — ‚der erste naturalistische Roman', wie man gesagt hat — abschließt. ‚Versteinert blieb Lisbeth drei Schritt entfernt von dem Bett, stehen, in dem Valérie starb. Sie sah einen Vikar von St. Thomas d'Aquin zu Häupten ihrer Freundin stehen, und eine barmherzige Schwester, die sie pflegte. Die Religion fand also in einem Haufen faulenden Fleisches, das von den fünf Sinnen der Kreatur nur noch das Gesicht besaß, noch eine Seele zu retten. Die Schwester, die als einzige die Aufgabe übernommen hatte, Valérie zu warten, hielt sich etwas entfernt. So stand die katholische Kirche, diese göttliche Körperschaft, immer belebt vom Opfersinn in allen Dingen, unter ihrer doppelten Gestalt von Geist und Fleisch, dieser schmachbedeckten, Pest-

hauch verströmenden Sterbenden bei und schenkte ihr verschwenderisch ihre unendliche Milde und die unerschöpflichen Schätze ihrer Barmherzigkeit.'

Immer wieder betont Balzac, der Zeitgenosse des utopischen Sozialismus, die grundlegende Wesensverschiedenheit der christlichen Liebesidee von der allgemeinen Menschenliebe der Aufklärung, wie sie das 18. Jahrhundert als Philanthropie, das 19. als Humanitarismus gepredigt hat: ‚ce stupide amour collectif qu'il faut nommer l'humanitarisme, fils aîné de défunte philanthropie et qui est à la charité catholique ce que le système est à l'art, le raisonnement substitué à l'oeuvre.'*

Wie Balzac als Politiker und Sozialphilosoph die Kirche beurteilt hat, ließe sich befriedigend nur durch eine Untersuchung seiner gesamten politischen Anschauungen zeigen, die hier nicht unternommen werden kann. Einige Andeutungen müssen genügen.

Die stärksten Einwirkungen hat er in dieser Beziehung von Maistre und Bonald einerseits, von Lamennais anderseits empfangen. Maistre und Bonald — ‚ces deux aigles penseurs'** — haben ihm die Grundzüge der legitimistisch-kirchlichen Staatsauffassung vermittelt, die er seit der Mitte der dreißiger Jahre immer schärfer betont. In der großen programmatischen Erklärung, mit der Balzac im Juli 1842 die Gesamtausgabe der Menschlichen Komödie einleitete, wird Bonald an hervorragender Stelle erwähnt. Auch sonst finden sich Spuren des Bonaldschen Denkens wiederholt in der Menschlichen Komödie.***

Noch tiefer sind vielleicht die Einwirkungen Maistres. Sein Providentialismus und sein Versuch, alles Unglück der einzelnen wie der Nationen als Sühne für eigene oder fremde Schuld zu erklären, haben zahlreiche Spuren in der Menschlichen Komödie zurückgelassen.

Am Ende einer langen Verbrecherlaufbahn gesteht Jacques Collin dem Oberstaatsanwalt: ‚Ich habe seit zwanzig Jahren die Welt von der Rückseite und in ihren Abgründen gesehen und habe erkannt, daß es im Lauf der Dinge eine Kraft gibt, die Sie die Vorsehung nennen, die ich den Zufall nannte, die meine Kameraden das Glück nennen. Jede böse Handlung wird von irgendeiner Sühne ereilt, wie schnell sie sich auch ihr zu entwinden versuchen mag.' Das ist nicht nur Jacques Collins Meinung, sondern Balzacs eigener Glaube. Viele Peripetien seiner Romane sind nur zu dem Zweck erfunden, um das furchtbare Walten der göttlichen Gerechtigkeit den Herzen einzuprägen. ‚Tous les malheurs que ne s'expliquent pas les imbéciles sont des expiations'.†

Die melodramatischen Vorgänge von La Femme de trente ans werden durch das Walten der Vorsehung begründet. Julie, die Heldin der Erzählung, wird für ihren Ehebruch dadurch gestraft, daß ihr Sohn ertrinkt,

* Les Employés 129. — ** Illusions perdues 1, 53.
*** Vgl. Mémoires de deux jeunes Mariées 107 und Ursule Mirouet 276.
† Cousine Bette 402.

ihre eine Tochter verkommt und die andere sie durch ihre Lieblosigkeit tötet. — In Albert Savarus zeigt sich die strafende Gerechtigkeit des Himmels darin, daß Rosalie de Watteville viele Jahre nach dem häßlichen Intrigenspiel, durch das sie Alberts Lebensglück zerstört hat, bei einer Explosion auf einem Loire-Dampfer grauenvoll verstümmelt wird. — Ähnlich in Ursule Mirouet, wo ein hoffnungsvoller Sohn einen grauenhaften Tod findet, weil sein Vater ein Testament unterschlagen hat. — Oder (in L'Envers de l'histoire contemporaine) Baron Bourlac, der als Staatsanwalt die unschuldige Madame de la Chanterie zum Zuchthaus verurteilen und ihre Tochter guillotinieren ließ, muß seine eigene Tochter — ein engelhaftes Wesen — an einer rätselhaften Krankheit dahinsiechen sehen. ‚Il y a des moments, sagt sie zu ihrem Vater, où les idées de M. de Maistre me travaillent la tête et je crois que j'expie quelque chose.'*

Auch auf die Geschichte wendet Balzac diesen Erklärungsgrundsatz an. Das tragische Ende der Marie Antoinette deutet er als Sühne für das Verbrechen ihrer Mutter: die Teilung Polens. ‚Offenbar denken die Herrscher, die solche Verbrechen begehen, nicht an das Lösegeld, welches die Vorsehung dafür fordert.'**

Es handelt sich in diesen Äußerungen nicht um Nebenwerk, sondern um einen Zentralgedanken der Menschlichen Komödie. Im Vorwort zur Gesamtausgabe hat ihn Balzac besonders betont. ‚Die tadelnswerten Handlungen, die Fehler, die Verbrechen, von den leichtesten bis zu den schwersten, finden darin (in der Menschlichen Komödie) immer ihre menschliche oder göttliche, bald in die Augen springende, bald geheime Strafe. Ich habe es besser gemacht als der Geschichtschreiber, ich bin freier. Cromwell erfuhr hier auf Erden keine andere Züchtigung als die, welche ihm der Denker erteilte. Und auch das gab noch Anlaß zu Schulstreitigkeiten. Selbst Bossuet hat diesen großen Königsmörder geschont. Wilhelm von Oranien, der Usurpator, Hugo Capet, dieser andere Usurpator, sterben hochbetagt, ohne mehr Beunruhigung und Furcht auszustehen, als Heinrich IV. und Karl V. Das Leben Katharinas II. und das Ludwigs XIV., nebeneinandergehalten, scheinen einen Schluß gegen jede Art von Moral zu gestatten . . .'

Entsprechend dieser Straftheorie tritt für Balzac in dem Gottesbegriff das Moment des gerechten Richters stark hervor: ‚Gott, der oft seine Rache im Busen der Familie sich vollstrecken läßt, der sich ewig der Kinder gegen die Mütter bedient, der Väter gegen die Söhne, der Völker gegen die Könige, der Fürsten gegen die Nationen, eines jeden gegen alles andere; der in der sittlichen Welt Gefühl durch Gefühle ersetzt, wie die jungen Triebe im Frühling die alten Blätter abstoßen; der mit Rücksicht auf eine unbewegliche Ordnung handelt, auf ein Ziel, das ihm allein bekannt ist.***

* L'Envers de l'histoire contemporaine 220.

** Splendeurs et misères des courtisanes 2, 305.

*** La Femme de trente ans 235 f.

Noch ein anderes Moment scheint Balzac aus Maistre übernommen zu haben: die alttestamentliche Bluttheologie. An einer berühmten Stelle der Soirées de Saint-Pétersbourg heißt es: ‚Die ganze Erde, fortgesetzt von Blut getränkt, ist nur ein unermeßlicher Altar, auf dem alles, was lebt, geopfert werden muß, ohne Ende, ohne Maß, ohne Nachlassen, bis zur Vollendung aller Dinge, bis zur Löschung des Übels, bis zum Tode des Todes.' Wie ein Echo dieser Stelle klingen die Worte, die in Balzacs Vision Katharina von Medici zu Robespierre spricht: „... die politische Freiheit, die Ruhe einer Nation, die Wissenschaft selbst, sind Geschenke, für welche das Schicksal Abgaben von Blut erhebt ... Die Wahrheiten steigen aus ihrem Brunnen, nur um Blutbäder zu nehmen, in denen sie sich erfrischen. Hat sich selbst das Christentum, die Essenz aller Wahrheit, da es von Gott kommt, durchgesetzt ohne Märtyrer? Ist das Blut nicht in Strömen geflossen? Wird es nicht immer fließen?"*

Indessen geben solche einzelne Hinweise und Entlehnungen noch bei weitem kein vollständiges Bild von der Wirkung der traditionalistischen oder, wie man auch gesagt hat, theokratischen Schule auf Balzac. Ihr Einfluß ist ein viel umfassenderer und betrifft jene wesentlichen Grundgedanken, in welchen Bonald und Maistre übereinstimmen, ohne daß dabei von einem Abhängigkeitsverhältnis die Rede sein könnte. Maistre schrieb gegen Ende seines Lebens an Bonald: ‚Je n'ai rien pensé que vous ne l'ayez écrit; je n'ai rien écrit que vous ne l'ayez pensé.' Diese Worte formulieren einen Sachverhalt, den die philosophie-geschichtliche Forschung nur hat bestätigen können. Es folgt daraus, daß wir auch die Haupt- und Grundmasse von Balzacs traditionalistischer Sozialphilosophie nicht in Elemente teils Bonaldscher, teils Maistrescher Herkunft sondern können, sondern sie als Reflex beider, in ihren wesentlichen Punkten völlig übereinstimmender Lehren aufzufassen haben.

Der Ausgangspunkt des französischen Traditionalismus ist der temperamentvolle Kampf gegen den Individualismus der Aufklärung und die Emanzipation der Einzelvernunft. Der Anfang allen Übels wird in der Reformation gesehen, die in konsequenter Entwicklung zum Jakobinertum geführt habe. Dem verhängnisvollen Prinzip der Autonomie der Einzelvernunft werden Offenbarung und Tradition als wahre Erkenntnisquellen entgegengestellt. Die Gesundung Europas erfordert den Abbau des Individualismus, ein Wiederanerkennen der Gemeinschaftswerte und der geschichtlichen Bindungen, eine Rückkehr zur Autorität in Familie, Staat und Religion. Eine solche, zum Heil der Gesellschaft unentbehrliche Wendung kann nur gelingen, wenn die moderne Welt sich wieder der geistigen Führung der römischen Kirche anvertraut.

Diese gemeinsamen Grundgedanken Bonalds und Maistres sind zugleich das Gerippe von Balzacs Sozialphilosophie. Der Kampf gegen den

* Sur Catherine de Médicis 432.

Individualismus ist eine der beherrschenden Tendenzen der Menschlichen Komödie.* Im Individualismus sieht Balzac die eigentliche Zeitkrankheit. So erklärt er — sehr antiromantisch — schon 1833: „Heute herrscht mehr als je der Fanatismus der Individualität. Je mehr unsere Gesetze nach einer unmöglichen Gleichheit hinstreben, um so mehr werden wir uns in unsern Sitten von ihr entfernen. So beginnen denn auch die reichen Leute in Frankreich exklusiver in ihrem Geschmack und in ihrem Eigentum zu werden, als sie es seit dreißig Jahren gewesen sind.‘** Als unmittelbare Ursache des steigenden Individualismus sieht Balzac die erbrechtlichen Bestimmungen der napoleonischen Gesetzgebungen. Später haben Renan, Tocqueville, Le Play und viele andere diesen Gedanken wieder aufgenommen. Besonders im sozialwissenschaftlichen System Le Plays und seiner Schule kommt ihm eine große Bedeutung zu. Ein neuerer Forscher gibt Le Plays Lehre in diesem Punkte folgendermaßen wieder: ‚Die zwangsweise gleiche Erbteilung wurde Frankreich durch den Nationalkonvent und den napoleonschen Code Civil auferlegt. Zweck und Wirkung derselben ist, die väterliche Autorität, die Familien und alle häuslichen Traditionen der Vergangenheit brutal zu zerstören. Sie zerstört die väterliche Autorität, weil sie den Familienvater der wirksamsten Sanktion derselben entkleidet; sie zerstört die Fruchtbarkeit der Ehe und gefährdet die Zukunft des Volkes, weil sie den Eltern kein anderes Mittel, den sozialen Rang und die Arbeitsstätte der Familie den zukünftigen Geschlechtern zu erhalten, übrig läßt, als sich auf die Zeugung eines oder höchstens zweier Kinder zu beschränken . . .‘***

Dieselben Übel hat Balzac im Sinn, wenn er feststellt: ‚Eine äußerlich und innerlich einträchtig zusammenlebende Familie ist eine seltene Ausnahme. Das moderne Gesetz vermehrt die Familie durch die Familie und hat dadurch das grauenvollste aller Übel geschaffen: den Individualismus.†

Wie die Traditionalisten findet Balzac die Wurzel des modernen Individualismus in der Reformation. Aufklärung, Revolution, Gleichheitsprinzip, Code Napoléon, Demokratie und Fortschritt sind nur spätere Auswirkungen und Formen des Übels, das seine Wurzel im Protestantismus hat: cet affreux protestantisme qui nous dévore, wie es in einem Brief an Frau von Hanska vom 7. April 1843 heißt. Balzacs Buch über Katharina von Medici (den Études philosophiques der Menschlichen Komödie eingegliedert) gibt sich als Berichtigung der üblichen Geschichtsauffassung, als Plaidoyer für die verkannte Königin, welche Frankreich durch das Blutbad

* Dies hat richtig, wenn auch einseitig, hervorgehoben Irving Babbitt in seinem wertvollen Buch: The masters of modern French Criticism, 1913, 333.

** Ferragus 72.

*** Raymund de Waha, Die Nationalökonomie in Frankreich, 1910, 227.

† Une fille d'Ève 14. — Schon 1824 hat Balzac diesen Gedanken in seiner politischen Erstlingsschrift ‚Du droit d'aînesse‘ skizziert. 1832 kommt er in Louis Lambert darauf zurück.

der Bartholomäusnacht vom protestantischen Gift zu reinigen suchte. Trug und Gewaltmaßregeln waren nach Balzacs Auffassung berechtigte Mittel zur Durchführung dieser staatspolitischen Notwendigkeit. ‚Katharina hat wie Philipp II. und der Herzog von Alba, wie die Guisen und der Kardinal Granvella bemerkt, welche Zukunft die Reformation für Europa vorbereitete. Sie sahen die Monarchie, die Religion, die Macht erschüttert! Katharina schrieb sofort aus dem Kabinett der Könige von Frankreich ein Todesurteil gegen jenen Geist der Kritik (cet esprit d'examen), welcher die modernen Gesellschaften bedrohte, ein Urteil, welches Ludwig XIV. endlich vollstreckt hat. Der Widerruf des Edikts von Nantes war eine unglückliche Maßregel nur wegen der Gereiztheit Europas gegen Ludwig XIV. Unter anderen Zeitumständen hätten England, Holland und das Reich nicht die französischen Verbannten und die Empörung in Frankreich ermutigt.'*

Balzac wollte durch seine Auffassung der Gegenreformation, wie sie den Studien ‚Sur Catherine de Médicis' zugrundeliegt, gegen die ‚materialistische Politik' der Julimonarchie protestiren.** ‚Die Opposition in Frankreich ist immer protestantisch gewesen, weil sie niemals etwas anderes als die Negation als Politik gehabt hat; sie erbte die Theorien der Lutheraner, der Kalvinisten und der Protestanten über die schrecklichen Worte: Freiheit, Duldung, Fortschritt und Philosophie. Zwei Jahrhunderte sind durch die Opponenten der Regierungsgewalt darauf verwendet worden, die zweifelhafte Lehre von der Wahlfreiheit aufzurichten. Zwei weitere Jahrhunderte wurden darauf verwendet, die erste Folgerung der Wahlfreiheit zu entwickeln, die Gewissensfreiheit. Unser Jahrhundert versucht, die zweite Folgerung aufzurichten, die politische Freiheit. . . . Katharina und die Kirche haben den heilsamen Grundsatz der modernen Gesellschaften verteidigt: una fides, unus dominus, indem sie ihr Recht über Leben und Tod gegen die Neuerer anwandten. Obwohl sie besiegt wurde, haben die nachfolgenden Jahrhunderte Katharina recht gegeben. Das Ergebnis der Willensfreiheit, der religiösen und der politischen Freiheit (verwechseln wir sie nicht mit der bürgerlichen Freiheit!) ist das Frankreich von heute. Was ist das Frankreich von 1840? Ein Land, das ausschließlich mit materiellen Interessen beschäftigt ist, ohne Vaterlandsliebe, ohne Gewissen; wo die Macht keine Kraft hat; wo das Wahlrecht, diese Frucht der Wahlfreiheit und der politischen Freiheit, nur Mittelmäßigkeiten in die Höhe bringt; wo die brutale Macht nötig geworden ist gegen die Gewalttaten des Volkes, und wo die Diskussion, auf die geringsten Dinge ausgedehnt, jede Tätigkeit des politischen Körpers lähmt; wo das Geld alle Fragen beherrscht, und wo der Individualismus, jenes grauenvolle Ergebnis der unendlichen Erbteilung, welches die Familie unterdrückt, alles verzehren wird, selbst die Nation, welche der Egoismus eines Tages dem Einfall der Fremden öffnen wird . . . Ach! Der Sieg des Kalvinismus wird Frankreich noch sehr viel teurer

* Sur Catherine de Médicis 8. – ** ib. 6.

Ludwig Richter / Die Bastei



zu stehen kommen, als er bisher gekostet hat; denn die religiösen und politischen humanitären, egalitären und sonstigen Sekten von heute sind nur die Nachkommenschaft des Kalvinismus; und wenn man die Fehler der Regierung sieht, ihre Verachtung für die Intelligenz, ihre Liebe für die materiellen Interessen, in denen sie ihre Stützpunkte sucht, und die die trügerischsten aller Hilfsquellen (ressorts) sind, so kommt man zu der Überzeugung, daß — wenn die Vorsehung nicht helfend eingreift — der Genius der Zerstörung von neuem über den Genius der Erhaltung den Sieg davontragen wird.“*

Um solche Ausführungen richtig zu beurteilen, muß man sich klarmachen, daß Balzacs ganzes Schaffen sich in den Dienst einer politischen, sozialen, religiösen Reform Frankreichs stellt.

Man hat diese Seite von Balzacs Werken lange übersehen oder unzureichend gewürdigt. Sainte-Beuve spottete über den ‚romancier qui se décrasse dans la société aristocratique‘. Zola, der Balzac zu einem Vorläufer des Naturalismus machen wollte, konnte sich nicht genug darüber wundern, daß ein Schriftsteller, ‚dessen Talent wesentlich demokratisch ist, und der das revolutionärste Werk geschrieben hat, das man lesen kann‘, sich zum Anwalt des Absolutismus gemacht habe. Flaubert schrieb unter dem Eindruck von Balzacs Briefwechsel: ‚Et il était catholique, légitimiste, propriétaire! . . . Un immense bonhomme, mais de second ordre.‘ Auch Taine erklärte: ‚En politique, Balzac n'a fait qu'un roman.‘ Er bewunderte in Balzac wesentlich den Psychologen, den er Shakespeare und Saint-Simon zur Seite stellte.

Hanns Heiß geht in seinem vortrefflichen Balzacbuch mit kaum verhohlener Ungeduld über Balzacs politische und philosophische Theorien hinweg. ‚Er (Balzac) hat so ziemlich — heißt es da — über alles in der Welt seine fertigen Ansichten, Urteile und Vorurteile; er interessiert sich für den Streit zwischen Cuvier und Geoffroy Saint-Hilaire; er hat nationalökonomische, religiöse, politische Dogmen, die ausgesprochen absolutistisch sind . . ., ein bis ins einzelne entwickeltes Programm, . . . das er für wichtig genug hält, um es schulmeisterlich bei jeder Gelegenheit an den Mann zu bringen. Die Vorrede zur Menschlichen Komödie liest sich stellenweise wie eine Wahlrede.“**

Heiß teilt hier die Geringschätzung, mit der fast die ganze französische Kritik während des 19. Jahrhunderts Balzacs politische Ideologie beurteilte. Aber zu Beginn des 20. Jahrhunderts machte sich in Frankreich ein Wandel der Anschauungen bemerkbar. In demselben Maß wie die Kritik an der Demokratie einsetzte und der Taditionalismus wieder auflebte, brach sich eine vertiefte Würdigung von Balzacs Soziallehre Bahn. Bourget eröffnete 1902 seine Studie über Balzacs Politik mit den Worten: ‚Unter den

* Sur Catherine de Médicis 9—11.

** H. Heiß, Balzac; Sein Leben und seine Werke. Heidelberg 1913.

Symptomen, welche es gestatten, die geistigen Wandlungen in der politischen Denkweise der französischen Elite zu messen, ist keines bedeutsamer als die gegenwärtige Stellung Balzacs dem zeitgenössischen Leben gegenüber. Für uns bildet die soziologische Lehre, die sich aus der Menschlichen Komödie ergibt, einen integrierenden Bestandteil, ja sogar die Krönung dieses Werkes.'*

Fast alle Romane von Balzac enthalten Hinweise auf seine politische und soziale Ideologie, bisweilen sind es seiten- und bogenlange Erörterungen.

Die Zersetzung der Familie durch den modernen Individualismus ist das Thema von Mémoires de deux jeunes Mariées, von Camille Maupin, von Un ménage de garçon und manchem anderen Werk. Die Bedeutung der mittelalterlichen Gemeinschaftsidee überhaupt wird in L'Envers de l'Histoire contemporaine hervorgehoben.

,Die Gemeinschaftsidee, eine der stärksten sozialen Kräfte, die Schöpferin des mittelalterlichen Europa, beruht auf Gefühlen, die seit 1792 in Frankreich nicht mehr vorhanden sind, wo das Individuum über den Staat triumphiert hat. Die Gemeinschaftsidee fordert zunächst einen Opfergeist, der in Frankreich nicht mehr vorhanden ist; einen schlichten Glauben, der dem Geist der Nation entgegengesetzt ist; endlich eine Disziplin, gegen die sich alles aufbäumt und die nur die katholische Religion durchsetzen kann ... Die Selbstliebe hat sich an die Stelle der Liebe zum Gemeinschaftskörper gesetzt ... Die Korporationen und Hansen des Mittelalters (zu denen man zurückkehren wird) sind heute noch unmöglich; so sind denn auch die einzigen „Gesellschaften", die noch vorhanden sind, religiöse Institutionen, welche man heute aufs rücksichtsloseste bekämpft ... Frankreich kennt die Selbstverleugnung nicht. Aber jede Gemeinschaft kann nur durch das religiöse Gefühl leben ... Die Sucher nach neuen Welten (die Sozialisten und Utopisten) wissen nicht, daß die Gemeinschaftsidee Welten zu geben hat.'

Den Kern von Balzacs Sozialphilosophie enthalten folgende Sätze, die sich fast wörtlich übereinstimmend an verschiedenen Stellen seiner Werke finden: ,Das Christentum ist ein vollkommenes System der Abwehr gegenüber den verderbten Strebungen des Menschen und der Absolutismus ist ein vollkommenes System der Unterdrückung der auseinanderstrebenden Interessen der Gesellschaft. Beide gehören zusammen. Ohne den Katholizismus hat das Gesetz kein Schwert; wir haben heute den Beweis dafür.' Das ist die katholische Soziallehre der Bonald und Maistre.

Aber Balzac vertritt nicht nur eine katholische Soziologie, sondern auch den sozialen Katholizismus.

Als in den neunziger Jahren in Frankreich unter dem Eindruck der Arbeiter-Enzyklika Leos XIII. Rerum novarum der literarisch-ästhetische

* Paul Bourget, Études et Portraits 3, 46. — Brunetière tut in seinem wenig tiefgehenden Balzacbuch (1906) Balzacs religiöse und politische Anschauungen recht verächtlich ab.

‚Neo-Katholizismus‘ einem tatkräftigen und fruchtbaren ‚sozialen Katholizismus‘ Platz machte,* da wurde man auf diese Seite von Balzacs Schaffen aufmerksam, und es ist einer der in der katholischen Sozialbewegung stehenden Priester, der Abbé Charles Calippe, gewesen, der zum ersten Male eine Darstellung von Balzacs Sozialpolitik gegeben hat (Balzac, ses idées sociales, Paris, V. Lecoffre, 1906). Ich schließe mich im folgenden dieser sorgfältigen Untersuchung an. Calippe wies darauf hin, daß ‚überall, wo der katholische Gedanke mit einigem Glanz leuchtet, auch der soziale Gedanke in gleichem Glanze erstrahlt. Er nimmt die verschiedensten Erscheinungsformen an, paßt sich den widersprechendsten Lagen und Gesichtspunkten an und erscheint dadurch nur um so reicher, schmiegsamer und fruchtbarer. Wir finden ihn zu Beginn fest, gelehrt, autoritär bei Joseph de Maistre; intuitiv, gefühlsmäßig, liberal, sogar die Heterodoxie streifend, bei Chateaubriand und selbst bei Ballanche. Die beiden Strömungen vereinigen sich in dem frühen Lamennais und teilen sich dann wiederum; aber überall findet man große Christen, und man findet in ihnen, mehr oder weniger deutlich, obwohl immer lebendig, die Soziallehren des Christentums, sowohl auf der Seite Lacordaires, Montalemberts und des bewundungswürdigen Ozanam wie auf der Louis Veuillots, den man ihnen in jener Zeit entgegenstellte, und der sich uns doch heute unter diesem wie unter anderen Gesichtspunkten als ihr großer, ruhmreicher Nacheiferer darstellt‘. Katholische Soziallehren finden sich dann in mannigfachster Nuancierung bei Le Play, Gratry, Blanc-Saint-Bonnet, bei einem Revolutionär wie Buchez, bei einem platonisierenden Jansenisten und Gallikaner wie Bordas-Demoulin und seinem Schüler François Huet; sogar bei Lamartine, bei Victor Hugo und Michelet. Selbst in den Sozialismus strömen sie ein durch die Vermittlung von Saint-Simon und Enfantin. Und der Positivismus Auguste Comtes wäre undenkbar ohne die Gedankenübernahme von de Maistre, Lamennais — und Paulus, den Comte als seinen Vorläufer betrachtete, wie dies manche seiner Schüler heute noch tun.

In diese geschichtliche Entwicklung ist auch Balzac einzustellen. Paul Bourget schrieb 1899: ‚Eine lange Erhebung über die sittlichen Krankheiten des gegenwärtigen Frankreich hat mich genötigt, die Wahrheit anzuerkennen, die von führenden Geistern von viel größerer Autorität als die meinige es ist, verkündet wurde: von Balzac, Le Play und Taine — nämlich, daß für die Einzelnen wie für die Gesellschaft in der gegenwärtigen Stunde das Christentum die einzige und notwendige Vorbedingung der Gesundheit oder der Genesung ist.‘**

Die soziale Frage stellte sich für Balzac — dessen Hauptwirksamkeit

* Vgl. die in knappem Rahmen eine Fülle von Belehrung bietende Schrift von H. Platz, ‚Die Früchte einer sozialstudentischen Bewegung (Einführung in das geistige Leben und die Literatur des sozialen Katholizismus in Frankreich)‘, 1913.

** Vorrede zum 1. Bande der Oeuvres complètes.

zwischen die zwei Revolutionen von 1830 und 1848 fällt — zunächst und in erster Linie in der Form des Agrarproblems dar. Er hat es in drei großen Romanen behandelt: Le Médecin de Campagne (1833), Le Curé de Village (1839), Les Paysans (1844). Das letzte Werk nannte er das bedeutungsvollste von all denen, die er sich zu schreiben vorgesetzt habe.

Balzac hat ein sehr düsteres Bild von Frankreichs bäuerlicher Bevölkerung entworfen. Er schildert sie als physisch, vor allem aber moralisch verkommen. Die Strafgesetzgebung ist ihr gegenüber machtlos. Das Gefängnis schreckt sie nicht. Mit rein religiöser Beeinflussung ist wenig geholfen. ‚Là où règne la misère, il n'existe plus ni pudeur, ni crimes, ni vertu, ni esprit ... La vertu, socialement parlant, est la compagne du bien-être . . . La moralité commence à l'aisance.'

Die Verantwortung für die Verelendung und sittliche Verwahrlosung des Bauernstandes bürdet Balzac dem Adel und vor allem dem Bürgertum auf. Die Glaubenslosigkeit der führenden Schichten hat das Volk angesteckt. Jede Ungerechtigkeit, die ein Bauer von herrschaftlicher Seite zu erdulden hat, sät Keime eines sozialen Bürgerkrieges aus. ‚Le bourgeois devient et reste l'ennemi du pauvre; le vol n'est plus un délit ou un crime: c'est une vengeance.' Der Hauptvorwurf, den Balzac den besitzenden Klassen macht, ist aber der des Müßiggangs. Sein Landarzt Benassis erklärt es für einen sozialen Diebstahl, zu konsumieren ohne zu produzieren. Auch die Börsenspekulation fällt für ihn unter dieses Urteil. Eine erschlaffte und verblendete Herrenschicht und eine sittlich verwilderte, rachgierige Bauernbevölkerung stellt Balzac einander gegenüber. Und zwischen beide stellt er den Priester, der die Mißstände auf beiden Seiten klar erkennt, aber nicht zu helfen vermag und seine Sorgen der göttlichen Vorsehung anheimgibt: ‚Mon Dieu, si votre volonté sainte est de déchaîner les pauvres comme un torrent pour transformer les sociétés, je comprends alors que vous abandonniez les riches à leur aveuglement!'

Die ökonomische Ursache des bäuerlichen Elends findet Balzac wiederum in der Erbgesetzgebung des Code Napoléon.

Immer wieder weist Balzac auf die Zerstückelung des Grundbesitzes als das schleichende Übel von Frankreichs Wirtschaftsleben hin. Im Kleinbauern sieht er einen unermüdlichen Nager, der die nationale Existenz unterhöhlt. ‚Dieses von der Revolution geschaffene unsoziale Element wird eines Tages das Bürgertum aufzehren, wie dieses den Adel aufgezehrt hat.' Unendlich viele winzige Landparzellen werden bebaut auf kurze Sicht, ohne Rücksicht auf die allgemeinen Interessen der Landwirtschaft und der Volkswohlfahrt. Das unproduktive Sparsystem des Bauern und des Kleinbürgers entzieht dem Wirtschaftsleben Millionenwerte, die in die Hunderte gehen. Da die paar Sparpfennige zum Unterhalt doch nicht genügen, nistet sich der Wucherer in den ländlichen Bezirken ein und macht, im Verein mit allen anderen schädigenden Faktoren, die bäuerliche Bevölkerung reif zur Revo-

lution. Wie ist eine Gesundung dieser Zustände denkbar? Balzac erwartet sie von dem, was er les Supériorités sociales* nennt. Er erhofft die soziale Reform von der zielbewußten Arbeit der Elite-Minoritäten. Es sind damit die Führerpersönlichkeiten gemeint, die sich durch geistige Leistung in den vordersten Rang gestellt und im öffentlichen Leben eine leitende Rolle gewonnen haben. Sie können dem Adel entstammen — wie die Gräfin Montcornet in Les Paysans; dem Bürgertum wie der bescheidene Landarzt Benassis, der ‚une soeur de charité pour tout un pays' geworden ist; dem Volk wie die reiche Bauerntochter Madame Graslin, die von sich sagt: ‚Je suis née du peuple et veux retourner au peuple.' Sie sind alle vom Geist des Evangeliums beseelt und getrieben. Ihr Glaube ist der ‚sens divin de la religion catholique', den der Abbé Bonnet (in Le Curé de Campagne) so ausspricht: ‚Das Recht, zum Schutz der Gesellschaften erfunden, gründet sich auf die Gleichheit. Die Gesellschaft, die nur eine Gesamtheit von Tatsachen ist, beruht auf der Ungleichheit. Es besteht also ein Gegensatz zwischen der Tatsache und dem Recht. Soll die Gesellschaft in ihrer Bewegung durch das Gesetz beschränkt oder begünstigt werden? ... Das menschliche Gesetz hat weder die Mittel, Fehler zu verhüten, noch die Mittel, ihre Rückkehr bei den von ihm Bestraften zu vermeiden. Die Philanthropie ist ein erhabener Irrtum ... Der Philanthrop erzeugt Pläne, spricht Ideen aus und betraut mit ihrer Ausführung den Menschen, das Schweigen, die Arbeit, bestimmte Anweisungen: lauter stumme und machtlose Dinge. Die Religion kennt diese Unvollkommenheiten nicht, denn sie hat das Leben über diese Welt hinaus ausgedehnt. Indem sie uns alle als gefallen und in einem Zustand der Degradation betrachtet, hat sie einen unerschöpflichen Schatz der Verzeihung eröffnet; wir sind alle mehr oder weniger vorgeschritten auf dem Wege zu unserer gänzlichen Wiedergeburt; niemand ist unfehlbar; die Kirche ist auf die Fehler und selbst auf die Verbrechen gefaßt. Da, wo die Gesellschaft einen Verbrecher sieht, den sie aus ihrem Schoße entfernen muß, sieht die Kirche eine Seele, die gerettet werden muß ... Vom unförmigen Fetischismus der Wilden bis zu den anmutigen Erfindungen Griechenlands, bis zu den tiefen und sinnreichen Lehren Ägyptens und Indiens, ... gibt es eine Überzeugung im Menschen: diejenige von seinem Fall, seiner Sünde, woher dann überall die Idee des Opfers und des Rückkaufs kommt. Der Tod des Erlösers, der das menschliche Geschlecht losgekauft hat, ist das Bild dessen, was wir für uns selbst tun müssen: Sühnen wir unsere Fehler! Sühnen wir unsere Irrtümer! Sühnen wir unsere Verbrechen! Tout est rachetable: le catholicisme est dans ces paroles; de là ses adorables sacrements ... Pleurer, gémir comme Madeleine dans le désert n'est que le commencement; agir est la fin.'

* Ein Begriff, der wie eine Vorwegnahme von Le Play's ‚autorités sociales' erscheint.

Soziale Arbeit und soziale Reform empfangen ihre volle Bedeutung, ihre lebenspendende Kraft, ihre Weihe nach Balzacs Auffassung erst im Lichte des katholischen Dogmas: als Beteiligung an dem Erlösungswerke Christi, als Formen tätiger Buße und Läuterung, als Glieder in der Heilsgemeinschaft der lebenden und der abgeschiedenen Seelen.

Bei der sozialen Reform weist Balzac die Hauptaufgabe den besitzenden Klassen zu. Sie sollen nicht nur Almosen austeilen, sondern vor allem Arbeit vermitteln und sie so entlohnen, daß die Armen zu einer gesicherten Lebenshaltung aufsteigen können. Die Verbesserung der Bodenkultur ist dabei der leitende Gesichtspunkt. ‚Wer einen Erdenwinkel fruchtbar macht, wer einen Obstbaum veredelt, wer eine Getreideart einem schlechten Boden einpflanzt, der steht hoch über denjenigen, die Formeln für die Menschheitsbeglückung suchen.' Das große Vorbild dieser religiös fundierten Kolonisations- und Meliorationsarbeit hat Balzac in seinem Landarzt Benassis gezeichnet. Benassis wollte zuerst Mönch werden, hat sich aber dann zum ärztlichen Beruf entschlossen und wählt sich für seine Tätigkeit — nach einer Wallfahrt zur Grande-Chartreuse — das elendeste Dorf der Dauphiné. Er gewinnt das Vertrauen der Gemeinde, wird Bürgermeister, läßt Neubauten errichten, in denen er die Ärmsten unterbringt, die in unwürdigen Höhlen verkamen. Auf Mustergutshöfen werden die modernen landwirtschaftlichen Methoden vorgeführt. Lebenshaltung, Gesundheit, Sittlichkeit heben sich. Der Bettel ist bald ausgerottet. Ein Schulhaus wird errichtet, Dorfkirche und Pfarrhaus instand gesetzt, Elend, Unwissenheit und Korruption weichen aufblühendem Leben.

Balzac wollte mit diesem Roman ein Beispiel geben, das jeder Bürgermeister auf seine Gemeinde anwenden sollte, jeder Magistratsbeamte auf seine Stadt, ‚der Unterpräfekt für den Kreis, der Präfekt für das Departement, der Minister für Frankreich: jeder in der Interessensphäre, in der er tätig ist'.

Es ist bezeichnend für den religiösen Untergrund von Balzacs Sozialphilosophie und Sozialpolitik, daß er dem Priester eine hervorragende Bedeutung im sozialen Leben zuerkennt. Eine ganze Reihe apostolischer Priestergestalten tauchen in dem ungeheuren Menschengewimmel der Menschlichen Komödie auf. Sie sind die Wortführer und Vorbilder von Balzacs sozialem Katholizismus. Nicht als ob jeder Balzacsche Priester ein Idealbild wäre. Balzacs grandioser Naturalismus hat — unnötig zu sagen — auch vor dem Priester nicht haltgemacht. Im Curé de Tours hat er die niedrigsten Intrigen eines kirchlichen Milieus aufgedeckt. Der heuchlerische Egoismus und der verbrecherische Ehrgeiz des Abbé Troubert geben ein dunkles Bild von dem Klerikalismus der Restaurationszeit. Eine wenig rühmliche Rolle spielt auch der geizige, schmutzige alte Abbé Cruchot in Eugénie Grandet. Auch der weltläufige Abbé Taupin, der den Salons der Bourgeoisie die Religion annehmbar zu machen versteht, ist alles andere als eine Idealgestalt. Er gehört zu den behäbigen Priestern, ‚die sich in ihre Pfründe

zurückgezogen haben wie die Ratte in den Käse'. Für die Karikaturen des Priesterstandes hatte der Verfasser der Contes drôlatiques, der Schüler Rabelais', vollstes satirisches Verständnis.

Aber weit größer ist doch in seinem Werk die Zahl der frommen, aufopfernden Priester. Der Abbé Calippe hat sie in der erwähnten Studie mit Liebe zusammengestellt. Da ist der Abbé Loraux von Saint-Sulpice, dessen abschreckend häßliches Gesicht ‚erhaben geworden war durch die Übung der katholischen Tugenden'. Vor allem aber sind es Balzacs Landpfarrer, von denen Calippe sagen kann, daß sie ‚wie die leuchtenden Heiligen, von denen die Hagiographen sprechen, die versinkende und die kommende Welt erhellen können'. Wir nennen den Pfarrer Janvier (in Le Médecin de Campagne), den Abbé Brossette (Les Paysans), den Abbé Bonnet (Le Curé de Village).

Der Pfarrer Janvier schöpft seinen apostolischen Enthusiasmus aus dem Gedanken der katholischen Kommunion, ‚la sublime et divine idée de la communion catholique, image d'une communion sociale universelle, accomplie par le Verbe et par le fait réunis dans le dogme religieux'. Er sieht in den weltlichen Besitzungen der Kirche den Grund ihres sinkenden Einflusses. ‚Der Priester muß arm sein, muß freiwillig Priester sein, ohne andere Stütze als Gott, ohne anderes Vermögen als das Herz der Gläubigen; dann wird er wieder zum Missionar, tritt in die Nachfolge der Apostel ein, ist der Fürst des Guten.' Es sind Ideale, die der begeisterten Verkündigung Lamennais' nahestehen, wie sie Balzac nach der Julirevolution in den Spalten des Avenir finden konnte.

Auch die Gestalt des Abbé Brossette (in Les Paysans) scheint den Einfluß der hochfliegenden jungen Lamennaisschule von 1832 zu verraten. ‚Dienen war seine Losung; der Kirche und der Monarchie dienen auf dem bedrohtesten Punkt, im untersten Rang dienen wie ein Soldat, der sich früher oder später durch seinen Eifer um das Gute und seinen Mut zur Generalswürde bestimmt weiß.' Er schläft auf einer Pritsche, sein Pfarrhaus ist ohne Möbel, er zelebriert die Messe vor leeren Bänken, predigt in einer leeren Kirche, lebt von sechshundert Franken Gehalt, von denen er ein Drittel für wohltätige Zwecke verwendet. Aber er verzagt nicht. ‚Ich wärme mich nur an dem Gedanken, dieses Tal zu retten, es für Gott zurückzuerobern.' Er scheitert an dem zähen und apathischen Egoismus der adligen Schloßherrn. Ihr Verhalten ist ihm ‚das ewige Symbol der letzten Tage einer Kaste, einer Oligarchie, einer Herrschaft'.

Noch eingehender und liebevoller ist der Pfarrer Bonnet (der Held von Le Curé de Village) gezeichnet, dessen ganzes Leben von Jugend auf eine tätige Darstellung der christlichen Nächstenliebe ist. Er läßt sich in die kleine limousinische Gemeinde Montégnac versetzen, die durch ihre Kriminalität berüchtigt ist. Mit 26 Jahren läßt er sich in den gefährlichen Kampf mit Dieben, Mördern, Zuchthäuslern ein. Er verwandelt die Einöde in Fruchtland, denn ‚pflanzen' heißt hier ‚evangelisieren'. Sein asketisches

Tugendleben öffnet ihm die verstockten Herzen der Gemeinde. L'exquise délicatesse, sagt Balzac von ihm, qu'aucune passion n'avait altérée chez cet homme, lui donnait pour les douleurs des ses ouailles le sens maternel de la femme. Ce mens divinior, cette tendresse apostolique met le prêtre au-dessus des autres hommes, en fait un être divin. Unterstützt von der reichen Madame Graslin kann er einen jungen Ingenieur heranziehen und ihm die Ausführung eines Wasserleitungssystems anvertrauen, mit dem doppelten Erfolge, daß in der armen Gemeinde der Wohlstand einkehrt und daß der junge Priester, der von großherzigen, sozialen Zukunftsträumen erfüllt ist, sich vom Saint-Simonismus abwendet und ein Anhänger des sozialen Katholizismus wird.

‚Associer l'Église aux intérêts populaires' — das ist die Losung dieser Balzacschen Priester; das ist auch der Ruf des sozialen Katholizismus in den Tagen Lamennais' wie heute. In dieser Sphäre von Balzacs Werk treten die traditionalistischen, monarchischen und feudalen Leitideen des politischen Katholizismus von 1820 ganz zurück. Wir sahen, wie stark sie in Balzac leben, und wie sie ihn mit der modernen, französischen Erneuerung der Bonald-Maistre-Schule, mit Bourget und der Action française verbinden. Aber der gefährlichen Vermischung von Katholizismus und Nationalismus, die man bei den modernen Traditionalisten so oft findet, hat er sich mit vollem Nachdruck entgegengestellt, wenn er erklärt: Le prêtre patriote est un non-sens. Le prêtre ne doit appartenir qu'à Dieu. So hart und starr bisweilen seine traditionalistischen Formeln klingen, so sehr es manchmal scheinen mag, als würdige er im Katholizismus nur das kirchliche Herrschaftssystem und den juridischen Formalismus, so warm und lebendig sind doch wieder die Seiten seines Werkes, in denen er das kirchliche Apostolat der evangelischen Nächstenliebe feiert. Mehr als durch die Ehrenrettung der gewalttätigen und verschlagenen Katharina von Medici hat er seiner Kirche jedenfalls gedient durch die Verkündigung des sozialen Katholizismus, durch die Idealgestalten seiner armen Landpfarrer.

Poesie — Caritas — Politik — Soziologie —: lauter wesentliche Erscheinungsformen des Katholizismus in Balzacs Werk. Aber der Zyklus ist noch nicht vollendet. Wir müssen zu unserem Ausgangspunkt zurück und uns fragen, welche letzte persönliche Stellungnahme religiöser Art hinter der ästhetischen, staatstheoretischen, sozialphilosophischen Bewertung des Katholizismus bei Balzac vorliegt.

(Fortsetzung folgt.)

Das unheilige Haus
Roman von Leo Weismantel

(Fortsetzung.)

Das Sühnopfer.

So wie der Vater, Franz Dill, den alten Dillhof verlassen hatte, ein neu Haus zu bauen und ein neu Gesetz in diesem Hause aufzurichten, ging jetzt Jürg Dill an den Bau seines Hauses. Und wie Franz Dill inmitten der Moore und Sümpfe, in denen alles versank, seine Schmiede hielt, fest auf Felsquadern aufgebaut, wollte Jürg in den Mooren und Sümpfen der Seele ein heilig Haus aufrichten den vielen, unendlich vielen Seelen, darin sie Schutz fänden vor den Stürmen der Versuchung und vor den wilden Tieren der Sünde. Der alte Dillhof mit seiner Erstgeburt des Leibes war ein unheilig Haus geworden, so daß die Zweitgeborenen sich erhoben und die Last von ihren Schultern abgeschüttelt hatten.

Und auch Franz Dill, der Vater, hatte in jenen Jahren den Dillhof verlassen und an dem alten Gesetz gerüttelt und das Gesetz war wie ein seiner Tragsäulen beraubtes Dach zusammengestürzt: — ei, Franz Dill, der Vater, hatte sich in Sicherheit gebracht, — er war einem entflohen, das über all jene gekommen war, die das Gesetz gebrochen hatten wie er, die aber nicht wie er in ein fremd Land geflohen und nicht wie er ein eigen Haus sich gewonnen hatten, — sie alle, all die andern, daheimgebliebenen wurden von den Trümmern der zerbrechenden alten Ordnung getroffen, mußten Schande und Jammer auf die Schultern nehmen; die soeben das alte Gesetz abgeschüttelt hatten, mußten zum neuen Werke für alle, zur Aufrichtung eines neuen, wieder allen gültigen Gesetzes schreiten. Um sich vom alten Gesetze der Erstgeburt des Leibes zu befreien, hatten diese Verwegenen dies Gesetz ja nicht nur für sich allein, sie hatten es für alle brechen müssen. Nun war wohl einem jeden Nachgeborenen das Recht errungen, sich ein eigen Haus zu bauen, durch eigene Scholle den eigenen Pflug zu führen, ein eigen Weib zu nehmen und eigene Kinder zu haben. Und etliche unter den Daheimgebliebenen waren gesegnet genug, aus eigener Kraft für sich das zu vollziehen. Aber nicht jeder der nun vom alten Gesetz Befreiten hatte diese Kraft, die Steine zu diesem seinem neuen Haus herbeizutragen, die Bürde des neuen Gesetzes der Erstgeburt des Geistes, in dem nun statt des Leibeserstgeborenen der an Geist Gesegnetere Vorrang und Vormacht errang, auf die eigenen, alleinigen Schultern zu nehmen; da waren Kranke und Lahme, da waren Zerrüttete und Gebrechliche, — ei, sollten die den Erstgeborenen verbleiben? Das neue Gesetz machte sie obdachlos und brotlos. Wer nun nahm sich ihrer an? Hier fiel eine Schuld auf alle Gesetzes-

brecher, auf die Daheimgebliebenen und die Entflohenen. Mußten sie, die Starken, die sich ihr eigen Haus hatten erkämpfen können, nicht eine Schuld bezahlen an diese, denen nun die Erstgeburt des Elends zugefallen war? Den Daheimgebliebenen hockte diese Erstgeburt des Elends vor allen Türen, — und den Entflohenen? — Waren die wahrhaft entflohen? War Franz Dill in Wahrheit Herr eines ganz heiligen und gesegneten Hauses geworden, durch das Lieder sangen und Tänze schwebten? So wundersam die Werke seiner Hand auch waren, in seiner tiefsten Seele war Franz Dill immer ein Gequälter gewesen, der Fluch des Dillhofes hatte ihn nie losgelassen, hatte ihn stets gemahnt in den Gespenstern, noch jede Nacht von neuem ihn wieder gemahnt, daß er etwas zu sühnen habe, und hatte ihm die Münze, die diese Schuld bezahlen sollte, hatte ihm den eigenen einzigen Sohn abgerungen.

Ja doch, — sie, die Starken, Gewalttätigen, die Häuser und Reiche bauend über die Erde zogen, mußten einen Teil ihrer Söhne aussenden als Sendlinge opfernder, heilender Liebe. Einer unter diesen, ein den Erstgeborenen des Geistes abgerungener Sendling der Barmherzigkeit, war das Jürg Dill? O, die Erstgeborenen des Geistes, die gesiegt hatten über die Erstgeborenen des Leibes, sollten der dritten Erstgeburt nicht vergessen, der Erstgeburt des Elendes, und daß sie dessen nicht vergäßen, waren sie selbst in das Land des Elendes geworfen, und die Gespenster der Not hockten dabei an ihrem reichen Tisch und saßen am Rand ihres weichen Bettes. Da sah Jürg Dill sich über all seine eigene Sehnsucht, über all sein eigenes kleines Begehren hinweg allen Armseligen und Beladenen verschuldet. Sein Opfer und seine Hingabe erhielt Sinn und Sein. Fand Jürg Dill an der Straße der großen Stadt, in die er entsandt worden war, einen Obdachlosen, — o, war der nicht deshalb obdachlos, weil die Zweitgeborenen und mit ihnen Franz Dill, Jürgens Vater, ein eigen Haus sich hatten bauen wollen, so daß sie das Haus des Erstgeborenen zerschlugen, das diese Obdachlosen bisher schützte vor Sturm und Nässe? Fand Jürg Dill einen Hungrigen, — ei, war der nicht hungrig, weil die Zweitgeborenen, und mit ihnen Franz Dill, Jürgens Vater, selbst ihr Brot empfangen wollten aus der Hand eines liebenden Weibes, nicht aber vom Tisch eines herrschenden Bruders, so daß sie diesen Tisch des Erstgeborenen umgestoßen hatten, der bis zur Stunde all die Hungrigen genährt hatte. Fand Jürg Dill eine an der Liebe Zerbrochene, war die nicht an der Liebe zerbrochen, weil — nicht doch, nicht doch!! — Da wankte in Jürg Dill stets die Gewißheit seines Tuns; die Hände, die so gebefreudig schützten und speisten, streichelten und Gutes taten, fingen an zu zittern. Jürgens Blick hob sich von dem Opfer der Leidenschaft, das elend und wie ein angeschossen, ver-

blutend Wild zu seinen Füßen lag. Jürgens Blick hob sich und starrte in die Ferne. Da sah Jürg Dill, — sah Elis Hannawacker; ihr Blick war gebrochen und voll sündhafter Leidenschaft wie der Blick dieses Wesens, das zu Jürgens Füßen lag.

Jürg schüttelte dies Gesicht von sich, — er ward es nicht los. Es ward ihm eine Peitsche von Opfer zu Opfer, und in den kleinen Freuden, die er aus den Verhärteten des Lebens schlug wie Feuer aus Kieselsteinen, vergaß er nur für Augenblicke seinen ewigen Jammer, — so Sommer und Winter, Tag und Nacht.

Wenn aber die Tage des August nahten, machte er sich auf nach Mariä Ehrenberg; dort stand er dann verborgen in einer Ecke, wenn die Namen der Bräute Christi aus dem weißen Buch verlesen wurden, und harrte und harrte.

Sprach jetzt der Pfarrherr den Namen ‚Elis Hannawacker'? Sah Jürg die Elis dort unter der Schar der weißen Hochzeiter? Er schrie durch Tag und Nacht, durch Mond und Jahr darnach, daß das geschähe, und nie in jener Stunde hörte er den Namen der Elis Hannawacker. Nie sah er sie unter den Bräuten Christi. Das Hochamt war vorüber, das weiße Buch lag aufgeschlagen vor dem Gnadenaltar als reine Opfergabe des Volkes und blieb hier geöffnet liegen bis zum Untergang der Sonne. Zuweilen traten Wallfahrer hinzu und küßten das Buch und dann hastete auch Jürg herbei noch jedes Jahr, traumverloren und auf niemanden achtend, und suchte die Namen ab und suchte mit dem Finger von Name zu Name, und die ihn so sahen, verstanden ihn nicht und schüttelten die Köpfe über ihn wie über einen Narren, und er suchte einen Namen und fand ihn nicht, und vom Aufsteigen einer immer stärker anwachsenden Angst getrieben, klappte er immer das Buch zu und lief selbstvergessen aus der Kirche und über die Heide durch Tag und Nacht nordwärts und sank wieder in den Strudel der großen Stadt, in das Meer der Armen und Elenden, und hier erwachte er wieder und war Hirte und Arzt.

Als Jürg wieder einmal nach Mariä Ehrenberg zurückkehrte, traf ihn ein Bote, der ihn zum Bischof befahl, und der Bischof gebot ihm, sein bisheriges Wirkungsfeld zu verlassen und fürderhin den heiligen Dienst zu Mariä Ehrenberg zu verrichten. Jürg empfing diese Sendung als ein Geschenk Gottes, denn es war ihm, als habe ihn Gott hierher an diesen Ort geschickt, damit er näher bei Elis und daß er Helfer ihres Schicksals sein könne.

Er wartete noch jeden Morgen eines Festes vor dem weißen Buch auf Elis; er schlug das Buch auf und stellte Tinte und Feder zurecht und harrte, daß sie, von Gott geführt, hierher komme. Es verging aber Jahr um Jahr, und Elis kam nicht.

* * *

Das war nun Jürgens Tat und Werk, seit er Pfarrherr von Mariä Ehrenberg war; ein kleines Dorf am Fuß des Berges, etliche Weiler, die zerstreut umherlagen, waren sein Amtsbereich. Das war, wenn auch etliche der Weiler mehrere Stunden von der Pfarrkirche entfernt lagen, im Sommer ein kleiner Dienst, denn da gab es nur zur Zeit der großen Wallfahrt von Mariä Himmelfahrt für etliche Tage ein reiches Feld der Seelsorge; doch die Macht des Winters legte dem Pfarrherrn von Mariä Ehrenberg schwere Opfer auf; dann mußte Jürg Dill durch die eisigen Höhen, durch die Windhosen und Schneestürme hinaus auf die Weiler, mußte Kranke besuchen, dort die Beichte hören, dort das Sakrament hinbringen; dann waren wochenlang das Dorf und die Weiler bis in die Schlöte, aus denen der Rauch aufwirbelte, eingeschneit, daß Jürg Dill durch den Schlot zu der Stube der Menschen niedersteigen mußte: unter dem Schnee gruben sich die Bauern wie Mäuse unterirdische Gänge von Tür zu Tür; da geschah zuweilen ein Unheil; Schneeschächte stürzten ein und begruben Menschen; dann mußte Jürg Dill, so er eine solche Botschaft erhielt, über die Berge durch Schneegestöber, die allen Ausblick verwehrten; da waren im Herbst schon Leitstangen aufgestellt worden, daß sie im Winter aus dem Schnee ragten und dem Wanderer Wegzeiger seien. Aber das Schneegestöber ließ auch nicht von einer Stange zur anderen blicken, und ein Verirren brachte es oft mit sich, daß dieser Weg weniger Schritte, der zwischen zwei Stangen lag, Stunden zwischen Leben und Tod dauerte, wenn der Verirrte nicht zur neuen Stange kam und zur alten sich nicht wieder zurückfand. Da stürzten eisige Fallwinde bei, die den Menschen beim Kragen packten, ihn beutelten und tot zur Erde warfen. Wie viele der winterlichen Gänge der Seelsorge waren und gingen auf Leben und Tod, und wenn Jürg Dill sie schritt, wußte er, daß er in Gottes Hand gegeben sei, dem er diene, und er schritt diesen Weg von Weiler zu Weiler jeden Tag in jener Zeit, da die Bauern und Holzhauer und Weber und Schnitzer sich nicht aus der Stube wagten, schritt von Weiler zu Weiler, um selbst zu erfahren, ob einer krank geworden, ob ein Kind zur Welt gekommen und der Taufe bedürfe, ob ein Toter in der oberen Stube starr und steif liege und des letzten Segens bedürfe, bis oft nach Wochen erst, erst in den Tagen des Frühjahrs und der Schneeschmelze die Erde sich auftat, den Toten zu empfangen.

Jürg traf die Menschen, die fluchten, und er verwies es ihnen, und sie mühten sich ab, nicht mehr zu fluchen; aber das Fluchwort sprang immer wieder aus ihrem Mund wie Wasser aus einem Quell, und dann merkte Jürg Dill, daß dies Fluchen keine Bosheit war. Und auch die Bauern litten die Flucher unter sich, reizten sie zuweilen sogar und hatten ihren Spaß daran, wenn einer, gereizt, recht toll tat und fluchte.

Es waren da etliche in seiner Gemeinde, die stahlen und wilderten und schmuggelten Ware über die Grenze. Jürg hielt sie zuerst für schwere Verbrecher und verwies sie. Da wurden sie verlegen und sie versprachen ihm, das nicht mehr zu tun, — aber sie taten es doch wieder, und es war keine Bosheit in ihnen. Erzählte ihnen Jürg, daß sie mit ihren fluchenden Worten, mit ihren diebischen Taten Gott ins Gesicht schlügen, ihn kreuzigten, ihn töteten noch jeden Tag siebenmal, wie die Juden es dereinst einmal getan hätten, und das nicht minder als jene, so schauten sie ihn erschrocken und stumpf an und nickten. Sie glaubten es ihm, weil er ihr Pfarrherr war, aber in tiefster Seele wußten sie doch nichts davon, und so vergaßen sie es bald wieder und taten wieder ihr Schlimmes, — sie, diese Menschen, die sonst oft kein Kind weinen hören, keinen Finger bluten sehen konnten. Und niemand auch stieß die Diebe aus der Gemeinschaft der Menschen, sie alle kamen in alle Häuser, saßen in der Kirche und im Wirtshaus mitten unter den übrigen Bauern. Der Hausherr hatte ein wachsameres Auge, wenn ein solcher Gast zugegen war; aber sonst war niemand einem Diebe gram.

So suchte Jürg Dill die Sünde und fand sie wohl, — aber er suchte die Scham über die Sünde und fand sie nicht. Er fand Flucher und fand Diebe, aber auf ihnen beiden lag nicht die Qual des Gewissens, nicht der Fluch der Schande, den Jürg Dill suchte, ihn zu beschwören. Irgendwie war das Verhältnis dieser Flucher, dieser Diebe zu Gott doch immer ein geregeltes, nie eines des Trotzes, der Verhärtung. Trotz und Verhärtung wuchs aber nur dort, wo die Schande war. So suchte Jürg Dill die Schande.

Lag sie auf jenen, die einen Mord getan? Das geschah nur drüben in Frankenhausen; dort war ein heißblütig, schwarzhaarig Volk, saß wie ein Fremdling mitten unter all den andern Dörfern; — aber auch die Mörder waren fromm. Ihr Mord war Tat eines heißen Blutes, denn alle wußten, wie leicht dem Frankenhäuser das Blut in den Kopf schoß, so daß er nicht wußte, was er tat; und hatte er gemordet und wurde sein Blut wieder kühl, so konnte dieser Frankenhäuser Mörder weinen wie ein Kind, dem eine Puppe zerbrochen, und er sorgte selbst für Weib und Kinder des Gemordeten und schickte denen sein Erspartes aus dem Zuchthaus.

Wie? Ei, — man hütete sich, den Frankenhäuser zu reizen, wenn man nahe bei ihm stand und ihm nicht entlaufen konnte, so man dem ein Schimpfwort in Gesicht warf; aber keiner floh ihre Gemeinschaft, — die Schande? Nein, die lag nicht auf ihnen.

Ei, wer war das, der seine Hände gegen Vater und Mutter erhob? Das waren die, die keiner mehr für fromm hielt, die in Wahrheit vor aller Augen mit Gott zerfallen waren, und so einer die Hände gegen Vater und Mutter erhoben hatte, so floh er noch in der selbigen Nacht aus dem Dorfe. Von einzelnen Männern,

die so mit Gott zerfallen waren, hatte Jürg gehört, aber er hatte noch keinen gesehen, keiner war vor der Flucht zu ihm zur Beichte gekommen; auf diese Sünder war die Schande gefallen, keiner hätte mit ihnen den Tisch und das Brot geteilt, keiner Bett und Haus, sie allein waren der Schande verfallen.

Sie allein? Nicht doch! Sie allein, und jene Mädchen, die um der Liebe willen noch in die Schande kamen. Nur sie blieben als Ausgestoßene zurück in Haus und Dorf. Nur sie, die Mädchen, die ungesegnet ein Kind empfingen und gebaren, lebten in dieser Not; nur ihnen stand eine eigene Schandbank in der Kirche, und droben am Tor von Mariä Ehrenberg lagen zwei Steine, die vom Volk die Schandsteine genannt wurden, und kein Mädchen, das in diese Schande gekommen, kein Eheweib, das ihrem Manne die Treue gebrochen, durfte sich neben Vater und Mutter und Bruder und Schwester an den Tisch setzen, es sei denn, daß sie zuvor zum Feste von Mariä Himmelfahrt nach Mariä Ehrenberg gewallfahrt und dort in einem Joch die beiden Schandsteine vor all dem schauenden Volk siebenmal um die Kirche getragen hätte.

Die Vaterschänder, — die Sünder der Liebe — und die Meineidigen, die Brecher des Gesetzes: ei, hatte Gott nicht zehn Gebote gegeben, was tat dieses Volk, als kännte es nur drei, — nur das vierte und das sechste und das achte Gebot, daß sie nur die Brecher dreier Gebote gottlos nannten und nur diese aus sich ausstießen und nur diesen Schimpf und Schande hinter die Ferse warfen? Nicht doch; alle wußten um zehn Gebote, aber die Sünde gegen jedes andere Gebot konnten sie verzeihen, da gaben sie Gott das Gericht anheim; gegen diese sieben Gebote sündigten sie alle, — aber drei Sünder stießen sie aus und maßen sich selbst an, Gericht über sie zu halten, und vollzogen dieses Gericht mit einer Grausamkeit, die wahrhaft aus der Hölle aufstieg.

Jürg erschrak, als er dies gewahrte.

Wozu hatte Gott Jürg Dill unter diese Menschen geschickt? Des dachte er nach auf allen Gängen durch diese Berge.

Eines Winterabends kam Jürg auf seinen Wanderungen in die Hütte eines Holzschuhmachers; der war ein siecher Mann, und keiner konnte wissen, ob das Ende nicht einmal schnell über ihn komme. Als Jürg Dill in die Nähe der Hütte kam, hörte er den Alten fluchen, als sei ein zornig Unheil noch an seinem Lebensabend über ihn gekommen wie nie alle Jahre vorher. Der Alte war gutmütig und fromm; — was hatte ihn so außer Fassung gebracht? Was hatte ihn, der sonst doch nur noch um einen sanften Tod betete, so in das Leben zurückgerissen, daß er Gottes Namen, der sonst nur im Gebete aus seinem Munde kam, nun in Flüchen von sich stieß?

Das Weib des Alten war längst gestorben. Eine einzige Tochter

war bei ihm im Häuschen, die anderen Kinder hatten den Vater verlassen.

Als Jürg Dill in das Häuschen trat, reckte sich der Alte auf: ‚Herr Pfarr, Herr Pfarr, kommt Ihr schon?‘

Wäre ein Scharfrichter in die Stube getreten, die Tochter zu holen, hätte das den Alten weniger entsetzt?

‚Ei, so nehmt sie nur gleich mit, Herr Pfarr! Nehmt sie gleich mit nach Mariä Ehrenberg, und laßt sie die Schandsteine tragen, sie ist eine Hur geworden!‘

Veronika stand in der Ecke, aber trotzig aufgerichtet wie eine, die sich gegen Vater und Gott erhob, und nicht gebeugt wie eine Reuige. Jetzt schoß sie vor: ‚Das sollt Ihr mir nicht zweimal sagen, ich könnte mich sonst vergessen auch gegen das vierte Gebot! Ihr habt einen Buben, der hat einmal gestohlen und ist im Kittchen gesessen. Sitzt er jetzt nicht wieder mitten in der Kirche, hat er nur einen Tag nicht an Eurem Tisch gehockt, solang er daheim war? Hat der die Schandsteine getragen?‘

‚Darauf steht das nicht, Dirn, darauf steht das nicht, aber auf der Hur!‘

‚Bin ich eine Hur, weil ich einen lieb hatte? Was tut das den Menschen Böses an, daß nun sie mir Böses antun?‘

‚Du hast ein Gesetz Gottes gebrochen!‘

‚Stehlen, heißt das nicht ein Gesetz Gottes brechen? Ihr wißt ja nicht, was Ihr sagt!‘

Der Alte schwieg.

‚Es ist ein Unglück!‘ trat Jürg zwischen Vater und Kind. ‚Was hadert Ihr darum mit Gott? Laßt uns bedenken, wie wir es miteinander tragen, ohne daß Ihr Gott von Euch treibt.‘

‚Ehe ich mich von Euch beschimpfen lasse, ehe ich die Schandsteine auf Mariä Ehrenberg trage, geh ich ins Wasser.‘

Der Alte schrak einen Augenblick zurück. Dann sagte er ohnmächtig ergeben: ‚Wärst nicht die Erste, die es tät, — wärst nicht die Erste, die es tät.‘

‚Und wenn Ihr wißt, daß mich das in das Wasser treibt, was verschmäht Ihr mich? Was wollt Ihr mich nach Mariä Ehrenberg zwingen!‘

‚Ich nicht, — ich nicht!‘ Der Alte zitterte, er wollte Veronika nicht in den Tod treiben; Veronika war ja sein Fleisch und Blut, war ja sein Kind, aber was da geschah, was jetzt über Veronika käme, das kam von Mächten, über die der ohnmächtige Alte keine Gewalt hatte; — ‚ich nicht,‘ stammelte er nur, — ‚ich nicht.‘

‚Und was liegt mir an den andern?‘

Der Alte lachte einmal auf, — o, er wußte, wer diese andern waren, und lachte! O, kännte Veronika diese andern! Wie konnte

sie diese andern kennen, da sie von ihnen sprach wie ein vernarrtes Kind.

‚Was wollen die von mir?'

Der Alte verstummte, er wußte nichts zu sagen; dann blickte er starr, als besinne er sich auf ein ganz Altes. ‚Sie haben einmal gesagt, das ginge ans Leben. Herr Pfarr, Herr Pfarr, sagt Ihr: Ist meine Tochter ein schlechtes Weib ihr Leben lang, daß die Schande nicht mehr von ihr weicht, und muß sie die Schandsteine tragen?' Da sah Jürg Dill sich plötzlich in das Schicksal dieser beiden Menschen hineingerissen. Jedes seiner Worte mußte diesen beiden Schicksal werden. Er, der friedlich zu dem alten Mann hatte kommen und ihn trösten, ihm Zuversicht des Lebens hatte geben wollen, war jählings Entscheider dieses Lebens geworden. Er rang nach Worten: ‚Hat Veronika, — hat Eure Tochter eine Sünde vor Gott getan, so soll sie zur Beichte gehen. Das hat ihr Gott auferlegt, und so ich das Absolvo über sie gesprochen habe, ist sie mit Gott im Reinen; ich habe Veronika kein schlechtes Weib genannt, alter Möhler!'

‚Aber die andern, Herr Pfarr, die andern, die tun's! Sagt, Herr Pfarr, muß Veronika die Schandsteine tragen? Weicht mir nicht aus!'

‚Sie soll morgen früh zur Beichte kommen, dann will ich ihr sagen, was sie tun soll.'

‚Muß meine Veronika die Schandsteine tragen? Weicht mir nicht aus!'

Jürg Dill blickte starr in die Ferne, als suche er dort etwas: Da sah er seinen Vater, sah Franz Dill, wie der aus dem Dillhof entwich, aus dem unheiligen Haus in das Land eines anderen Gesetzes. ‚So soll sie ihre Sachen packen', sagte Jürg Dill, ‚und kommen, wenn ich sie rufe; wenn Veronika nur über die Berge der Rhön hinaus geht, wird sie bald in eine Gegend kommen, in der die Menschen ihr ihre Sünde nicht als eine lebenslängliche Schande anrechnen und sie nicht zwingen, die Schandsteine zu tragen. Ich will sorgen, daß Veronika gut unterkommt, ich will Euch helfen, so gut ich kann.'

‚Ich kann vom Vater nicht fort und ich geh nicht fort!'

‚Laß du mich für deinen Vater sorgen!'

‚Dann werde ich machen müssen, daß ich bald sterbe, dann kannst du fort,' sagte der Alte. Und als wäre nun die Erkenntnis da, die allen Jammer löste, sank er erschöpft zurück.

Da ließ Jürg Dill sie allein und trat in die Nacht.

* * *

Ludwig Richter / Der Lattenberg bei Salzburg



und sie hinunter an den Bach zu den sieben Weiden trägst und sie in den Strudel versenkst, in den so viele Mädchen schon gesprungen sind aus Angst vor diesen Steinen?'

‚Geh in die Fremde, Veronika, und ich will für dich sorgen!'

‚Und lässest du mich nicht hier und tust du nicht so, wie ich es von dir will, so soll das Volk dir so die Elis zubringen, mit Schande beladen wie mich, und du sollst ihr, die du geliebt hast und deren Mund du geküßt hast und deren zitternder Leib in deinen eigenen erschauernden Armen gelegen ist, und du sollst ihr das Joch der Schandsteine auf die Schultern legen, daß sie dahinwankt siebenmal und wie ein verendend Tier am Ende ihres Ganges zusammenbricht und dir und deiner Heiligkeit flucht, daß du an deiner Heiligkeit zur Hölle fährst wie sie an ihrer Schande.'

‚Ei du, Veronika, was bist du, daß du so reden darfst? Hast du nicht gesündigt wider das Gesetz? Was verweigerst du dich der Reue und der Buße? Was bist du, daß du so vor mich trittst? Was bist du, du — du —?'

Jürg erschrak vor dem Wort, das er sagen wollte. Veronikas Gesicht war ganz nah und dicht vor ihm; das verzog sich zu einem grimmen Spott. — ‚Wolltest sagen ‚du Hur!' He, willst du das sagen? Hahahaha!' Da fuhr sich Jürg verzweifelnd mit den Händen an die Kehle, als ersticke er, und sprang voran. Sein Schritt hallte wieder laut in der Nacht, — er war aus dem Wald auf das freie Feld gekommen. Erschreckt sah Jürg Dill sich auf der Heide um. Breit lag das Feld und der Mond beschien den Buckel des Kunigundenberges, dort stand silberglänzend die Gnadenkapelle. Der Wind rannte den Hang herab und rannte Jürg an die Brust; da fühlte Jürg Dill wieder die Kälte der Nacht, er preßte seinen Rock fest zusammen und schuckerte vor Frost. Die Traumgestalt der Veronika, die ihn durch den Wald begleitet und verfolgt hatte, zerplatzte wie ein Seifengespinst in der Luft. Nichts war ringsum, was ihn noch ängstigen, nichts, was ihn noch bedrängen konnte. Veronika war fort, und doch wußte er, daß er um ihretwillen die ganze Nacht nicht werde schlafen können. So stieg er zur Gnadenkapelle empor und setzte sich in den Beichtstuhl; von hier konnte er das vom Ewigen Licht leicht beschienene Gnadenbild sehen und beten für den alten Möhler und für Veronika und warten, bis der Morgen heraufsteige und Veronika selbst zur Beichte käme.

Es kam der Morgen. Der alte Kirchner läutete den Gruß des Engels und läutete zur Messe. Veronika war nicht gekommen; Jürg suchte sie vergebens unter den wenigen Leuten, die in dem Schiff der Kirche knieten. So ging er, nachdem er das Meßopfer dargebracht hatte, nach Hause; er wollte sich ein wenig ausruhen. Doch da schreckte ihn ein neues Läuten hoch, — das war die Totenglocke. Jürg Dill

wußte, wer gestorben war, wußte es, eh' der alte Kirchendiener noch ins Pfarrhaus kam und meldete, eben sei jemand dagewesen und habe den Tod des alten Möhler angesagt.

,Die Veronika?'

,Sie selber nicht, es war die Annagret, ihre Nachbarin. Der alte Möhler habe sich scheinbar über etwas aufgeregt, denn die Annagret hatte ihn in der Nachbarhütte so laut schreien und fluchen hören, das habe dem alten Möhler wohl den Garaus gemacht, meinte die Annagret; denn der alte Möhler habe sich vor Aufregung hüten müssen, sein Herz sei so schwach gewesen.'

,Und die Veronika?'

,Kein Mensch weiß, was er mit ihr gehabt hat. Sie waren zeitlebens gut miteinander gewesen, — weiß Gott, welch ein Unglück sie im Augenblick, da sie für immer scheiden mußten, noch so auseinandergetrieben hat!' Der Kirchendiener ging hinaus: ,Der Herr gebe ihm die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihm!'

Als Jürg Dill nach drei Tagen die Erde eingesegnet hatte, unter der nun der alte Möhler schlief, ging er zu Veronika in die Hütte. Das Mädchen hantierte in der Stube herum; ein zusammengeschnürtes Bündel lag auf dem Tisch. Als Jürg Dill zu ihr eintrat, richtete sie sich auf, Haß schoß aus ihrem Gesicht, sie blieb stehen. ,Was will der Herr Pfarr?'

,Kann ich dir helfen, Veronika?'

,Muß ich die Schandsteine tragen, Herr Pfarr?'

,Ich weiß da draußen im Gau einen Bauern, der —'

Veronika lachte. ,Dazu brauch ich Euch nicht, Herr Pfarr, dazu nicht.' Sie riß das Bündel, das auf dem Tisch gelegen war, an sich, schaute ringsum mit verzerrter Liebe, als wolle sie mit diesem einen Blick die ganze Stube und das ganze Häuschen in sich aufnehmen, und lachte ein zweites Mal, aber dies Lachen zersprang klirrend und ward ein verzweifelndes Schluchzen. ,Dazu brauch ich Euch nicht, Herr Pfarr,' rannte aufschluchzend an Jürg Dill vorbei und ins Feld. Jürg Dill wußte, daß sie ohne Beichte ging und mit einem Fluch im Herzen, und daß sie nicht mehr wiederkommen werde.

* * *

Veronika Möhler war die erste gewesen, die vor Jürg Dill hingetreten war und ihn gefragt hatte: ,Muß ich die Schandsteine tragen? Weicht mir nicht aus, Herr Pfarr!' Jürg Dill war ihr ausgewichen, und Veronika war dem Gesetz entflohen wie viele vor ihr, — viele in die Fremde, viele in den Selbstmörderstrudel drunten bei den sieben Weiden. Seit diese eine, seit Veronika Jürg Dill so gefragt hatte, seitdem kamen sie alle, — all

die Seelen der Entflohenen, jede Nacht noch in die Träume Jürg Dills, ein wilder Rudel rebellischer, gottvergessener Dirnen, von Veronika geführt, und fingen Jürg Dill ein und schleppten ihn hinunter auf die Brautwiese und hielten ein öffentliches Gericht über ihn: ‚Was hast du aus uns gemacht, Jürg Dill?‘

Wie? — hatte Jürg Dill einmal im Traume geredet? — O, die Träume der Qual gingen noch durch seine Tage, nicht nur durch die bangen Stunden der Nacht. So kam es, daß eines Abends etliche junge Burschen und Mädchen auf der ‚Linde‘ des Dorfes beisammen saßen; — die Linde aber war ein Platz inmitten des Dorfes, nahe der Kirche, hatte den Namen von einem alten Lindenbaum geerbt, der vor vielen, vielen Jahren hier gestanden, aber durch die Gewalt eines Sturmes gebrochen worden war, so war der Name des Baumes auf den Platz selber übergegangen. Hier wurden die sieben Märkte des Jahres abgehalten. An den Abenden des Frühjahrs, des Sommers und des Spätherbstes, so lange auch diese Stunden der Dämmerung und des Dunkels voll Wärme und Behaglichkeit waren, kam hier das junge Volk zusammen, sang Lieder und scherzte und trieb allerlei Spiele. Da rief ein übermütiger Bursche einem jungen Paare zu, das etwas abseits im Halbdunkel stand und für sich plauschte: ‚Ihr zwei dort, nehmt euch in acht, es ist dunkel dort, — nehmt euch in acht, daß ihr nicht über die Steine von Mariä Ehrenberg stolpert!‘ Ein paar lachten auf. ‚Die Steine von Mariä Ehrenberg räumt uns der Herr Pfarr aus dem Weg, an Mariä Himmelfahrt sind sie nicht mehr dort,‘ und die Lacher lachten wieder. ‚Könnt' euch passen!‘ rief ein anderer aus dem Dunkel, ‚den Pfarr möcht ich sehen, der euch dazu verhülfe.‘ — ‚Ei, der jetzige ist einer, der auch ein Herz hat; hat selber einmal auf der Brautwiese getanzt.‘ — ‚Schande über euch, ihr Lumpenvolk!‘

Ein hochgewachsener Mann, Andreas Gebhardt, der Bürgermeister des Dorfes, war über den Platz gegangen und hatte das Scherzen der jungen Burschen gehört. ‚Schämt euch, grünes Lumpenvolk!‘ Da wurden alle still, nur einer suchte weiter zu scherzen. ‚Ja, ja, — er denkt dran.‘ — ‚Wer denkt dran?‘ — ‚Der Herr Pfarr.‘ — ‚An was denkt er?‘ — ‚Die Steine von Mariä Ehrenberg in den Bach zu tragen und sie selber in den Selbstmörderstrudel zu werfen. Seit der Veronika denkt er dran, ich weiß's. Und die Veronika ist davon, — er hat's ihr angeraten, — hahahaha! —‘

‚Und dächt er dran, wär das ein Grund, ihn selbst zu verschimpfieren? Und hat er mit denen, die ins Unglück gekommen sind, mehr Erbarmen, als er haben dürfte, ist das etwas zum Spässetreiben?‘ Auch der letzte Bursche war verstummt. Andreas Gebhardt ging hinweg. Aber die Kunde dieses Vorfalls lief von

Haus zu Haus, Neugierige durchwühlten sie, Klatschsüchtige bauten sie aus und trugen sie weiter.

Die Kunde ging auch zu dem einzigen der Bauern, der vor allen andern einen Knecht und eine Magd besaß und darob der ‚Hofbauer‘ hieß und stolz war vor der ganzen Gemeinde auf seine vielen Äcker, sein steinern Haus unter all den Hütten und seine beiden Töchter, die des Sonntags seidene Brusttücher trugen.

Der Knecht erzählte unversehens von dem Neuen beim Mittagessen. Da erschrak die jüngste der beiden Töchter, Sabine, und frug den Knecht: ‚Ist das wahr, Hannes? Hannes, ist das wahr, und der Herr Pfarrer wollte das wirklich?‘

‚Was geht das dich an?‘ fuhr der Vater dazwischen. Die Magd lachte auf. ‚Und noch vor der nächsten Wallfahrt tät er das, Hannes?‘ Das Mädchen überhörte die Verweisung des Vaters, das Lachen der Magd; die Stimme zitterte ihr wie einer, die das selbst angeht: ‚Noch in diesem Jahr tät er das?‘ — ‚Hätt's manch eine nötig, daß er's rasch tät, — gelt, Hannes?‘ stichelte die Magd und sah den Knecht wie eine Boshafte, Verschmähte an. ‚Was meinst du?‘ gab der Knecht verwegen zurück; ‚laß die Spässe, Lies!‘ Der Bauer lauerte und lurte: ‚Meinethalben kann der Pfarr die Schandsteine da droben auf dem Berg wegwerfen. Hätt' jeder seine Peitsche so fest in den Händen wie ich, ich wollt' die Dirn sehen, die vermessen wäre, in die Schande zu laufen.‘ Der Bauer lauerte und suchte. Da sah er, daß Sabine, seine jüngste Tochter, kreidebleich am Tisch saß und zitternd von einem Gesicht zum andern schaute. — ‚Meinethalben mag der Pfarr die Schandsteine wegwerfen, — aber der Magd, die meinem Hause das antät, der wollt' ich raten, daß sie sich bei Nacht und Nebel davonmacht, eh' daß es offenbar wird, und käme mir eine Tochter so, ich zög sie nackend aus und triebe sie mit der Peitsche durch das Dorf und siebenmal siebenmal und nicht nur siebenmal um die Kirche von Mariä Ehrenberg, — damit sollt ihr keine Spässe treiben!‘ Er stand auf und ging hinaus. Als die Tür hinter ihm zugefallen war, blieb er stehen, biß sich knirschend auf die Zähne, ging in den Stall und nahm die Peitsche zur Hand. ‚Sabine!‘ schrie er über den Hof: ‚Sabine, du sollst einmal in den Stall kommen, ich habe etwas mit dir zu reden.‘ Drinnen in der Stube war es still geworden: jetzt stand die Sabine auf, taumelte gegen die Tür. — Lies, die Magd, lachte. Da schlug Hannes, der Knecht, ihr mit der Faust ins Gesicht, daß sie wie leblos unter den Tisch fiel. ‚Sabine, du bleibst da,‘ sagte er ruhig, ‚ich geh zum Vater in den Stall.‘ Nach einer Weile hörten die beiden Töchter, die angstvoll am Ofen in der Ecke kauerten, vom Stall her ein Schreien und Poltern der ringenden Männer, — ein paar Augenblicke, —

dann wurde es still. Der Hannes kam mit der Peitsche aus dem Stall und zerbrach sie und warf sie auf den Mist und rief die Mädchen zur Arbeit, als sei nichts geschehen.

* * *

Und die Kunde ging von Haus zu Haus. Dort runzelten sich die Stirnen, dort lachte eine auf, dort schwebte ein gequältes, hoffendes Gebet von den Lippen. Und die Kunde, die zu den Menschen kam, trieb die Menschen auf und trieb sie zu Jürg Dill.

Es war kurz vor der großen Wallfahrt. Da kam zu Jürg Dill Christian Engelhaupt, der alte Lehrer des Dorfes, — war ein schon ergrautes Männlein, aber mit scharfen, lugenden Augen. Der sah den Geier schon hoch in der Luft, da die Menschen noch kein schwarz Pünklein im Blau des Himmels erblickten, der hatte allderweilen viel im Buche der Natur, aber wenig in den Büchern des Papiers und der Schwärze gelesen, so daß seine Augen wie die eines Jägers geworden waren, derweilen die Schulmeister sonst in der Welt voll lauter Gelehrsamkeit früh in den Jahren Brillen tragen und sich vor dem Erblinden fürchten müssen. Christian Engelhaupt war nicht vieler Dinge wissend, doch viel des Lebens war er weise, trank jedes Jahr einmal ein Gläschen Wein, wenn er zu Kiliani nach Würzburg pilgerte, machte die fromme Wallfahrt wohl ebenso dieses Gläschen Weines halber als des Grabes des heiligen Kilian halber. Hatte eine Freude, wo er ein Kind, Knabe oder Mädchen, sah. Das seien doch die schönsten Blumen in Gottes Garten, und warum sollte er sich ihrer denn nicht freuen dürfen. Ja, ja, Christian Engelhaupt, das alte, graue Männlein mit dem bald wackelnden Schritt, daß er sich ein drittes Bein, ein hölzernes, zu seinen zwei wankenden hinzunahm, Christian Engelhaupt mit den unentwegt ausschauenden Augen, war nicht vieler Dinge wissend, aber vielen Lebens weise. Der kam zu Jürg Dill und sagte: ‚Herr Pfarr, im Dorfe sagen sie, Ihr wolltet die Schandsteine versenken.‘ Jürg Dill schaute vor sich hin und fiel in ein Denken, statt daß er Antwort gab.

‚Ihr seid einer vom Dillhof, Herr Pfarr, Ihr habt mir einmal die Geschichte Eures Vaters erzählt. Wißt Ihr, warum die Mädchen, die an der Liebe sündig werden, vor allen andern, die Böses tun, die Schandsteine tragen müssen?‘

Jürg lurte auf.

‚Ein anderes ist Gottes Gesetz, ein anderes der Menschen Gesetz. Seht, das ist Gottes Gesetz, das durch die Zeit geht, daß keiner stehle, aber nur dem Bestohlenen tut das weh und dem gefangenen Dieb. Das Gericht der Menschen straft nicht, was gegen Gott, — es straft nur, was gegen die Menschen gesündigt ist, aber sie

strafen im Namen des Herrn. Ei, die Heuchler, ei, da müßte nur eine Sünde strafhaft sein: Gott nicht zu lieben, Herr Pfarr, und eine Sünde nur unverzeihlich: Gott ohne Unterlaß zu hassen und vor seiner Liebe verstockt zu sein. Seht aber die Dirn, die Eurem Vater einmal im Arm gelegen ist und ihn erweckt hat, daß er sich gegen Vater und Mutter und gegen das Gesetz des Dillhofes erhoben hat, ei, hat nicht sie den Dillhof in Brand gesteckt, daß alles in seinen Flammen untergegangen ist, Herr und Weib und Kind und Vieh? Seht, das hat die sündhafte Dirn getan; nicht nur gegen Gott gefehlt; ei, so sie ihrem Buhlen in den Armen gelegen ist, da hat sie ihn in dieser Stunde gelehret, den Feuerbrand an das Haus zu legen, das allen Menschen ein Haus gewesen ist, — nur um der Lust einer Stunde, nur um der Habe eines eigenen Häuschens willen, das ihr allein wär und ihrem Buhlen und ihrer Brut.'

Jürg Dill schaute vom Boden auf und der Zorn stieg ihm rot ins Gesicht. Galten die Worte des Alten dem Vater Franz Dill und der Mutter Christine? Sollte dieses Wort noch auf die Toten einen Schimpf werfen? Der alte Lehrer aber sah an Jürgens aufsteigendem Zorn vorbei: ‚Wie sollten die Menschen auf die Dirn, die nicht nur gegen das vierte und sechste Gebot Gottes fehlt, die gegen das Leben aller anrennt und die einzige Ordnung aller Menschenwelt umstürzt, wie sollen sie auf sie nicht ein Gericht werfen mit soviel Strafe und Grausamkeit, daß sie davor erschreckte; denn der Mensch fürchtet nur den Tod der Ehre und den Tod des Leibes, und vom Leben der Ehre und dem Leben des Leibes will keiner lassen. Ei, nur wer gegen das letzte Gesetz den Tod wagt und Schande auf sich nimmt und Leibesverderben und den Fluch von Vater und Mutter, der tötet das alte und zeugt das neue. Ich weiß, Herr Pfarr, das alte Gesetz der Erstgeburt ist tot, aber nur auf der Scholle der Erde; nur sie ist neu gestaltet und anders liegen Hof und Gewanne, anders Flur und Wald: doch die Luft, die über dem ersten Gesetz gelegen ist, die Luft der Ehre und der Schande, aus der wir Menschen erst in irdischer Ordnung leben, liegt noch über der neuen Erde, so wie sie über der alten gelegen; daran erstickt noch das neue Geschlecht. Noch liegt die Schande für das Verbrechen wider alle Menschenordnung über jenen, die nunmehr gegen Gott fehlen. So grübelt Ihr, Herr Pfarr, so sucht Ihr Euren Willen mit dem Schicksal Eures Vaters zu verbinden. Sollte das Gesetz von Mariä Ehrenberg stürzen, weil das Haus nicht mehr ist, zu dessen Schutz dieses Gesetz einst ist aufgerichtet worden? Das Gesetz von Mariä Ehrenberg wird fallen, Herr Pfarr, wie das Gesetz des Dillhofes gefallen ist, und in Euch vielleicht vollendet sich, was in Eurem

Vater begonnen hat. Ich bin einer aus dem alten Geschlecht noch, Herr Pfarr, — ich bin nicht gekommen, einen Berg aufzuhalten, der niedergeht, weil sein Fuß ins Wanken gekommen ist.'

,Was wollt Ihr von mir?'

,Euch nur sagen, Herr Pfarr, daß Ihr Euch auf Euren Tod vorsehen sollt bei Eurem Willen. Ihr sitzet da und sinnieret und sagt Euch in aller Ruhe und Gemächlichkeit, das eine hier ist Gottes Gesetz und das andere hier ist der Menschen Gesetz, wir wollen es getreulich scheiden. Gottes Gesetz ist unveränderlich vom Beginn der Zeit bis zum Ende der Zeit; der Menschen Gesetz blüht aus ihm wie aus dem Boden der Erde auf und treibt Frucht und stirbt im Kreislauf eines Jahres. Laßt uns die letzte Ernte verzehren und zur Saat der neuen schreiten! So wollt Ihr es den Menschen auslegen; Ihr glaubt wohl, das begriffen sie; sie werden es begreifen, wie der Trunkenbold begreift, was Ihr ihm vom Gift des Schnapses sagt. Er nickt Eurer Rede mit dem Kopf zu, solange Ihr vor ihm steht und mit ihm vernünftig redet, und geht von Euch fort und besäuft sich. So werden sie sagen, wir werfen ein menschlich Gesetz von uns und nicht Gottes Gesetz. Ihr aber, der Ihr Mädchen von dem Schandwort der Menschen bewahren wollt, werdet viele in die Schande vor Gott jagen. Ihr, die Ihr Väter und Mütter erlösen wollt, auf denen die Angst um ihrer Töchter Ehr und Leben liegt, werdet keinen Vater finden und keine Mutter, die zu Euch treten und Euch bekennen, daß die Angst sie quält und daß sie nach Erlösung schreien. Keiner wird an Eurer Seite stehen, denn der Kampf könnte verloren gehen, in diesem einen Jahr verloren gehen, dann fiele die Schand auch über alle die, die mit Euch gewesen sind. Wer wagt die Schande, wer wagt den Tod? Hütet Euch, von denen Hilfe zu erwarten, die Ihr erlösen wollt! Geht nächtlings durch das Dorf und geht von Haus zu Haus und über die Berge und horcht vor jeder Tür, vor jedem Fenster. Horcht vor jedem Fenster und vor jeder Tür, und horcht, was sie von Euch reden. Da sind etliche, die runzeln die Stirn und sagen: „Geht da ein Pfarr an wider Gottes Gesetz, gegen Volksbrauch und Sitte und Recht." Ein paar Dirnlein vielleicht seufzen in ihrer Not und beten zu Gott, daß er Euch Kraft gebe, Kraft nur für dieses eine Jahr, und andere sind da, die besudeln Euch. Und wenn Ihr vor die letzte Hütte kommt, in der die alte Krätze-Ursel wohnt, die fünf uneheliche Kinder hat und die fünfmal die Schandsteine getragen hat, dann lurt, was die sagt!'

Der Lehrer stand auf und ging hinweg. Jürg Dill ging in der folgenden Nacht von Haus zu Haus, von Fenster zu Fenster, von Tür zu Tür und wankte, — wankte wie ein Trunkener heim, wenn das letzte Licht des Dorfes erloschen war.

* * *

Seit Jürg Dill erkannt hatte, daß das Gesetz des Dillhofes immer noch herrschte, wenn es jetzt auch nur noch wenige knechtete, und daß diese Geknechteten vor Gott an ihm verhärteten, war er willens, diese letzte Herrschaft menschlicher Richtgewalt eines untergegangenen Gesetzes zu brechen, damit das Licht und die Wärme göttlichen Erbarmens auch zu diesen vordränge und die Menschen erkennen ließe, daß sie vor Gott gleich und darob auch unter sich gleich sein sollten, nicht im Gericht, sondern in der Liebe. Jürg Dill war willens, das Strafgesetz von Mariä Ehrenberg von der Wallfahrt zu nehmen. Wie sollte er das tun?

Er war nach Würzburg in die bischöfliche Kanzlei gegangen und hatte dort seine Bitte vorgetragen, daß durch einen bischöflichen Erlaß dieser alte Rechtsbrauch aufgehoben und zugleich verboten werde. Da hatte der geistliche Rat, dem Jürg dies vortrug, ihn erstaunt angesehen, sein Erzählen von all der Not und all den Schwierigkeiten, die der Seelsorge aus diesem Gesetz vor den jungen, unglücklichen Mädchen erwüchsen, stumm angehört und dann ihn mit dem Bescheid entlassen, daß all dies untersucht und seiner bischöflichen Gnaden selbst zur Kenntnis gebracht würde. Jürg Dill war vollen und bebenden Herzens gekommen, ging aber nun wie ein Ernüchterter zurück in die Berge. Ja doch, die Kanzlei würde all dies von ihm Vorgetragene untersuchen. Ja doch, es würde eines Tags ein bischöfliches Verbot des alten Brauches kommen, — aber erst dann, wenn viele das Unrecht dieses Gesetzes erkannten, wenn vorher noch viele Verzweifelnde, daran vor Gott Verhärtete in die Fremde oder in den Bach gelaufen waren. Die Gesetze der Menschen, die aus dem Gesetz Gottes gleich einem Boden erwachsen schienen, waren zu solch dichtem Gestrüpp geworden, daß sie dem Boden alles Licht wegnahmen und nur noch Schatten auf ihn hinwarfen, daß selbst er fäulig schien und modrig. Ei, nun sollten das die Menschen ändern? Das ginge langsam, das ginge bedächtig wie alles Menschenwerk. War Jürg Dill nicht wie ein Bittsteller nach Würzburg auf die bischöfliche Kanzlei gepilgert? Hätte er da nicht wissen müssen, daß alles Menschenwirken durch die Wochen, Monate und Jahre hinschleicht, eh' es würde? Und nur Gottes Werk und Wille bricht in einem Augenblick aus dem Unsichtbaren in die Sichtbarkeit, wirft den Saulus, der nach Damaskus reitet, den Herrn zu verfolgen, zu Boden, daß Paulus aufsteigt und dem Herrn Lob sagt. O spränge, so Jürg Dill den Mund auftäte in seiner Not, o spränge Feuer aus seinem Munde wie aus Gottes Mund und erfaßte all die eisernen Herzen und zerschmölze sie, zerschmölze sie mit einem einzigen Mal! Aber aus Jürgens Mund sank nur ein zitterndes, ohnmächtiges Wort — und war dem Bischof ein anderes Wort gegeben, — im Alltag ein anderes Wort? Jürg

Dill wußte, daß er zu jeder, die zu ihm komme und ihn frage: ‚Muß ich die Schandsteine tragen?‘ sagen müsse: ‚Du mußt es. Aber wir wollen von deiner Not sagen und zu den Menschen reden, bis sich ihr harter Sinn erweicht und voll Liebe zu denen wird, die nach dir ins Unglück kommen.

Du mußt es — wenn nicht Gott aus den Wolken spricht.‘

Da lachte es hinter Jürg Dill, der von Würzburg, der bischöflichen Kanzlei, durch den Wald über die Berge heim nach Mariä Ehrenberg schritt. Wer lachte?

War dies der Elis Lachen? Jürg Dill schaute aus seinem Träumen auf, er war allein mitten in einem tiefen Wald. Ein jäher Schreck war über ihn gekommen und doch sah er keinen Menschen. Was mußte er jetzt an Elis denken? Seit Veronika ihn gefragt hatte: ‚Muß ich die Schandsteine tragen?‘ und seit Jürg Dill sich entschlossen hatte, wider das alte Strafgesetz von Mariä Ehrenberg um der Veronika und aller unseligen Mädchen willen anzugehen, hatte er Elis vergessen können; jetzt aber, da Jürg Dill sich in die langsame Entscheidung menschlicher Vollzüge ergeben wollte, jetzt war die Elis wieder da, Jürg Dill aufzupeitschen wie sonst. Nicht doch, nicht doch, — Jürg Dill war ja allein im Walde, keine Menschenseele weit und breit; aber er schritt rascher als bisher, als fürchte er sich, und strebte aus dem Walde hinaus aufs freie Feld.

* * *

Wieder kam das Fest von Mariä Himmelfahrt. Ei, da kamen die weißen Hochzeiter wieder, — ei, und vielleicht bringen sie in ihrer Mitten Elis Hannawacker! Jürg Dill, laß Birken schlagen und sie wie Brautjungfern vor die Türe der Kirche hinstellen! Lege das weiße Buch zurecht und stelle die Tinte daneben und spitze den Federkiel! Die weißen Hochzeiter kommen, Jürg Dill, und mit ihnen vielleicht Elis, — Elis Hannawacker! — Dann wirst du aufschreien wie eine Orgel voll Dank, denn du hast Jahr um Jahr alle Gebete und alle Ängste und alle Nöte Gott dargebracht, damit er auf Elis voll Huld herblicke und sie, die Verlassene, zurückrufe als seine Braut! — Das Gepränge der Hochzeit stieg vor Jürg Dill auf und er ließ die Birken im Wäldchen schlagen und ließ die Kirche als ein festlich Haus schmücken und legte das weiße Buch zurecht und stellte die Tinte bereit und schnitzte die Feder; er zerschnitzte deren viele, ehe eine ihm gelang, denn seine Hände zitterten.

Es kamen aber die weißen Hochzeiter wie noch jedes Jahr, und Elis Hannawacker war nicht bei ihnen.

Was sendest du, Jürg Dill, die Gebete und die heiligen Worte

des Hochamtes wie Greise und Greisinnen aus, die an Stöcken dahinschleichen, und sendest deine Gebete und heiligen Worte nicht aus wie junge Menschen, die zum Vater laufen? Zitterst du vor Gott und seiner Majestät, Jürg Dill? Zitterst du aus Scheu vor Gott, wenn dein Wort das Wunder erweckt, Brot und Wein in Fleisch und Blut seines Sohnes zu wandeln? Wenn deine Hände das heilige Opfer hoch aufheben, daß alles Volk es sieht, wenn deine Finger es brechen und dein Mund es ißt und trinkt? Oder zitterst du davor, daß nach der heiligen Wandlung du vor die Kirche hinaustreten sollst, in der Hand einen alten Schlüssel, und mit diesem Schlüssel sollst du ein verrostet Schloß aufschließen und eine alte Kette lösen, an der zwei Steine hängen, — die Leute nennen sie die ‚Schandsteine', — und die sollst du jenen auf die Schultern legen, die das Volk dir bringt. — Fürchtest du dich davor, Jürg Dill?

Das Hochamt war zu Ende, war zu Ende gegangen wie noch jedes Jahr. Jürg Dill kniete in priesterlichen Gewändern nach dem Segen vor dem Altar und sprach das Endgebet und da kam aus der Sakristei der Kirchendiener mit dem Schlüssel und stand neben Jürg Dill, daß Jürg Dill den Schlüssel aus seiner Hand nehme und mit ihm durch das sich teilende Volk hinaus vor die Kirche gehe. Ein Schwindel fiel Jürg Dill auf die Schläfe, eine namenlose Angst faßte ihn an, er würde Elis, auf die er durch all die Jahre vor dem weißen Buch der Bräute Gottes gewartet hatte, — er würde Elis nun sehen, wenn er zum Gericht der Schande ging.

‚— o Gott!' Seine Angst drang in sein Gebet und schrie aus ihm auf. Was würde Jürg Dill tun, fände er die Elis vor der Tür? — Es war ihm, als dränge aus dem Raunen der Menge, die schon vor der Kirche sich harrend drängte, die Stimme seines Bischofs selbst, die rief: ‚Jürg Dill! Verräter des Gesetzes, hast du nicht Veronika geraten, vor dem Gesetz zu fliehen? Jürg Dill, du Bündner der Gesetzesbrecher, komm heraus und lege Rechenschaft ab und bezeuge, daß du für das Gesetz seiest, wie all die Jahre so in diesem Jahr, und Elis Hannawacker steht vor der Tür.' Jürg Dill stand auf, als folge er diesem Rufe. Er nahm den Schlüssel in die Hand und ging durch das sich teilende Volk vor die Kirche. Als er ins Freie trat, erschrak er, — erschrak vor Freude, daß er schier taumelte. Da standen drei Mädchen, aber Elis war nicht unter ihnen. Angst und Schreck, Qual und jähe Erlösung hatten Jürg Dill so trunken gemacht, daß er nun ganz hilflos dastand, als habe er vergessen, was er tun solle. Da merkte einer aus dem Volke, daß Jürg Dill eine Schwäche angefallen hatte: ‚Holt einen Schluck Wein, dem Herrn Pfarr ist nicht gut!' Einer sprang fort, ein anderer trat neben Jürg Dill, den Wankenden aufzu-

fangen, wenn er hinsänke. Ein Dritter nahm ihm den Schlüssel aus der Hand und löste die Kette, hob an seiner statt dem ersten der Mädchen das Joch auf die Schultern und faßte Jürgens Hand, damit er nur das Joch einmal berühre und so offenbar mache, daß er, der Pfarrherr von Mariä Ehrenberg, der Ehrlosen das Joch der Schande auflege. Und das erste der Mädchen trug die Steine um die Kirche, und dann das zweite. Jürg Dill merkte es kaum. Er sah starren Auges vor sich hin, als sei er taub und blind geworden: seine Züge waren starr und wächsern, kaum hörte er, wie ein fernes Rauschen, das Johlen und Schreien des Volkes, das die gerichteten Mädchen schmähte. Da kam einer und brachte Jürg Dill in einem Becher einen Trunk Wein. Jürg Dill schob ihn hinweg. ‚Herr Pfarr, Herr Pfarr!‘ Für einen Augenblick schaute er auf: ‚Was geht da vor?‘ Wie durch einen dichten Nebel sah Jürg den neben ihm stehenden Kirchendiener und hinter ihm eine Gruppe von Männern, die einen jungen Burschen festhielten. Dieser dort, bedeutete der Kirchendiener, dieser dort, den die andern festhielten, hatte das dritte der Mädchen, das nun vor Jürg Dill kniete, das Joch auf sich zu nehmen, in die Schande gebracht und war mit dem Mädchen gekommen und begehrte nun, die Schandsteine mittragen zu dürfen. Die Menge verwehrte ihm das. Nicht so war das Gesetz, das Gesetz war anders. Nur die Dirnen müssen die Schandsteine tragen, und der Mann, der sie in diese Schande gestoßen hat, darf ihnen nicht helfen. Daß er das nicht durfte, das war seine Strafe, wenn er das Mädchen wahrhaft liebte. Der Bursche aber rief nach Jürg Dill und begehrte, daß der ihm das Tragen der Steine gestatte wider den Willen des Volkes.

‚Das darf nicht sein; Ihr sollt's ihm sagen, Herr Pfarr, daß das nicht sein darf.‘

‚Das Mädchen ist ein armes, schwaches Ding, kann kaum die Steine heben.‘

Jürg Dill blieb stumm und regungslos. Die Männer hielten den Burschen fest; da sah das Mädchen sich der Hetze der Menge ganz und gar und ohne Hilfe preisgegeben, und die letzte Kraft, die sie aus der Hoffnung zu ihrem Liebsten geschöpft, begann aus ihr zu weichen. Wie eine zum Tode Gerichtete ließ sie willenlos die Hände sinken und starrte in die Ferne und ließ es zu, daß ihr das Joch aufgelegt wurde; ein paar Schritte wankte sie voran, dann blieb sie stehen, drehte sich noch einmal um und schaute Jürg Dill an und ihr Blick erweckte ihn aus seinen Träumen. Er sah nun klar, was da geschah. Wie? War das eine andere als Elis? Wie, war diese geringer als Elis? Ein namenloses Mitleid griff ihn an und mit einem Male wußte er: Diese soll die Letzte sein, die diese Steine trägt, und da faßte er den Entschluß, noch am

gleichen Tage nach der Wallfahrt nach Würzburg zu gehen und dem Bischof seine Bitte vorzutragen und nicht nachzulassen, bis die Steine versenkt würden. Du sollst die Letzte sein!

Warum ich die Letzte? — Warum war nicht die vor mir schon die Letzte? Die Menge schrie und trieb das Mädchen voran. Da kehrte es sich um und wankte wieder ein paar Schritte und dann blieb es wieder stehen und schrie einmal, schrie wie in letzter Not, und da schrie der Bursche, den rohe Hände gefesselt hielten: sie schrien beide ihren Namen und das Mädchen brach unter der Last der Steine zusammen. Die Menge schoß gegen sie vor: ‚Sie will nur nicht, sie will nicht!‘ Und wieder stand das Mädchen auf und wieder nahm es die Last auf seine Schultern, — da kam Jürg Dill die Stufen der Treppe herab und folgte ihm. Die Menge lauerte auf und es wurde still ringsum. Alle waren wie zum Sprung vorgebeugt, als Jürg Dill an sie, die wieder stehen blieb, hintrat und die Hände an das Joch legte. ‚Muß sie die Schandsteine tragen, Herr Pfarr?‘

‚Sie muß.‘ Da johlte die Menge auf — ‚aber ich will sie ihr tragen helfen.‘ Da war das Geschrei der Menge jäh erwürgt. Jürg Dill hatte die Hände ans Joch gelegt und half dem Mädchen voran. Ein paar Schritte nur, dann blieb das Mädchen abermals stehen, raffte Jürg Dills Hände an sich und küßte sie: ‚Laßt mich, Herr Pfarr, laßt mich, ich werd' es können,‘ — raffte sich auf und hatte die Kraft gewonnen, das Joch auf ihren eigenen alleinigen Schultern dahinzutragen. Das Volk ging stumm auseinander. Einige wollten Jürg Dill zujubeln, — aber ihr Jubel erstarb in dem Schweigen all der andern. Einige wollten murren, aber das Murren erstarb in dem Schweigen all der andern. Jubel und Murren erstarb in dem Schreck, daß der Pfarrherr von Mariä Ehrenberg das Joch der Schande mit eigener Hand gehalten hatte. Ei, hatte er da nicht gesehen, was er hielt? Wer das Joch der Schande berührt, — gnade Gott ihm, daß er daran nicht kleben bleibt. Was wollte der Pfarrherr, mußte er nicht wissen, was er tat? Hatte der nur ein Mitleid, ein unerlaubtes, mit einer Gerichteten? Aber es gingen Gerüchte um, daß er der Veronika geraten, vor dem Gesetz zu fliehen, aber es gingen Gerüchte um, daß er selbst ein Mädchen geliebt und auf der Brautwiese geküßt habe inmitten der Nacht; aber es gingen Gerüchte um, — hahahaha! — Ei, ging da ein Sündiger um im heiligen Kleid? Ei, brach da einer als Richter ein Gesetz, um eigene Buhlschaft dem Gesetze zu entziehen? Sagt, wer weiß etwas zu erzählen von Jürg Dill und Elis Hannawacker? Eine Vierte war da, — eine Vierte, und drei haben nur das Schandjoch getragen! — Aber wo war die Vierte? Die Leute steckten die Köpfe zusammen und wichen auseinander, wenn Jürg Dill durch

die Menge des Volkes gegangen kam, und taten die Köpfe wieder zusammen, so er vorüber war. Wer weiß etwas von Jürg Dill und Elis Hannawacker — und von jener Vierten?

Die Tage der Wallfahrt waren vorüber, es kam der erste Morgen nach dem Fest, und Jürg Dill wollte nach der Frühmesse sich aufmachen und nach Würzburg wandern. Die Frühmesse war vorüber. Nun konnte Jürg Dill gehen. Konnte er das? Nicht doch, da fiel ihm ein, daß diese Wanderung nach Würzburg ja ein Fernsein von seiner Gemeinde auf etliche Tage war. Jürg Dill mußte doch wohl erst einen der Pfarrherrn der Nachbardörfer oder einen Mönch aus einem benachbarten Kloster bitten, diese Zeit den Dienst auf Mariä Ehrenberg zu versehen. Eine unendliche Müdigkeit kam über ihn. Jenes fremde Mädchen, das gestern als letztes die Schandsteine getragen hatte, stieg vor ihm auf und mahnte ihn: ‚Hast du nicht gelobt, daß du dich alsogleich aufmachen und vor den Bischof treten willst, daß keiner armen Dirn mehr solche Schande geschähe wie mir?‘

‚Morgen! Morgen! Nur heute für Jürg Dill einen Tag der Rast!‘

Und Elis stieg in seinen Gedanken auf: ‚Fürchtest du dich nicht vor dem Fluch, der auf dich gefallen ist, daß du mir selbst die Schandsteine und das Joch der Schmach auf die Schultern legen sollst?‘ — ‚Ich habe auf dich gewartet, Elis, all die Jahre vor dem weißen Buch. Bist nicht gekommen. Ich habe gefürchtet, sie brächten dich mir in der Schande zu, — aber sie haben dich nicht gebracht. Über all unserer Sehnsucht geht die Zeit, und die Zeit auch wandelt die Gesetze, erst die Zeit. Geduld, Geduld! Morgen, Elis, morgen!‘

Jürg Dill saß am Fenster und schaute müde ins Land. ‚Morgen, du Namenlose, morgen, o Elis!‘ — ‚Ha, fürchtest du die, die vor der Türe stehen?‘ — ‚Wer steht vor der Türe?‘ — ‚Sie alle, alle die Wallfahrer, und Gebhardt, der Bürgermeister und Engelhaupt, der Lehrer, und in ihrer Mitte der Bischof und viele, viele mit ihnen.‘ — ‚Was wollen sie von mir?‘ — ‚Sie wollen dir die Schandsteine auf deine eigenen Schultern legen, du Brecher der Gesetze!‘ — ‚Ich fürchte sie nicht; — morgen, du Namenlose, du letzte Geopferte, morgen, Elis, du erste Erlöste!‘ Und Jürg Dill blieb auf Mariä Ehrenberg und verschob den Gang nach Würzburg von Tag zu Tag. Schon war mehr denn eine Woche um, da kam ein Bote des Bischofs und lud Jürg Dill vor sein Gericht.

(Schluß folgt.)

Aktive und passive Religiosität in Spanien*

Von Otfried Eberz

I.

Vor dem Riesenpolyp des Islam, der seine Fangarme von Arabien aus nach Westen bis über die Pyrenäen ausstreckte, wie er im Osten bis an den Ganges griff, waren die edelsten Teile des durch Intriguen und Verweichlichung zusammengebrochenen Gotenvolkes in das Gebirge geflohen. In der harten Schule der Not verschmolzen sie hier mit der ansässigen Urbevölkerung zu einem stählernen Geschlecht, dem Herrenvolke, das die Halbinsel wieder befreien und die spanische Nation schaffen sollte. Es war eine Rasse, ganz Wille, Kraft und Tat, die in dem stärkenden Blutbad eines fast achthundertjährigen Rassekampfes ihre Jugend länger bewahrte als die andern christlichen Völker Europas. Nicht weniger national und militaristisch gesinnt als der Adel und die Städte, die eigene Heere aufstellten und durch ihre militärische Bedeutung in Spanien früher politische Rechte erlangten als in anderen Staaten Europas, war der Klerus. Denn die Religion lähmte nicht die jugendlichen Energien; sie steigerte dieselben vielmehr, indem sie die moralischen Kräfte disziplinierte und den nationalen Revanchekrieg zum Kreuzzug adelte. Päpstliche Bullen verhießen den im heiligen

---

* Die große Frage nach der Bedeutung der Religion, vor allem der christlichen in ihrer katholischen Formung, als lebensteigernder, völkerbewahrender, die allgemeine Kultur fördernder Macht ist in demselben Maße brennend geworden, als eine dem Leben und Handeln abgewandte mystische Welle erschlaffend durch die Gegenwart flutet. Daß die Kirche die Gefahr eines quietistischen Mystizismus von jeher erkannt und gebannt hat, darüber ist die Welt besser unterrichtet als über den positiven Anteil, den die Frömmigkeit ihrer echtesten Vertreter an der Gestaltung des geschichtlichen Lebens genommen hat. Und gerade weil wir der Vermengung und Gleichsetzung von Nationalismus und Religion wiederholt entgegengetreten sind, glauben wir um der inneren Wahrheit der Dinge willen bekunden zu müssen, daß wir deshalb nicht notwendig jede Verbindung von Religion und nationalem Leben als verhängnisvoll und dem Wesen der Religion zuwiderlaufend ansehen. Wo das Leben eines Volkes, seine moralische Existenz, seine Freiheit, seine geistige Eigenart durch ein anderes Volk gefährdet sind, hat es nicht nur ein Recht, sondern die Pflicht, zur Abwehr zu schreiten und dabei alle Mittel, die den Glauben an seine göttliche Mission aufrechterhalten, anzuwenden. Indem wir dies statuieren, fürchten wir nicht, zu unserer ablehnenden Stellung gegen den kombattiven Katholizismus gewisser Franzosen wie Emile Baumanns in Widerspruch zu geraten. Denn ein anderes ist ein von der Gesamtheit eines religiös und zugleich national begeisterten Volkes unternommener Abwehrkampf wie der der Spanier, ein anderes die von einer religiösen Minderheit den rein macht- und wirtschaftspolitischen Interessen einer religiös zum mindesten völlig gleichgültigen regierenden Clique geleistete Heeresfolge. Wir tragen daher kein Bedenken, die anregende und charaktervolle Darstellung von Otfried Eberz hier zu drucken, obwohl wir uns nicht jeden einzelnen Gedanken und seine Formulierung darin zu eigen machen.

Die Schriftleitung.

Kriege Gefallenen das Paradies; die Priester, Prediger des religiösen Rassekrieges, trugen im Altarschmuck den Glaubenskämpfern das Kreuz in der Schlacht voran; geistliche Ritterorden wetteiferten mit dem weltlichen Adel, und der Nationalheilige San Jago, der Patron des spanischen Ritterstandes, galt als der Vorkämpfer der Armeen. Dieser kombattive Katholizismus, dem jede sentimental-mystische Verkennung der politischen Notwendigkeiten des Lebens fern lag, war der religiöse Ausdruck der nationalen Energie Spaniens. Er gab ihm das Recht, sich als das auserwählte Volk zu betrachten, dem als dem Vorkämpfer der christlichen Weltordnung gegen ihren Erbfeind der Primat unter den Nationen der Respublica Christiana gebühre.

Aber diese Stelle in Wirklichkeit einzunehmen, wurde Spanien lange durch die zentrifugale Anarchie seiner Kräfte verhindert. Die zahllosen Territorien, in die das Land zersplittert war, lagen beständig im Kampf um Vergrößerung miteinander. Die Stände, die Korporationen des Adels, des Klerus und der Städte, waren nur einig, um eigensüchtig die Macht der Zentralgewalt zu verringern. Die Thronfolge war in Kastilien und Aragon von der Genehmigung der Cortes abhängig, die Macht der Krone verfassungsmäßig durch die Cortes und einen hohen Rat beschränkt, und die Dürftigkeit seiner Einkünfte garantierte diese staatsrechtliche Ohnmacht des Königtums. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts war unter der schwachen Regierung Juans II. und seines Sohnes Enrique IV. von Kastilien, unter denen die italienische Renaissance ihren Einzug hielt und Dante übersetzt wurde, die Macht der Krone zum Schatten geworden, und Kastilien schien einem aristokratischen Anarchismus verfallen. Aber am Ende dieses so unglücklich begonnenen Jahrhunderts hatte die Krone der Zuchtlosigkeit der Feudalherren ein Ende gemacht und den nationalen Einheitsstaat geschaffen; die allgemein europäische Tendenz des XV. Jahrhunderts zum Nationalstaat durch die absolute Monarchie war in Spanien durch das staatsmännische Genie Ferdinands von Aragonien und Isabellas von Kastilien zuerst verwirklicht worden.

Einerseits wurden die Stände genötigt, ihr Sonderinteresse dem durch die Krone repräsentierten Gesamtinteresse der Nation unterzuordnen. Es gelang der Monarchie, die Stände voneinander zu trennen und zur Beendigung der Anarchie gegeneinander auszuspielen. Gestützt auf die Städte erwehrte sich das nationale Königtum des übermütigen Adels, der unter Karl V. und Philipp II. zu einer Dekoration des Hofes herabsank. Der höhere Adel, die ricos hombres und die hidalgos, fanden sich leicht in die neue glänzende und bedeutungslose Rolle, der niedere Adel, die caballeros, die in der Maurenzeit romantischere Abenteuer erlebt hatten als Amadis und alle Helden des Artus, begriffen die neue Welt der Ordnung nicht mehr und starben mit Don Quixote, ihrem letzten Nachzügler, aus. Mit Hilfe des unschädlich gewordenen Adels konnte Karl V. dann die Selbständigkeit der kastilischen Städte brechen. Von nicht geringerer

Wichtigkeit als diese soziale Einigung aber war für die Herstellung des Nationalstaates durch Kastilien, das Preußen und Piemont der iberischen Halbinsel, die politische Verschmelzung der Provinzen. Jahrhundertelang hatten sie sich in das Bewußtsein ihrer Ausschließlichkeit eingelebt, und bis heute haben sich diese historischen Gegensätze erhalten. Als Philipp II. die Krone von Portugal erwarb und die Affäre des Antonio Perez dazu benutzte, die Privilegien des Königreichs Aragon zu kassieren, war die ganze Halbinsel wenigstens vorübergehend in der Hand des Königs von Kastilien zentralistisch geeinigt. Geboren aber wurde, wie alle der Geschichte bekannten Nationen, auch die spanische auf den Schlachtfeldern. In dem elfjährigen ‚trojanischen' Kriege gegen Granada fanden die Stämme ihr gemeinsames nationalmonarchisches Bewußtsein, indem sie die Identität von Provinzialinteresse und Nationalinteresse begriffen.

Für die soziologische Einsicht der schöpferischen katholischen Staatsmänner des 16. und 17. Jahrhunderts, der geistlichen und der weltlichen, war der nationale Einheitsstaat ohne nationale Einheitsreligion nicht zu verwirklichen. Francisco Ximenes de Cisneros, Kardinal-Erzbischof von Toledo, Primas der spanischen Kirche und Kanzler von Kastilien, dachte in dieser Frage ganz wie der Kardinal Richelieu, der ihm zwar nicht an Heiligkeit der Lebensführung, aber an politischer Intelligenz verglichen werden kann. Dieser größte aller spanischen Staatsmänner, Beichtvater der Königin Isabella, ist der geistige Vater von Spaniens religiös-politischem Nationalimperialismus. Er hat der spanischen Monarchie ein für allemal ihren Weg vorgezeichnet: Philipp II., el rey prudente, wohl der vom Liberalismus am meisten verleumdete und karikierte Monarch der Geschichte, ist sein größter Schüler gewesen. Die spanische Inquisition wirkte für die Herstellung und Erhaltung der religiösen und damit indirekt der politischen Einheit der Nation, denn jede religiöse Neuerung hat ihre sozialen und politischen Konsequenzen, mögen diese bewußt oder nur unbewußt gewollt sein. Das heilige Offizium diente der spanischen Monarchie zur Erfüllung ihrer hohen Mission; Philipp II. war unter seiner Regierung der eigentliche Großinquisitor. Die ältere Inquisition des 13. Jahrhunderts unterdrückte die illegalen religiös-politisch revolutionären Geheimbünde der Katharer in Aragonien, die durch ihren Kampf gegen Ehe und Familie die Urzelle der Gesellschaft zerstörten und das Individuum zu seinem eigenen anarchischen Endzweck machten. Auch die spätere Inquisition diente zur Unterdrückung der die religiöse Einheit des Staates bedrohenden Ketzerei: das rücksichtslose Eingreifen Philipps II. gegen die Protestanten von Valladolid und Sevilla verhütete, daß die Nation von neuem in sich unter dem Deckmantel religiöser Schlagworte befehdende Stände und Landschaften zerfiel und als politischer Trümmerhaufen endete wie Deutschland oder von diesem Schicksal bedroht wurde wie Frankreich. Aber als Ferdinand und Isabella 1478 die Inquisition als eine Forderung der Staatsräson wiederherstellten und Torquemada 1483 zum

Generalinquisitor ernannten, handelte es sich noch nicht um die Kirchenspaltung, sondern um die durch die Juden, die ungetauften und noch mehr die getauften, die Marranen, Staat und Kirche bedrohende Unterminierung. Im Jahre der Entdeckung Amerikas wurden alle talmudischen Juden, um der fortschreitenden Vermischung der mala sangre mit den adeligen christlichen Familien ein Ende zu machen, aus Spanien vertrieben, während die getauften Judenfamilien unter beständiger Kontrolle der Inquisition blieben. Nach der Eroberung Granadas wurden auch die Araber aus einer äußeren zu einer inneren Gefahr. Massen- und Zwangstaufen, zu denen Ximenes, seit 1507 Großinquisitor von Kastilien und Aragonien, seine Zuflucht nahm, brachten die Stimme des Blutes nicht zum Schweigen; die arabischen Scheinchristen, die Moriscos, waren, wie die Marranen, eine beständige Drohung, denn sie standen in geheimer Verbindung mit den islamitischen Staaten Nordafrikas und dem Sultan von Konstantinopel. Erst die Deportation der Moriscos aus Granada nach Niederwerfung des Aufstandes in den Alpujarras unter Philipp II. und die Vertreibung aller Mauren unter Philipp III. zerstörte endgültig ihren Traum, mit Hilfe des ausländischen Islams ein neues Maurenreich auf der Halbinsel zu errichten. Die Inquisition hat durch eine politische, dem liberalen homo oeconomicus unverständliche Operation den spanischen Staat vor der Zersetzung durch die beiden vom ersten Augenblick der arabischen Invasion an gegen ihn gemeinsam verschworenen semitischen Völker und zugleich das spanische Blut, soweit es noch möglich war, vor der zwiefachen Semitisierung zu retten versucht.

Treue Söhne der römischen Kirche haben die Könige Spaniens doch die Rechte der Majestät und die Interessen ihrer Nation stets gegen den politischen Imperialismus der Kurie zu verteidigen gewußt. Sie waren nicht italienisch-römisch, sondern spanisch-römisch. In der freien Besetzung der kirchlichen Ämter ließen sie sich auf keine Weise beeinträchtigen, und ihre Wahl mußte stets den Würdigsten zu treffen. Pfründen suchenden Italienern waren, wie Ausländern überhaupt, die Würden der spanischen Kirche unzugänglich. Durch die Konzessionen der Bullen Alexanders VI. und Julius II. wurde der König so gut wie das Oberhaupt der amerikanischen Kirche, Herr der Verwaltung der geistlichen Steuern und aller Ernennungen. Zwischen geistlicher und weltlicher Jurisdiktion gab es hier keinen Konflikt: der König allein entschied. Mit Eifer setzte sich die Krone für die Reform des Klerus und der Klöster ein, so daß die spanische Kirche im 16. Jahrhundert die gelehrteste und sittenstrengste Europas war; fand doch die Monarchie in der Autorität des geistlichen Standes die feste Grundlage ihrer eigenen Macht.

Aber die Herstellung der religiösen und politischen Einheit der Nation war für die von dem göttlichen Charakter ihrer Sendung durchdrungene spanische Monarchie nur die eine Hälfte ihrer Aufgabe; die zweite bestand in der Begründung des religiös-politischen Weltimperiums des aus-

erwählten Volkes unter seiner von Gott berufenen Dynastie. Für das Nationalbewußtsein fiel das Interesse der katholischen Religion mit dem Spaniens, ihr Imperium Mundi mit dem der spanisch-römischen Kirche zusammen. In seiner nur für die Augen des Königs bestimmten Schrift De Monarchia Hispanica hat der Dominikaner Campanella die zur Aufrichtung der spanischen Weltmonarchie notwendige Politik entwickelt. Die beiden habsburgischen Dynastien wirken unter dem Primat der spanischen, der auch wie zur Zeit Karls V. die Kaiserwürde wieder zufallen muß, einträchtig für die Erreichung des Endzieles. Alle Kronen der Erde werden von Habsburgern oder ihnen ergebenen Verwandten und Vasallen getragen. Ein Spanier, wenn möglich aus dem Hause Habsburg, sitzt auf dem Stuhle Petri. Eine dem Dominikanerorden nachgebildete Kongregation, der Orden von Österreich, Ordo Austriae, predigt unter Ketzern und Heiden und ist eine Pflanzschule künftiger Bischöfe. So maßlos der ganze Entwurf scheint — der kalabresische Mönch hat nur die geheime Triebfeder der spanischen Politik aufgedeckt und den verschwiegensten Plänen Karls V. und Philipps II. Worte verliehen.

Durch den heiligen Krieg gegen Protestantismus und Islam und durch die Missionstätigkeit seiner Orden in der alten und in der neuen Welt sollte Spanien die religiöse und politische Einheit beider Hemisphären herstellen. Aber auch die Diplomatie, welche die Könige seit Ferdinand dem Katholischen meisterhaft anzuwenden verstanden, sollte in diesem klassischen Jahrhundert der Politik das ihrige dazu beitragen; Philipp II. war das Haupt der internationalen spanisch-katholischen Partei, die in den katholischen Ländern nicht weniger als in den protestantischen gegen deren legitime Regierungen für die spanische Weltmonarchie wirkte. Der traditionell guelfischen national-italienischen Außenpolitik der Päpste, die um die Wende des 16. Jahrhunderts die Unabhängigkeit des Kirchenstaates fest begründeten, mußte natürlich der neue Ghibellinismus Kastiliens, der von Mailand und Neapel aus Rom umzingelte, ein Gegenstand dauernder Sorge sein. Die Fürsten des Kirchenstaates wollten weder den Glauben der spanischen Nation teilen, die sich für das auserwählte Volk des Neuen Bundes hielt, noch in den spanischen Königen die Nachfolger Davids und Salomos erblicken. Papst Paul IV. Caraffa, der italienische Patriot, der einer zur französischen Partei gehörenden Familie Unteritaliens entstammte und seinen Abscheu gegen die Habsburger so wenig wie seine Franzosenfreundschaft verhehlte, fand für die Herren seines neapolitanischen Vaterlandes nur die stärksten Ausdrücke des Hasses und der Verachtung. Er nennt die Spanier Haeretiker, von Gott verfluchte Schismatiker, eine Rasse von Juden und Mauren, die Hefe der Welt und beklagte das Elend Italiens, von einer so verworfenen Nation geknechtet zu sein.

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts war kein Land Europas so reich an überschäumenden Energien wie Spanien. Die Einnahme Granadas hatte

seinem katholischen Nationalbewußtsein eine neue gewaltige Schwungkraft verliehen. Jetzt erst trat das Land in die große europäische Politik ein und wurde nach langer Vorbereitung sofort deren bestimmender Faktor. Aber Europa genügte ihm nicht: die Vorsehung schenkte ihm zum Ausleben seiner Kräfte eine neue Welt. Doch nicht allein Ehrgeiz, Habsucht, Lust an Gefahren und Abenteuern trieb diese Helden über den Ozean: Verkündigung des Kreuzes und Ausbreitung des spanischen Imperiums war ihr überindividueller Gedanke. Der spanische Katholizismus erreichte in dieser Epoche bei Klerus, Mönchen und Laien seinen Höhepunkt als Religion der Aktivität, des heroischen Willens und der heroischen Tat.

Aber Philipp II., der große Rechner, die schärfste politische Intelligenz seines Jahrhunderts, hatte, um alles zu gewinnen, alles aufs Spiel gesetzt und alles verloren. Er selbst lebte wie ein Mönch in seiner Klause des Eskurial, aber für seine Armeen, für die Gnaden- und Bestechungsgelder seiner Diplomatie genügten die Gold- und Silberschätze nicht, welche die Galeonen aus Amerika brachten. Er glaubte Politik auf Kosten der Wirtschaft treiben zu können, wie man heute in dem entgegengesetzten Wahne lebt. Was noch schlimmer war: die ungeheuren Menschenopfer eines Jahrhunderts ununterbrochener Kriege gegen die ganze Welt, die Auswanderung in ein beide Hemisphären umspannendes Kolonialreich beraubte das Mutterland seines kostbarsten Blutes, des seiner aktiven Herrenrasse. So ist Spanien zu Beginn des 17. Jahrhunderts nicht mehr wieder zu erkennen; die Zeit der drei letzten Habsburger ist eine Agonie von hundert Jahren. Ausgespielt ist seine Rolle als Landmacht und als Seemacht. Ausgestorben ist die Rasse seiner heroischen Feldherrn, der Consalvo, Navarro und Cortes, ausgestorben die seiner großen Missionäre von Westindien und Ostasien. Die Dynastie selbst ist in jeder neuen Generation unheilbarer entartet. Als das spanische Reich durch Mazarin und Ludwig XIV. in seinen Fundamenten erschüttert wird, sucht der ratlose Philipp IV., der nichts von Richelieu gelernt hatte, Trost in einer Korrespondenz mit der Visionärin von Agreda, die ihm in langen Episteln skotistische Theologie und Mystik doziert, während die Briefe des Königs Dokumente trostlosester politischer Ignoranz und Ohnmacht sind. Aber die ganze Nation hatte ihre Energie verloren und das Wollen verlernt; aus dem tätigsten Volk Europas war das trägste geworden. Das Aussterben der aktiven Rasse des reinen kastilischen Blutes, deren letzte Vertreter, die großen Künstler und Dichter des 17. Jahrhunderts, das Ideal des religiös-politischen Heroismus der Ahnen noch einmal einem entarteten Geschlechte zeigten, bedeutete den Sieg des passiven Teiles der Nation.

Mit ihm siegte seine Auffassung des Katholizismus. Der Katholizismus Spaniens war in der glorreichen Zeit seiner Jugend und seines Mannesalters aktiv, heroisch, die Quelle bewunderswertester Energien gewesen; der seiner greisenhaften Auflösung war passiv, quietistisch, energie-

tötend und einschläfernd. Es gibt wohl keinen vollkommeneren Vertreter jenes aktiven Katholizismus als den Kardinal Ximenes. Als Provinzial des Franziskanerordens stellt er die strenge Observanz der Regel selbst gegen den Willen seines Generals und den Wunsch Roms wieder her. Als Erzbischof von Toledo setzt er seine im Orden begonnene Tätigkeit als Reformator des Klerus seiner Diözese mit aller Strenge fort. Als priesterlicher Soldat führt er im heiligen Kriege die Truppen zum siegreichen Sturm auf Oran. Als realpolitischer Kanzler im Staatsrat begreift er, daß der Staat nur auf die positive Macht der Waffen und des Geldes und nicht auf den unberechenbaren Faktor der Gefühle gegründet werden kann. Als Reichsverweser nach dem Tode Ferdinands des Katholischen bricht er die Macht des Adels und führt den jungen Karl auf den Thron der absoluten Monarchie. Als Gelehrter gründet er die Universität von Alcala de Henares hauptsächlich für theologische Studien und leitet das Riesenwerk der spanischen Bibelpolyglotte, um Islam und Ketzerei nicht nur mit materiellen, sondern auch geistigen Waffen zu vernichten. ‚Sein Geist,‘ sagt, ohne zuviel zu sagen, der amerikanische Historiker Prescott, ‚sein Geist vom höchsten Range, gleich dem eines Dante und Michelangelo im Reiche der Einbildungskraft, erfüllt uns mit Begriffen einer Macht, welche ein mit Schrecken verwandtes Erstaunen erregt.‘ — Jener passive Katholizismus dagegen scheint mir seinen reinsten Ausdruck in dem einmal berühmten, heute mit Unrecht vergessenen Einsiedler von Mexiko, Gregor Lopez, gefunden zu haben, auf dessen historische und typologische Bedeutung wieder hinzuweisen seinen Wert auch für die Gegenwart hat.

II.

Zwei äußere Anregungen trugen zu der überraschenden Verbreitung bei, die das passive Gebet während des 16. Jahrhunderts in Spanien fand. Einmal die besonders nach der Eroberung Granadas stark einsetzende sufistische Propaganda der Mudejaren, wie die arabischen Untertanen des Königreiches genannt wurden. Und dann brachte die Vereinigung Flanderns mit Spanien die deutschen Mystiker nach der Halbinsel. Eckhart, Suso, Tauler, Ruysbroeck, Heinrich Harphius, Dionysius Cartusianus gerieten in kastilianischen Übersetzungen durch den Druck verbreitet in aller Hände und wurden von Gebildeten und Einfältigen mit derselben Leidenschaft gelesen. In den unter dem Schutz der Krone reformierten Orden wurde das passive Gebet mit besonderer Vorliebe gepflegt. Um 1545 schrieb Petrus von Alcantara, der Reformator des Franziskanerordens, seinen Traktat de oratione et meditatione über die Methode des passiven Gebetes. Auf ihn beziehen sich Teresa, die Reformatorin des weiblichen, und Juan de la Cruz, der Reformator des männlichen Karmeliterordens. Besonders der letztere hat in den kühnsten Ausdrücken die Überlegenheit des passiven über das aktive Gebet und die Vernichtung der

Individualität in dieser mystischen Versenkung gefeiert. Auf einer von ihm selbst gezeichneten Vignette, die einer Ausgabe seiner Werke vorangestellt werden sollte, hat er eine symbolische Darstellung seines besonders in der ‚Besteigung des Berges Karmel' entwickelten Grundgedankens gegeben. Da ist der mystische Karmel mit drei Wegen, von denen aber nur einer zur Höhe führt. Auf dem ersten in der Tiefe bleiben die Seelen der nur irdisch aktiven Menschen, der Hyliker, wie die gnostische Mystik sagte, die nicht in die ‚Nacht' der Sinne, der Vernunft und des Geistes kamen. Auf dem zweiten Wege bleiben in halber Höhe die Menschen der äußerlichen aktiven Frömmigkeit, die Psychiker, die nicht den letzten Schritt taten und das Opfer der übernatürlichen Güter brachten. Auf dem dritten Wege aber gelangt die Seele durch die sechs Nichts auf den Gipfel in den Zustand der mystischen Vereinigung, zu dem letzten Ziel der christlichen Frömmigkeit. Es sind die drei Stufen, die auch Angelus Silesius, der bedeutendste Vertreter des passiven Gebetes in Deutschland, in einem Distichon unterscheidet:

Geschäftig sein ist gut; viel besser aber beten;
Noch besser, stumm und still vor Gott den Herren treten.

Aber die Schriften Teresas und ihres sie an Tiefe und Stärke der Gedankenentwicklung übertreffenden Schülers sind nicht für die Masse der Gläubigen bestimmt gewesen, sondern für die Bedürfnisse einer in Klöstern von der Welt abgeschlossenen geistigen Elite, die durch strenge persönliche Zucht und ererbte Qualitäten des Blutes davor bewahrt blieb, durch die Pflege der mystischen Affekte zu einer Gefahr für Kirche und Staat zu werden. In das große System der kirchlichen Rationalität verflochten und von ihr kontrolliert, wurden die kontemplativen Gemeinschaften selbst zu Organen der aktiven Religiosität. Und sie wollten das auch sein. Teresa, bei der man tendenziös das quietistische Element unterstrichen hat, steht im engsten Geisteszusammenhang mit dem von der spanischen Krone unterstützten Tridentiner Reformwerk. Sie ist nicht weniger Meisterin im aktiven als im passiven Gebete und erklärt in den Moradas (VII, 4) die von den radikalen Quietisten postulierte Permanenz des letzteren für eine Unmöglichkeit. ‚Die Seele liebt am meisten,' sagt sie einmal, ‚die am eifrigsten betet, daß Gottes Sohn Jesus Christus immer mehr geliebt und verherrlicht werde und daß dessen Kirche sich immer mehr auf Erden ausbreite.' In dieser echt nationalen Heiligen lebte die aktive Frömmigkeit des alten spanischen Willens. Ihr gilt das spanische Volk, für das so viele ihrer Ahnen ihr edles Blut vergossen hatten, als von Gott zur Vernichtung der Ketzerei und des Islam auserwählt. Im ersten Kapitel ihres ‚Weges zur Vollkommenheit' spricht sie den praktischen Endzweck ihrer Klostergründungen aus. ‚Aber als ich von den Schäden, welche diese Lutheraner der katholischen Kirche in Frankreich zufügten und von den raschen Fortschritten dieser unseligen Sekte hörte, wurde meine Seele von Schmerz zerrissen . . . So entschloß ich

mich, das Wenige zu tun, wozu ich imstande war, nämlich die evangelischen Räte mit der größtmöglichen Vollkommenheit zu befolgen, und diese kleine Zahl von Nonnen, die in St. Joseph vereinigt waren, zu derselben Lebensweise zu bewegen ... Schließlich schien es mir, daß, wenn wir uns ganz dem Gebete für die Verteidiger der Kirche, die Prediger und die Gelehrten, die für sie kämpfen, hingäben, wir nach dem Maße unserer Kräfte diesem anbetungswürdigen, so schmählich verfolgten Meister zu Hilfe kommen könnten.' Und als echte Spanierin vergißt sie im Gebete nicht den König, den defendedor de la Ilesia, dem der Herr die religiös-politische Weltmission anvertraut hat, der in dem leidenschaftlichen Streit zwischen Konventualen und Observanten im Karmeliterorden für die virgo seraphica Partei ergriff, weil er die Bedeutung ihrer Reform für die eigenen großen Ziele erkannte, Philipp II., den sie in ihren Fundaciones (c. 29) nuestro Santo Rey D. Felipe nennt.

Das passive Gebet blieb aber innerhalb der spanischen Kirche nicht das Privileg eines dafür besonders erzogenen Standes. Auch die Laien forderten das Recht zu den mystischen Übungen, die, ohne rationale Direktive ihrer eigenen Irrationalität überlassen, die seelische und soziale Konstitution mit den größten Gefahren bedrohen. Gregor Lopez, der sich, um ganz in passiver Frömmigkeit leben zu können, stets weigerte, in den Priester- oder Ordensstand zu treten, ist der eigentliche Vorkämpfer und zugleich der unübertreffliche Meister des neuen mystischen Laienideals geworden.

Im Jahre 1562 landete im Hafen von Veracruz ein zwanzigjähriger Jüngling, der sich Gregor Lopez nennen ließ. Von dem unwiderstehlichen Bedürfnis nach mystischer Selbstvernichtung erfaßt, das ihn schon einmal in seinem zehnten Jahre in die Berge Navarras getrieben hatte, wo er sich bei einem Anachoreten strengen Bußübungen hingab, hatte er nun die alte Welt, seine eigene Vergangenheit — er war Page am Hof zu Valladolid gewesen — und selbst seinen wahren Namen, der nie bekannt geworden ist, hinter sich gelassen, um in Mexiko in Beghardentracht das Leben zu führen, zu dem er sich berufen fühlte. Während der vierunddreißig Jahre, die er in diesem Lande an verschiedenen, der Hauptstadt näher oder ferner liegenden Orten verbrachte, war sein Leben, wie er selbst erklärte, ein einziger keinen Augenblick unterbrochener Akt der reinen Liebe. Eine eigentliche Entwicklung läßt sich bei ihm in dieser langen Zeit nicht erkennen; er war fertig, als er ankam. Seine im spanischen Amerika noch ungewohnte Lebensweise mußte ihn verdächtig machen. Als er 1562 nach Neuspanien kam, waren erst zwei Jahre seit den furchtbaren Exekutionen der Protestanten von Valladolid und Sevilla vorüber. Wegen seiner Gleichgültigkeit gegen den Kultus und die äußere Devotion nannte man ihn in der Provinz Zacatecas, in der er die ersten drei Jahre als Einsiedler verbrachte, Häretiker und Lutheraner. Er floh und verlebte die nächsten zwei Jahre in der Kolonie des Alfonso d'Avalos, der ihn liebevoll aufnahm. In dem Minengebiet von Zacatecas, wohin er zurück-

gekehrt war, lernte er den Dominikaner Salazar kennen, der ihm riet, sich nach Mexiko zu begeben und um eine Zelle im Dominikanerkloster zu bitten. Weil man aber dort als Bedingung dafür seinen Eintritt in den Orden verlangte und er fühlte, ‚daß Gott ihn nicht in eine Genossenschaft, sondern in die Einsamkeit rief', verließ er Mexiko und verbrachte die nächsten vier Jahre in der Wüste von Guasteca, wo ihn Losa, sein künftiger Schüler und Biograph, kennen lernte. Wieder wechselte er seinen Aufenthalt und ließ sich in Atrisco nieder. Jetzt aber hatte die Kirche von Mexiko sich mit ihm zu beschäftigen begonnen; Mönche, denen weder die quietistische Lebensweise noch das Bibelstudium des Laien gefiel, hatten den Erzbischof auf ihn aufmerksam gemacht. Dieser schickte den Jesuitenpater Sanchez zur Prüfung des Lopez nach Tezcuco bei Mexiko, wohin er inzwischen übergesiedelt war. Das Ergebnis war sehr günstig; Sanchez erklärte, mit Lopez verglichen, nicht einmal das ABC des göttlichen Lebens zu kennen. Nun trat der Erzbischof in persönliche Beziehungen zu ihm: Gregor Lopez hatte das neue mystische Laienideal durchgesetzt. Ein Magenleiden zwang den Achtunddreißigjährigen zum Aufenthalt im Hospital von Guastepec, wo er ein medizinisches Kräuterbuch verfaßte, das wegen seiner trefflichen Heilmittel in verschiedenen Spitälern in Gebrauch kam. In der Hauptstadt Mexiko, nach der er sich ihres kühleren Klimas wegen begab, wurde der Laie zum Lehrer des geistlichen Lebens, bei dem sich Leute aller Stände Rat holten. Noch einmal trieb es ihn in die Einsamkeit: von 1589 bis an seinen Tod 1596 lebte er in Santa Fé, zwei Meilen von Mexiko; bei ihm wohnte sein Schüler und Biograph Losa, der, um bei dem Meister zu bleiben, das Kanonikat an der Kathedrale niedergelegt hatte. Seine Gebeine wurden 1616 in der Kirche der unbeschuhten Karmeliterinnen beerdigt und 1636 in die Kathedrale von Mexiko übertragen.

Hier erschien 1612, mit Empfehlungen des Jesuitenprovinzials von Mexiko und des Karmeliterprovinzials von Neu-Mexiko versehen, die von Losa geschriebene Biographie des Meisters, zu der ihn der Bischof von Mechoacan aufgefordert hatte. In Spanien wurde die erste Ausgabe zu Madrid, von der Approbation des Jesuitenkollegiums dieser Stadt begleitet, 1617 gedruckt. Die erste französische, von dem Jesuitenpater Conart besorgte Übersetzung kam 1644 heraus, in neuer Auflage mit einem Briefe des Verlegers Henault an den Präsidenten de Mesme 1656. Eine zweite französische Übersetzung besorgte 1674 der berühmte Jansenist Arnauld d'Andilly nach der von Johannes a S. Jacopo, einem zweiten Schüler des Lopez, mit Ergänzungen versehenen Madrider Ausgabe von 1658. In Holland lieferte der Pastor Poiret, der Apostel der Antoinette Bourignon, unter dem Titel ‚Le Saint solitaire des Indes' eine neue Ausgabe der Übersetzung d'Andillys ‚mit einer erbaulichen Vorrede'. In Deutschland widmete ihm der brave Tersteegen das erste Stück seiner in unlesbarem Deutsch geschriebenen ‚Auserlesenen Lebensbeschreibungen heiliger Seelen'. In Italien endlich schrieb Bedetti eine mir unzugänglich gebliebene Biographie De Vita et Rebus gestis Greg. Lopez Hispani, Rom 1751.

Die quietistische Bewegung des XVII. Jahrhunderts sah in Gregor Lopez ihren Propheten und ihr Vorbild. Falconi, aus dem Orden der Mercedarier, stellt ihn in seinem für die Geschichte des Quietismus so wichtigen Briefe an eine geistliche Tochter vom 23. Juli 1628, in dem er die ausschließliche Aktion Gottes in der Seele beim passiven Gebet und die Permanenz des Aktes behauptete, als das Muster der Vollkommenheit auf. ‚O wie ausgezeichnet‘, sagt er, ‚hatte dieser große Mann und berühmte Mystiker Gregor Lopez diese Reinheit des Geistes verstanden! Sein Leben war ein beständiges Gebet und ein ununterbrochener Akt der Betrachtung und der Liebe zu Gott und dem Nächsten; und dieser Akt war in ihm so rein, so geistig, sozusagen so trocken und vorsichtig gegen jeden sinnlichen Ausdruck, daß er mehr ein Seraph in einem Leibe als ein Mensch wie die andern schien. Er sagte, daß er der Natur keinen Brocken schenken wolle, hielt vielmehr den inneren Menschen so von dem äußeren getrennt, daß er in keiner Hinsicht mit den Sinnen verkehren wollte. Und seitdem er zu diesem beständigen Akte des Glaubens, der Selbstentäußerung und der Liebe gelangt war, gestattete er sich weder Seufzer noch Stoßgebet, noch einen anderen sinnlichen Ausdruck. Dahin, meine Tochter, möchte ich dich kommen sehen. Und dieser Diener Gottes besaß diese Tugend in so hervorragendem Grade, daß er, als eines Tages bei einem Spaziergang der Lizentiat Losa, sein Gefährte, einen Seufzer ausstieß, zu ihm sagte, man müsse wohl manchmal der Natur so einen Brocken als Futter vorwerfen, weil sie sonst Gefahr liefe, Hungers zu sterben.‘ — Nicht weniger hat ihn Molinos in seinem verurteilten Guida spirituale gefeiert. ‚Niemand hat besser‘, sagt er, ‚als Gregor Lopez, der tiefsinnige mystische Theologe, diesen Akt reiner Liebe begriffen und verwirklicht. Sein Leben ist ein fortgesetztes Gebet gewesen, eine ununterbrochene Betrachtung und Anbetung von solcher Reinheit und Geistigkeit, daß sinnliche Bewegungen niemals an ihm teil hatten. Mit jedem Atemzug wiederholte er das Gebet: Dein Wille geschehe in der Zeit und Ewigkeit! Nach drei Jahren enthüllte ihm Gott den unendlichen Schatz des reinen und ununterbrochenen Aktes des Glaubens und der Liebe, der im Schweigen und in der Resignation verwirklicht wird. Er selbst erzählt, daß er während der sechsunddreißig Jahre, die er dann noch lebte, beständig in diesem Akt ohne Wort und Ausruf verharrte. O fleischgewordener Seraph! O göttlicher Mann! Wie hattest du das mystische Schweigen begriffen, und wie verstandest du den inneren von dem äußeren Menschen zu unterscheiden!‘ (I, 17.) — Frau von Guyon endlich nennt die Biographie Losas vortrefflich und rechnet den Lopez selbst unter die großen Heiligen. Doch hat ihn die Kirche nicht kanonisiert, obwohl schon bald nach seinem Tode Philipp III. und Philipp IV. seine Heiligsprechung zu erreichen suchten.

Gregor Lopez war keine enthusiastische Natur wie sein Zeitgenosse Juan de la Cruz, der auch ein großer Dichter war. Sah er je die Schönheit des Plateaus von Anahuac, das er beständig vor Augen hatte, seine Vulkane und Seen, seine Orchideen, Kakteen und Schmetterlinge? Es ist möglich,

aber nie hat er einen Affekt der Worte gewürdigt. Äußeres und inneres Leben war bei ihm mit Unterdrückung jeder Spontaneität methodisch geregelt. Nur Greco hätte ihn malen können. Vor allem war er Meister in der Beherrschung der Zunge. ‚Ich bin geworden wie einer, der keine Ohren hat, um zu hören,‘ sagte er einmal, ‚und wie einer, der keine Zunge hat, um zu reden,‘ hätte er hinzufügen dürfen. Alle seine Äußerungen sind diplomatisch klug und vorsichtig, sachlich und nüchtern, und sein letztes Wort hat er wohl nicht ausgesprochen. Daß ihm aber ein besonderer göttlicher Auftrag zuteil geworden sei, hat er nie verhehlt; er lebte in dem Bewußtsein einer prophetischen Mission. Er hielt sich für bestimmt, das passive Leben in passiver Frömmigkeit nicht mit Worten, sondern durch die Suggestivkraft des Beispiels als den wahren Sinn des Evangeliums allen ohne Ausnahme zu predigen, nicht allein den Priestern und Laien der aktiven Herrenrasse, die unter dem großen Cortes erobernd über das Meer gekommen war, sondern auch dieser schon von Natur passiven roten Rasse, die in Zacatecas eine instinktive Sympathie für sein Wesen gefühlt hatte. Wer sich aber den chiliastischen Geist dieses ganzen Jahrhunderts und den des Quietismus im besonderen vergegenwärtigt, wer daran denkt, daß Lopez selbst einen Kommentar zur Apokalypse und wohl im Zusammenhang mit demselben eine bis auf Klemens VII. reichende Chronologie verfaßt hat, der wird nicht zweifeln können, daß auch in der Tiefe seiner Seele ein chiliastischer Traum lebte und daß er in der Hoffnung die Kraft zu seinem außerordentlichen Leben fand. Das erwartete Endreich bedeutete für ihn die Rückkehr zu dem Urzustande, in dem der Mensch geschaffen war, zu der ununterbrochenen passiven Kontemplation, die er selbst vorbildlich lebte. Glaubte er vielleicht auch wie Kolumbus in dem berühmten 1498 aus Haïti an die katholischen Majestäten geschriebenen Briefe, daß auf dem amerikanischen Kontinent einst das irdische Paradies gelegen haben müsse, das ja die mittelalterliche Geographie stets in den äußersten Osten verlegt hatte, und galt ihm seine eigene Fahrt dorthin als das Symbol der Weltwende und als Beginn der passiven Idylle der Endzeit?

Aber jetzt drang auch der Pöbel in das allen zugänglich gewordene Sanctissimum der Mystik. Gegen 1520 wurde in Toledo ein quietistischer Geheimbund bekannt, die Sekte der Alumbrados oder Illuminaten, deren Mitglieder fast alle dem niedersten Volke angehörten. Vor den energischen Maßregeln der Inquisition verschwand die Gemeinde rasch, um 1570 in Estremadura von neuem aufzutauchen. Scheinbar 1575, fünf Jahre vor der Übersiedlung des Lopez nach Santa Fé, ausgerottet, trat sie 1623 in Sevilla wieder hervor; von hier vertrieben, rettete sie sich nach Frankreich. Sie lebte nach dem Grundsatz gewisser libertinistischer Gnostiker, daß dem Reinen alles rein, d. h. dem einmal in das pantheistische Nirwana Eingegangenen alles indifferent sei, und bewies die Wahrheit des Pascalschen Satzes: Qui veut faire l'ange, fait la bête.

Endlich aber erschien 1675 in Rom unter der Regierung Karls II.,

des ohnmächtigen letzten Habsburgers, als letzte und reifste literarische Frucht des spanischen Nihilismus, der Guida spirituale des Molinos, das Handbuch einer quietistischen Gemeinde, die bald eine europäische Bedeutung erhalten sollte, das in klassischer Sprache, Einfachheit und Präzision entwickelte Joga-System eines buddhistischen Christentums. Hier zeigt sich das passive Gebet des reinen Quietismus als magischer Schlaf, in dem Selbstbewußtsein und bewußtes Handeln aufgehoben sind. Die höchste Glückseligkeit des mystischen Todes wird aber nicht durch diskursive Meditation der christlichen Mysterien erreicht — denn die Meditation ist eine Aktivität und als solche ein Hindernis des erstrebten Zustandes der Vernichtung — sondern die Seele muß alles Denken, Wollen und Fühlen schlechthin vergessen, bis sich der Moment der Aufhebung des principii individuationis im magischen Tiefschlafe plötzlich von selbst einstellt.

‚Man unterdrücke methodisch
Den Geist, den Wunsch und Lust zerstreut,
Ganz ruhig wird er dann schwinden,
Sein Schwinden ist wie Liebeslust,‘

lehrt der Quietismus der indischen Mandukya-Karika. Alles aktive, auf bestimmte Objekte gerichtete Gebet verhindert die Erreichung jener passiven Kontemplation, indem es als Äußerung des individuellen Willens das Ich-Bewußtseins steigert statt es einzuschläfern. Nicht einmal um die ewige Seligkeit darf man deshalb bitten, sondern muß hinsichtlich seines künftigen Loses in der ‚heiligen Indifferenz‘ leben, die auch el puro amor, le pur amour genannt wird. Die Sufis, die persischen Quietisten, lehrten dasselbe.

‚Dem wird der Einheit reiner Wein geschenkt,
Der niemals an die beiden Welten denkt,‘

sagt Saadi, und Dschelaleddin:

‚Bald von Lüsten dieser Welt umstricket,
Bald vom Lohne jener Welt entzücket,
Bleibt der Meister unserm Blick entrücket.‘

Selbst den Versuchungen gegenüber muß die Indifferenz geübt werden, denn die santa inaccion ihnen gegenüber führt nach Molinos eher als jeder Kampf gegen Anfechtungen und Skrupel zum Ziele, der Vernichtung des individuellen Bewußtseins im mystischen Tiefschlaf der Seele, dem Nirwana. Das Christentum ist zum Buddhismus des Westens, Christus zum Buddha des Abendlandes geworden. Und orientalisch war auch die Methode des Nihilismus, durch die Suggestion des quietistischen Selbstmordes ohne das Risiko einer aussichtslosen aktiven Revolution, zu der ihm außerdem die Energien fehlten, die überlegenen willensstarken kirchlichen, politischen und sozialen Kräfte sich selbst zerstören zu lassen; der alte Laotse, der Theoretiker der passiven Strategie, hat die Unfehlbarkeit dieser Taktik gefeiert. Frau von Guyon aber, die geschwätzige, hat die naive chiliastische Hoffnung verraten, welche diese Ideologen beseelte, bei

denen Psychologie und Soziologie gleich utopistisch waren. Zugleich aber wirft ein Ausspruch von ihr, der zu ihrem Verdruß Bossuet in die Hände gefallen war, ein grelles Licht auf den satanischen Stolz und Machtwillen dieser angeblich entselbsteten mystischen Revolutionäre. ‚Es scheint mir,‘ schrieb die Prophetin, ‚daß Gott mich in diesem Jahrhundert auserwählt hat, um die menschliche Vernunft zu zerstören. Der Herr wird die Saiten seines Reiches an mir befestigen; meine Söhne und meine Töchter werden prophezeien, und der Herr wird sein Entzücken in sie setzen. Ich bin es, ich, die mitten aus ihrer Schwäche und Niedrigkeit das hohe Lied des Lammes singen wird. Ja, ich werde in ihm die Herrin derer sein, die herrschen. Was ich binden werde, wird gebunden, und was ich auflöse, wird aufgelöst sein, und ich bin jener vom Kreuze in die Erde geschlagene Stein, den alle Baumeister, das sind die Starken und die Gelehrten, verworfen haben, der aber dennoch als Eckstein des Gebäudes dienen wird, das der Herr sich auserwählt hat.‘

Malavals Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation von 1670, Lacombes Analyse de l'oraison mentale von 1686, Frau von Guyons Moyen court et très facile de faire oraison, dem der erwähnte Brief Falconis beigefügt war, von 1687, endlich Fénelons Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure von 1697, welches der Kodex der neuen Spiritualität sein sollte, sind die Etappen der quietistischen Fronde in Frankreich. Aber Frankreich fand in seinem großen Könige und in Bischof Bossuet, dem Adler von Meaux, die Verteidiger seiner politischen, kirchlichen und sozialen Hierarchie gegen die quietistischen Ideologen. Ludwig XIV. und der Jesuitenpater La Chaise setzten 1687 zunächst die Verurteilung des Molinos durch. Auf der Konferenz von Issy 1695 erledigte Bossuet dann die Doktrin der Frau von Guyon und 1699 erreichte er auch als Abschluß eines langwierigen, nicht immer sehr erbaulichen Prozesses in Rom besonders durch die Veröffentlichung seiner vernichtenden Relation sur le Quiétisme, eines Meisterwerkes der Polemik, die Zensurierung Fénelons.

Das Prinzipielle des Quietismusstreites aber sollte richtig verstanden werden und seine vorbildliche Bedeutung behalten. Es war der Prozeß des Rousseauismus vor Rousseau; denn der Gegensatz, der später als Natur und Zivilisation erschien, nannte sich damals inneres und äußeres Gebet. In Bossuet erfüllte die kirchliche Hierarchie wieder einmal ihre providentielle Mission als Verteidigerin des Gebäudes der Gesellschaft wider die Pazzia der Nerven, der Affekte und einer durch beide verdorbenen Einbildungskraft des Individuums; zum letzten Male vor Rousseau gelang es der objektiven Rationalität Herr zu werden über den soziologischen Schwachsinn der unteren und der Entarteten aus der oberen Schicht. Nicht als ob die Pazzia der Nerven ganz ohne Wert wäre. Sie kann anregen, sie kann befruchten, aber sie darf nicht führen: denn sie ahnt nicht einmal, woher sie selbst stammt und wohin sie selbst geht.

Ludwig Richter als Radierer
Von Hermann Preindl

Für die Verbreitung von Ludwig Richters Kunst in weiteste Kreise ist bestens gesorgt. Eine große Anzahl von billigen Veröffentlichungen ermöglicht das Studium der schönsten seiner Gemälde, Holzschnitte und Zeichnungen in guten Abbildungen. Verhältnismäßig wenig bekannt, nicht bloß im Volke, sondern auch bei Kunstfreunden waren bis jetzt nur die Radierungen. Diesem Übelstande wird nun abgeholfen durch das auch dürftigen Geldbörsen erschwingliche Buch ‚Ludwig Richter als Radierer' von Walther Hoffmann (Berlin 1921, Dietr. Reimer, A.-G., kart. 25 M., geb. 35 M.), das 51 Reproduktionen und eine liebevolle, kenntnisreiche Abhandlung enthält. Dies ist auch deswegen besonders zu begrüßen, weil die Radierungen einen umfassenderen Einblick in die Entwicklung von Richters Kunst als seine Holzschnitte gewähren, da sie sich, obwohl diesen an Zahl weit unterlegen, ihrer Entstehung nach auf alle Schaffensperioden des Meisters verteilen, während die ersten Zeichnungen für Holzschnitte erst in sein 35. Lebensjahr fallen.

Ludwig Richter ist am 28. September 1803 in Dresden geboren. Mit zwölf Jahren bekam er einen Platz neben dem Arbeitstisch seines Vaters, der Kupferstecher in sehr schmalen wirtschaftlichen Verhältnissen war. Als Vierzehnjähriger schuf er seine erste Radierung, die ‚Ansicht von Rathen', die in der Wiedergabe der Einzelheiten, besonders der Bäume, schulmäßig-konventionell, aber doch im ganzen schon voll jener zarten Naturandacht ist, die charakteristisch für des Künstlers ganze Landschaftskunst blieb. Aus dem Zusammenarbeiten mit dem Vater ging eine große Anzahl von ‚Ansichten und Aussichten' hervor, deren Gegenstände Dresden und Umgebung und der Sächsischen Schweiz entnommen sind. Die Landschaft ist in ihnen meist in der Art der alten Holländer gesehen, die Richter in der Dresdener Galerie ausgiebig studieren konnte. Man vergleiche etwa eines der reizvollsten Blätter: ‚Das Schloß Augustusburg' mit ‚Schloß Bentheim' von J. v. Ruisdael. Die beiden Bilder sind in der klugen Auswahl des Sehpunktes und Naturausschnittes, wodurch die Landschaft ohne Zwang asymmetrisch und doch wohltuend in ihren Formen und Massen komponiert erscheint, durchaus verwandt. In der Ansicht von ‚Tharant mit dem Badehause' ist bereits jene bei Richters Radierungen, Holzschnitten und Gemälden häufig wiederkehrende Gliederung der Landschaft in eine schattige, dunkle, durch Bäume und Büsche beschränkte Nähe, deren belebenden und stimmungsfördernden Mittelpunkt meist ein Brunnen oder eine Quelle bildet, und in die sonnige, helle, weitgedehnte Ferne glücklich wirksam. Welche Absichten der Künstler damit verfolgte, ergibt sein Wort: ‚Kräftige Tiefen, gegen große Lichtmassen hingestellt, bringen immer eine gewisse sonnige Wirkung hervor.' Aufschlußreicher in bezug auf das Innenleben des jungen Richter und künstlerisch reizvoller als die Ansichten selber, die zur Erfüllung Erwerb einbringender Aufträge geliefert wurden, sind die ganz ohne äußeren

Zwang, lediglich aus einem künstlerisch-exhibitionistischen Bedürfnis mit ganz feiner Nadel auf die Ränder mancher der Platten zu den Ansichten gekritzelten kleinen Figuren und Szenen. Es ist schade, daß Hoffmann in seinem Buche nicht mehr davon veröffentlicht hat.

Die 1823 erschienenen Ansichten aus der Sächsischen Schweiz verraten die sich immer mehr steigernde Fähigkeit, das, was gesagt werden soll, deckend auszudrücken, die zunehmende Beherrschung der technischen Mittel. Besonders die Raumgestaltung wird immer überzeugender. Die große Ansicht der Bastei entbehrt in dieser Beziehung nicht einer gewissen Großartigkeit.

Im Sommer 1823 reiste Richter nach Italien. Drei Jahre hielt er sich im Süden auf, meist in Rom und Umgebung, und hat diese Zeit immer als die glücklichste seines Lebens eingeschätzt. Wie ihm aber schon auf der Reise nach Südfrankreich ein deutsches Kunstwerk, das Straßburger Münster, das bedeutendste Bildungserlebnis verschafft hatte, regten ihn auch auf der italienischen Reise deutsche Geisteserzeugnisse mit am stärksten an. Schlegels und Wackenroders Schriften zur Kunst, die er in Innsbruck kennen lernte, beeinflußten seine wie aller Nazarener Kunstauffassung mächtig und öffneten ihm die Augen für die altdeutschen Meister. In Rom lernte er dann Dürers Holzschnitte und Kupferstiche bei dem Maler Veit, der sie in zwei großen Bänden besaß, kennen und lieben. Besonders die ‚Melancholie', ‚Ritter, Tod und Teufel' und ‚Hieronymus im Gehäus' machten einen unauslöschlichen Eindruck auf ihn. Von jenen Tagen erzählt er selbst, daß ihm, wenn er abends komponierte, ‚immer nur deutsche Naturen einfielen, nie etwas Italienisches'. Eine deutsche Landschaft war auch das erste Gemälde, das er in Rom schuf: Der Watzmann. Und eine deutsche Landschaft ist nach meinem Urteil eine der wertvollsten der vielen Radierungen, die als Früchte der Reise gelten dürfen: ‚Der Lattenberg' (aus den 1830 erschienenen sechs ‚Malerischen Ansichten aus den Umgebungen von Salzburg'). Hier ist das Entwicklungsziel von Richters Kunst bereits erreicht. Die Ansicht mit Staffage ist überwunden. Die Landschaft ist Schauplatz eines Erlebnisses, oder vielmehr die Natur, in deren Darstellung jetzt auch der Himmel einbezogen ist, mit Mensch und Tier in ihr ist zu einem einheitlichen Erlebnisse geworden, das im Bilde vergegenwärtigt ist. Der sinnliche Eindruck ist nicht mehr Gegenstand, sondern nur mehr Mittel des künstlerischen Ausdrucks.

So sind auch die zahlreichen italienischen Landschaften aufzufassen, die Richter jener Reise verdankte. Das Erlebnishafte kommt freilich meist in den Gemälden dieser Art unmittelbarer, frischer, bezwingender zur Wirkung als in den Radierungen, die mit Ausnahme der 1832 erschienenen sechs ‚malerischen Ansichten aus der Umgebung von Rom' nur eigene Reproduktionen des Künstlers nach jenen Gemälden sind, unter den Originalradierungen am stärksten in dem köstlichen Blatte voll schwärmerischer Schönheit: ‚Castel Gandolfo.'

Auch die italienischen Landschaften Richters sind echt deutsch, d. h. in

ihnen ist auf eine durch die Volksrasse bedingte Art wie in den meisten solchen Landschaften deutscher Künstler wie auch in den meisten Schilderungen deutscher Dichter und Kompositionen deutscher Musiker Italien nicht naiv, sondern sentimentalisch gesehen. Dem Deutschen liegt das klassische Welt- und Lebensgefühl, das von italienischer Natur gefördert wird und sich in ihr zu Hause fühlt, im allgemeinen mehr oder minder ferne. Als eine seltene Ausnahme hat sich Goethe dazu durchgerungen. Aber weder Hölderlin, noch Nietzsche, noch Klinger, noch Brahms ist es je ganz gelungen. Für sie blieb es immer im wesentlichen unerreichtes Ideal, das fehlende, heiß-erwünschte Supplement ihrer Anlagen. Goethe war daher auch allein von allen berühmten deutschen Italienreisenden in Italien wirklich daheim; er verstand und schätzte selbst noch den Napolitaner wie seinesgleichen; er sah die Landschaft ganz naiv, mit der sicheren, freudigen Liebe des Besitzenden, nicht mit der unruhigen, schmerzlichen, nur zu leicht ein Geschöpf der eigenen Phantasie verehrenden Liebe des Ersehnenden. Er konnte daher das deckende Wort für den Gegensatz zu deutscher Natur in der VII. römischen Elegie mit einer selbstverständlichen Gelassenheit, klaren Kürze und unscheinbaren Einfachheit aussprechen, die die Tragweite des Gesagten dem, der nicht ähnliche Erfahrungen aus eignem Erleben geschöpft hat, leicht verdeckt; er konnte in der ‚italienischen Reise', bis in unsere Tage dem einzigen unromantischen, unidyllischen deutschen Buche über Italien, Wesentliches darstellen, ohne überhaupt an einen Gegensatz zur Heimat zu denken. Die anderen, die ewig Sehnenden, die nie Befriedigten können sich nicht genugtun, Einzelheiten in diesem Gegensatze, Akzidenzien desselben zu betonen, zu übertreiben, zu verallgemeinern und so als das Wesentliche des Gegensatzes selber hinzustellen, und sie können von Italien überhaupt nicht ohne eine aus jenem Gegensatz geholte Pointe sprechen, weil sie Land und Leute des Südens nie ganz für sich, nie ganz ohne Beziehung auf nordische Verhältnisse sehen und denken. Auch Richter, einer der deutschesten unserer Künstler, hatte kaum etwas mit dem klassischen Welt- und Lebensgefühl gemein. Er kannte die reine Freude am Dasein um seiner selbst willen nicht; sein Wesen war nicht auf das Gegenständliche gerichtet, sondern in sich selbst gekehrt. Dadurch war auch sein Verhältnis zu Italien bestimmt. Das Land war ihm, selbst da er darin wohnte und wanderte, nie Besitz, nie zeitliche und örtliche Gegenwart im tiefsten Sinne, immer Sehnsucht, Erinnerung, Traum, Ferne, und erst recht dann, als er daheim nach den mitgebrachten Skizzen an seinen italienischen Landschaften arbeitete. Es stellte sich ihm immer wieder als ein entrücktes Arkadien dar, die Bewohner als Menschen eines vergangenen goldenen Zeitalters. Mitten im klassischen Lande selber suchte er mit der Seele das klassische Land und fand immer wieder ein romantisches. So sind seine italienischen Landschaften deutsche Landschaften mit charakteristischen italienischen Einzelheiten und sein eigenes Wort von den ‚Zwittergeburten, in welchen deutsche und italienische Natur vereinigt und geschändet werden', läßt sich auf sie anwenden, wenn man es

nur analysierend, nicht verurteilend nimmt. Idyllen sind sie, die nicht die unmittelbare Freude am Gegenständlichen hervorgebracht hat, die vielmehr aus Stimmungen, aus Träumereien geboren sind, welche die italienische Natur, die an sich für Richter ‚doch bei aller Schönheit etwas Totes' war, in ihm angeregt hatte. Alles das sagt aber nichts gegen den künstlerischen Wert dieser Landschaften, der allein dadurch bestimmt ist, daß sie wahrhafter Ausdruck inneren Erlebens sind. Da sie schließlich das typische Italienerlebnis des Deutschen aussprechen, werden sie immer mehr Verständnis und Liebe wecken als etwa Goethes ‚Italienische Reise', die mit wenigen Ausnahmen doch nur platonische Verehrer hat.

Italiensehnsucht und -erinnerung erfüllt noch viele Jahre nach Richters Reise sein Leben und seine Kunst. Am Ende der sieben Jahre, in denen er (von 1828 ab) in Meißen als Lehrer an der Zeichenschule für die Porzellanmaler tätig war, trat die Wandlung ein. Das lange und mühsam für eine zweite Italienreise zusammengesparte Geld wurde damals durch eine schwere Krankheit der Frau des Künstlers verbraucht. Für die Fahrt nach dem Süden mußte eine kleine Reise in das obere Elbtal als Ersatz dienen. Von dieser erzählt er selber: ‚Ich war überrascht von der Schönheit der Gegenden, und als ich an einem wunderschönen Morgen bei Sebusein über die Elbe fuhr und die Umgebung mich an italienische Gegenden erinnerte, tauchte zum ersten Male der Gedanke in mir auf: Warum willst du denn in weiter Ferne suchen, was du in deiner Nähe haben kannst? Lerne nur die Schönheit in ihrer Eigenartigkeit erfassen; sie wird gefallen, wie sie dir gefällt.' Damals erwachte in ihm die Idee zu einem seiner bestrickendsten deutschen Landschaftsgemälde, zur ‚Überfahrt am Schreckenstein'. ‚Wenn ich in den letzten Jahren', berichtet er weiter, ‚meine Begeisterung nur an meinen italienischen Naturstudien und der immer blasser werdenden Erinnerung entzünden konnte, so empfand ich jetzt das Glück, täglich frisch aus der Quelle schöpfen zu können. Jetzt wurde mir alles, was mich umgab, auch das Geringste und Alltäglichste, ein interessanter Gegenstand malerischer Beobachtung. Konnte ich jetzt nicht alles gebrauchen? War nicht Feld und Busch, Haus und Hütte, Menschen wie Tiere, jedes Pflänzchen und jeder Zaun, und alles mein, was sich am Himmel bewegt und was die Erde trägt?' Von nun an schweift Richter, der in der seelischen Wiederspiegelung seiner Gegenstände immer schon ganz deutsch war, auch in der Wahl der Gegenstände nicht mehr über deutsche Verhältnisse hinaus.

1835 siedelte er wieder nach Dresden über, um dort als Nachfolger seines Vaters als Professor für Landschaftszeichnen an der Kunstakademie zu wirken. Er arbeitete nun erstaunlich viel für den Holzschnitt. Daneben vollendete er eine Reihe seiner schönsten Gemälde, darunter den ‚Brautzug'. Radierungen entstanden nur mehr in geringer Zahl; so ‚Genoveva' und ‚Rübezahl', zwei viel bewunderte Blätter, und ‚Der Schnitzelmann von Nürnberg', den ich höher schätze. 1849 erschienen bei Buddeus in Düsseldorf ‚Deutsche Dichtungen mit Randzeichnungen deutscher Künstler', an denen Richter mit drei Radierungen beteiligt ist, reizvollen Illustrationen

zu Uhlands ‚Frühlingslied des Rezensenten', zum ‚Schlaflied' und zu einem Hirtenabendlied von Tieck. 1855 wurde nach langer, schwerer Arbeit die große, tief empfundene und dekorativ sehr wirksame ‚Christnacht' vollendet, von der man in manchem deutschen Hause einen der über 1/2 m hohen Originalabzüge noch heute als Wandschmuck sehen kann. 1884 starb Richter. Man hat sich gewöhnt, die letzte Schaffensperiode seit etwa 1835 als seine Meisterjahre hinzustellen. Ohne Zweifel beherrschte er damals die Mittel seiner Kunst innerhalb des Rahmens, den er sich selbst, seiner Grenzen wohl bewußt, nicht allzu weit gesteckt hatte, am müheloseſten und freiesten. Aber den damit angedeuteten Vorzügen stehen in den Werken seiner letzten Zeit doch auch Schwächen gegenüber, die in der mittleren Epoche fehlen. Es kann nicht geleugnet werden: manche dieser Arbeiten sind nicht frei von Manier. Mag auch meist noch das Ganze der Darstellung einem Erlebnis entsprungen sein, die Einzelheiten sind bei zunehmender Routine immer weniger empfunden, immer formelhafter wiedergegeben. Man denkt bei genauer Betrachtung immer öfter an des Meisters eigenen Ausspruch: ‚Durch Unachtsamkeit fällt man in einen gewissen Schlendrian, und das ist's, was man maniriert nennt.' Solche Vorwürfe sind vor allem bei manchen Holzschnitten am Platz, wo sie dann freilich wieder zum Teil auf die Arbeit der Holzschneider mögen abgewälzt werden können; ganz unangebracht sind sie auch bei den meisten letzten Radierungen nicht. Es fehlt in ihnen, wie etwa auch in einigen flüchtig gearbeiteten Gedichten Eichendorffs nicht an poetischen Versatzstücken, die noch dazu gerne in zu gehäufter Weise arrangiert sind. Die Weichheit der Empfindung und Linie streift gelegentlich nahe an Weichlichkeit. In der Genoveva-Darstellung ist die feierliche Stille des Waldes im früher entstandenen Gemälde der überladenen Vielheit und Unruhe von Lichtern, Schatten, Formen und Bewegungen in der Radierung entschieden vorzuziehen.

Goethe hat einmal die Kunst die Sprache des Unaussprechlichen genannt. Mag man bei diesem Wort auch zunächst an die Musik denken, in gewissem Maße gilt es für jede Kunst, auch für die des Malers. Ganz in diesem Sinne faßte Richter sein eigenes Schaffen auf, und in steigendem Grade wußte er diese Auffassung in seinen Werken zu verwirklichen. Immer weniger gab er sich mit der Wiedergabe des bloßen Sinneseindruckes zufrieden, die hier die Beschränkung auf das Aussprechliche bedeuten würde. Daß derselbe Sinneseindruck von verschiedenen Personen verschieden aufgenommen und bei aller Objektivität von verschiedenen Künstlern erst recht verschieden wiedergegeben wird, war ihm eine Tatsache, die ihm frühzeitig die eigene Erfahrung eindrucksvoll deutlich gemacht hatte. ‚Der Bleistift konnte nicht hart, nicht spitz genug sein', erzählt er selber von seiner Italienreise, ‚um die Umrisse bis ins feinste Detail fest und bestimmt zu umziehen. Gebückt saß ein jeder vor seinem Malkasten ... und suchte mit fast minutiösem Fleiß auszuführen, was er vor sich sah. ... Ein jeder war bemüht, den Gegenstand möglichst objektiv, treu wie im Spiegel, wieder-

zugeben. Wie wenig das aber dennoch gelingen wollte, erfuhr ich gerade hier in Tivoli recht auffallend. Wir saßen einst unserer vier auf einem schmalen Felsvorsprung eng nebeneinander, der großen Kaskade des Anio gegenüber. Jeder befleißigte sich der möglichsten Treue in der Wiedergabe des Gegenstandes, und deshalb war ich nicht wenig überrascht, als ich, am Schluß der Arbeit aufgestanden, die vier vor mir liegenden Bilder überblicken konnte und sie so abweichend voneinander fand. In der Stimmung, in Farbe, im Charakter der Kontur war bei jedem etwas anderes hineingekommen, eine leise Umwandlung zu spüren. Ich merkte, daß unsere Augenpaare wohl das Gleiche gesehen, aber das Gesehene in eines jeden Inneren, je nach seiner Individualität, sich umgestaltet hatte.... Nun war diese Erfahrung, daß ein jeder die Natur anders ansieht oder vielmehr anders reproduziert, durchaus nichts Neues; aber ich hatte es noch nie so tief empfunden, so augenscheinlich gesehen, daß die Kunst nur der beseelte Widerschein der Natur aus dem Spiegel der Seele sei....' Ein andermal hat er den Umgestaltungsprozeß, den der Künstler mit dem Objekt vornimmt, ihn von einer anderen Seite her betrachtend, so ausgedrückt: ‚Eine jede Erscheinung wird durch recht tiefes, liebevolles Eingehen und Studieren derselben gewissermaßen ideal, weil wir zum Teil durch solch genaues Eingehen auf das Wesen, auf die Idee der Erscheinung selbst geraten, also bei größtem Streben, die Realität der Erscheinung wiederzugeben, doch diese Realität durch unsere Liebe beseelt wird.' Seit Diltheys Theorien, die, von seinen Schülern vielfach ausgebaut, die ganze moderne Kunstlehre und Kunstpsychologie auf eine neue Grundlage gestellt haben, sehen wir in dem bereits schöpferischen inneren Akt des Erlebens die Kraft, die jenen künstlerischen Umgestaltungsprozeß bewirkt. Nicht ein Stück Leben oder sinnlicher Wahrnehmung schlechtweg, sondern das Erlebnis, dem die Wahrnehmung nur Anregung und Mittel ist, ist Gegenstand künstlerischer Gestaltung. Richter hat das für sein eigenes Schaffen festgestellt mit den Worten: „Immer konnte ich erst dann etwas produzieren, wenn es auf meine eigene Weise in mir lebendig geworden war.' Kein Erlebnis läßt sich nun völlig in Worte fassen. Um seiner ganz habhaft zu werden, muß man es nacherleben. Gelingt es dem Künstler, ein Erlebnis im Kunstwerk so auszudrücken, daß es zum Nacherleben zwingt, so hat er das Unaussprechliche ausgesprochen. In allen Arten von Richters Bildern finden sich solche, deren Gehalt und Zauber sich nicht definieren und in Worte fassen, sondern nur mittelbar andeuten läßt. Für seine Landschaften haben wir ein Bekenntnis von ihm selber, das ermöglicht, dem Unaussprechlichen, das er in ihnen gestalten wollte, mit Worten näher zu kommen: ‚Naturbilder sind herrliche Choralmelodien, von welchen wir den Text wohl ahnen, aber nur jene erhabenen Klänge, welche unser Innerstes aufregen, wirklich verstehen und empfinden.' Des Künstlers Bestreben war somit kein geringeres, als mit der Musik, der Kunst zu wetteifern, die im tiefsten Sinne die Sprache des Unaussprechlichen ist.

E. T. A. Hoffmann / Zu seinem 100. Todestage
Von Richard von Schaukal

Am 25. Juni 1822 war, wie die Witwe Michaline Thekla, geb. Rorer-Trzynska anzeigte, ‚nach langwieriger Krankheit', laut des Eintrags ins Totenregister der Jerusalemskirche ‚an einer Lähmung', der Kammergerichtsrat Ernst Theodor Wilhelm Hoffmann, der sich nach Mozart Amadeus nannte, sechsundvierzig Jahre alt, zu Berlin in seiner Wohnung, Taubenstraße 31, gestorben. Seit dem 26. September 1814 hatte er, nach mehr als siebenjähriger Abwesenheit aus den Wogen des ‚freien Künstlerdaseins' schiffbrüchig zurückgekehrt, die Stadt, die in seinen Geschichten sich wundersam spiegelt,* bloß im Sommer 1819, um Warmbrunn und zwei andere schlesische Gebirgsbäder aufzusuchen, verlassen, sein Standquartier aber in der Weinstube ‚Lutter und Wegner' aufgeschlagen. Am 1. Oktober 1814 war er, den, damals zu seiner Freude, der Einmarsch der Franzosen in Warschau am 28. November 1806 und die von Napoleon verfügte Auflösung der dortigen Preußischen ‚Regierung' — so hießen bis 1808 die Obergerichte** — um seine Stellung gebracht hatte, durch Vermittlung seines Jugendfreundes Theodor von Hippel*** wieder in den Justizdienst aufgenommen, das heißt am Kammergericht, ‚zunächst als Mitarbeiter mit berathender Stimme zugelassen', dann zum Kriminalsenat versetzt, am 7. Januar 1815 mit dem vollen Votum und am 17. mit einer Remuneration von 200 rth. beteilt worden.†

Seit der Mitte 1815 ward er auch vorübergehend als Expedient im Justizministerium beschäftigt.†† Im Kammergericht war er nach seiner Anziennität als (Regierungs-)Rat (vom 21. Februar 1802) eingetreten, so zwar, daß er 1818 als ältester den Präsidenten vertrat.

Es war nicht seine ‚Idee' gewesen, zur Justiz zurückzukehren, ‚denn zu heterogen ist sie der Kunst, der ich geschworen', schreibt er am 28. April 1815 an Hippel. ‚Hätte ich nicht für eine herzensliebe Frau zu sorgen und ihr nach dem, was sie mit mir ausstand, eine bequeme Lage zu bereiten, so würde ich lieber abermals den musikalischen Schulmeister machen, als mich in der juristischen Walkmühle trillen lassen' (Brief vom 12. März 1815). Sein ‚innigster Wunsch' war es vielmehr, ‚in irgendeinem andern

* Zwölf berlinische Geschichten aus den Jahren 1551—1816, erzählt von E. T. A. Hoffmann. Nach der Folge der Handlung zusammengestellt und erläutert von Hans von Müller. Mit 10 Bildbeigaben. München, bei G. Müller, 1921.

** Aus den Materialien zu einer Biographie E. T. A. Hoffmanns von Hans von Müller: IV. Drei Arbeiten Hoffmanns aus den ersten Regierungsjahren Friedrich Wilhelms III., 1918, München und Berlin, bei Georg Müller.

*** E. T. A. Hoffmann im persönlichen und brieflichen Verkehr. Sein Briefwechsel und die Erinnerungen seiner Bekannten. Gesammelt und erläutert von Hans von Müller. Bd. I: Hoffmann und Hippel. Berlin 1912, Paetel.

† H. v. Müller, Hoffmanns Briefwechsel, Bd. II, 3. Heft, S. 769.

†† Ebenda Bd. II, 2. Heft, S. 219, und Bd. I, S. 257.

Bureau als Expedient angestellt zu werden'. Er dachte an das des Staatskanzlers von Hardenberg. ‚Kein Posten, glaube ich, würde besser mit meinem litterarischen und künstlerischen Streben zu vereinen seyn.' Es war anders gekommen, und er hatte sich fügen müssen, wie er sich so oft schon in seinem Leben dem ihm Auferlegten gefügt hatte. Aber noch einmal, wie schon an dem jungen Beamten, den ein übermütiger Streich* nach Plock an der Weichsel verbannt hatte, ‚rächte' sich die Kunst, der er, nach Kreislers Worten, abermals ‚aktrümmig worden': wenige Monate vor seinem qualvollen Tode ward er, der sich immer geistig unabhängig gefühlt hatte, wegen seines ‚Meister Floh' auf Befehl des Königs in Disziplinaruntersuchung gezogen, deren Ausgang ihn wohl seine Stelle gekostet hätte. Hoffmann hatte in einer Episode seines Märchens den Direktor der Polizei-Abteilung im Ministerium des Innern, Geheimrat von Kamptz, als ‚Knarrpanti' um seiner Demagogenriecherei willen karikiert und dieser, der bei Hoffmanns Unvorsichtigkeit davon Kenntnis erlangt hatte, das Manuskript beim Verlage Wilmans in Frankfurt a. M. durch einen Agenten beschlagnahmen lassen, was dank der Willfährigkeit von Bürgermeister und Rat der freien Stadt gelang.**

Der Mann, der trotz diesem leidigen Ausgang seiner den Überlieferungen der Familie getreu eingeschlagenen Amtslaufbahn auch als Staatsdiener seiner Pflicht unter schwierigen Verhältnissen auf hervorragende Weise entsprochen hat, ist als Kammergerichtsrat in die Literatur und als Kapellmeister in die Unsterblichkeit eingezogen. Als Autor der ‚Fantasiestücke in Callot's Manier', die 1814 und 1815 in vier niedlichen Bändchen ‚bey C. F. Kunz', Weinhändler und Besitzer einer in ein ‚Leseinstitut' umgewandelten ansehnlichen Bibliothek, in Bamberg erschienen sind, war er, bis dahin, nach seiner gewaltsamen Entfernung aus dem Justizdienste, ‚Musikdirektor' in Bamberg, Leipzig und Dresden, in Berlin ‚ganz bekannt geworden und ich kann auch sagen, merkwürdig', wie er, der Wahrheit gemäß, im Herbst 1814 an seinen Verleger berichtet. Es dauerte nicht lange, so rissen sich die Almanache und Taschenbücher um ihn, und er hat, zeitlebens in Geldnöten, ihren Lockungen sich keineswegs versagt. Eine große Anzahl von mehr oder

* Näher dargestellt im Anhang zu dem v. a. Werk H. v. Müllers ‚Drei Arbeiten usw.', ‚Die Folgen des Posener Festes: 1801—1802' (S. 40f.). Hoffmann hatte der Erbitterung der jüngeren Beamten gegen den anmaßenden Kommandanten des Posener Regimentes Obersten von Zastrow und die von ihm geführten Militär- und Adelskreise auf der Fastnachtsredoute durch Karikaturen aus der ‚skandaleusen Chronik der Posenschen Inwohner' Ausdruck gegeben und war daraufhin statt nach Warschau als Rat nach Plock versetzt worden.

** Über ‚das Disziplinarverfahren gegen E. T. A. Hoffmann' hat zuerst Georg Ellinger ‚nach Akten des Geheimen Staatsarchivs' in der ‚Deutschen Rundschau' (32. Jahrgang, Heft 10 vom Juli 1906), dann ergänzend Hans von Müller in Hoffmanns Briefwechsel (Bd. II, 2. Heft, S. 472ff. und Bd. I, S. 273ff.) berichtet. Vgl. auch Hans v. Müllers Ausgabe von ‚Meister Floh', die erste vollständige (mit den beschlagnahmten Stellen), Julius Bard, Berlin 1908.

minder glänzend erzählten Geschichten sind vom ‚Kammergerichtsrat Hoffmann' in den kurzen Jahren, die ihm noch vergönnt waren, in allerlei zierlichen Modebüchelchen abgedruckt und ihm gut bezahlt worden. Aber, wie er noch fünf Monate vor seinem Tode (19. Januar 1822) an Karl Schall, ‚der sich dem Unternehmen einer — vom Verleger Josef Max in Breslau geplanten — Novellen-, Sagen- und Märchensammlung angeschlossen' und ihn ‚um den gütigst versprochenen Beitrag' gebeten hatte, in humoristischer Verzweiflung schrieb, war ihm, dem ‚wohl bestallten mit Akten genugsam überhäuften KammergerichtsRath', denn doch ‚das unselige Vorurtheil, daß ich an der schriftstellerischen Diarrhee leide und daß mir bey jeder schicklichen Ausleerung ganz leicht und anmuthig ein Histörchen, ein Romänchen abgeht', allgemach etwas peinlich geworden. ‚Bloß das mechanische Schreiben!' ruft er aus, ‚— man müßte vier Hände haben wie der Floh und da zu vier Händen zwey Köpfe gehören, so würd' es nöthig seyn, daß der Kopf einen Vizekopf ernenne als Vizekönig, Lieu-tenant oder wenigstens umsichtigen DepartementsRath. Und auf wen anders könnte die Wahl fallen als auf den Theil der gewissermaßen die geringer geprägte Rückseite der bessern AntlitzSeite ist. Aber wie die Arbeit vertheilen? I nun! Der da unten bekäme die Taschenbücher! —' In diesem sattsam zynischen Bekenntnis des beliebten, allzu beliebten Autors liegt das — bei Hoffmanns Einsicht und Selbstkritik selbstverständliche — Eingeständnis, wie wenig Wert der Dichter des ‚Goldnen Topf' gerade den Arbeiten beilegte, die ihm die zünftige Literaturgeschichte immer wieder, seine großen Schöpfungen verkennend und verwerfend, gönnerhaft gutgeschrieben hat. Als Hoffmanns Tagesruhm in Deutschland verblaßt und sein Gestirn in Frankreich strahlend aufgegangen war*, da sind es freilich auch zunächst die spannenden ‚contes' gewesen, die seinen Namen umhertrugen; aber es sind doch vor allem bedeutende Franzosen, in erster Reihe Gérard de Nerval, Charles Nodier, Champfleury (Jules Fleury-Hussons, dit Champfleury), Sainte-Beuve und Baudelaire, die sein Wesen erfaßt haben, und von Balzac und Alfred de Musset bis auf George Sand und Dumas hat fast jeder große Autor jenseits des Rheines dem Einfluß des deutschen Magiers seinen Tribut gezollt. Und eigentlich hat erst die geistreiche Oper ‚Les contes d'Hoffmann', die Jacques Offenbach zu Jules Barbiers überaus geschickt aus Hoffmanns Motiven komponiertem Text als seinen wundervoll sehnsüchtigen Schwanengesang geschaffen

* E. T. A. Hoffmanns Erzählungen in Frankreich. Von Gustav Thurau, Königsberg 1896; Marcel Breuillac, Hoffmann en France (Revue d'histoire littéraire de la France, 13e année Nr. 3 und 14e année Nr. 1, 1906/07); Ernest Théodore-Amédée Hoffmann et la littérature française von Prof. Dr. Ernst Hofmann (Jahresbericht der Annenschule in Dresden-Altstadt), Dresden, Teubner, 1913. — Als die schönste Frucht der französischen Hoffmannverehrung ist das grundlegende Werk Les sources du merveilleux chez E. T. A. Hoffmann von Paul Sucher hervorzuheben (Paris, Félix Alcan, 1912).

hat, in den 1880er Jahren den Dichter seinem Volke heimgebracht. Freilich begegnete sie zunächst bloß dem stofflichen Interesse, die Gestalt des Schöpfers war durch das Anziehende seiner Schöpfungen verhüllt. Und diese Schöpfungen boten sich nicht als die Dichtung selbst dar, sondern als deren Wirkung auf die Neugierde. Man kannte Hoffmann noch nicht, wußte noch weniger von ihm, aber er war wieder da und machte von sich reden. Und langsam war indessen sein Werk aus dem Dämmer der Literaturgeschichte hervorgetreten. Es war viel nachzuholen gewesen (an Jean Paul ist es bis heute nicht geschehen!). Zu Hoffmanns Lebzeiten verschlang das Publikum, was ihm der rasch und viel Schreibende alljährlich bot, ohne sich der einander ablösenden Werke als einer Folge anzunehmen, geschweige sie aneinander wertend abzustufen. Man besaß nicht ‚Hoffmann', sondern immer wieder sein neues Buch. So haben denn auch bloß die ‚Fantasiestücke' von 1814/15 eine zweite (vom Dichter sorgfältig durchgenommene) Auflage erlebt (1819). Was bis 1819 in Almanachen und Taschenbüchern erschienen war, hatte ihm G. Reimer gern genutzte Gelegenheit geboten, in ‚Die Serapionsbrüder. Gesammelte Erzählungen und Mährchen' zu vereinigen (vier Bände 1819/1821). Hitzig, der, mit Hoffmann aus Warschau befreundet, ihm in den ersten Jahren seines Berliner Aufenthaltes schon als wiedergefundener Amtsgenosse am Kammergericht nahegestanden, späterhin zeitweise, da er das übermütige Treiben seines Zechgenossen, steif und prüde, bloß verurteilte, sich ihm einigermaßen entfremdet hatte, dem Kränkelnden aber wieder zur Seite getreten war, gab nach dem Tode des Freundes sieben der seit dem Herbst 1820 an verschiedenen Stellen gedruckten (fast durchaus minderwertigen) Geschichten in der als ‚Supplementband' zu den Serapionsbrüdern bezeichneten Sammlung ‚Die letzten Erzählungen von E. T. A. Hoffmann' heraus und fügte Nachträge zu seinem Buche ‚Aus Hoffmanns Leben und Nachlaß' (1823) hinzu. Nachdem dann sein unzulänglicher Versuch einer (unfreiwilligen) ‚Auswahl' der ‚erzählenden Schriften' (1827) nach einem kläglichen Anlauf gescheitert war, waren bei Reimer 1827/28 in zehn Bänden ‚Ausgewählte Schriften', eine Aneinanderreihung der zu Hoffmanns Lebzeiten erschienenen Bücher, herausgekommen; es war, bei Brodhag 1830/31, die von Hitzig geplante kunterbunte Lese nachgefolgt, und 1839 hatte dieser, gleichfalls bei Brodhag, in fünf Bänden außer der vermehrten und verbesserten Auflage seiner Biographie als Ergänzung von Reimers ‚Ausgewählten Schriften' die letzten Erzählungen nachgetragen (denen vom Verleger von Kunz gelieferte Zutaten beigemischt sind). Sodann haben die schöne Pariser Ausgabe von ‚Hoffmanns sämtlichen Werken in einem Bande' (Baudrys europäische Buchhandlung 1841; sie ist nicht vollständiger als die zwölfbändige Reimer-Brodhagsche, sogar um einiges gemindert, aber sie bringt, überhaupt sehr sorgfältig gemacht, den Inhalt der drei letzten Bände von 1839 in besserer Anordnung) und die mit Theodor Hosemanns feinen (24) Federzeichnungen und den Callotschen ‚Brambilla-Bildern (nach Kupfern von Thiele von

Jaene auf Stein gezeichnet) geschmückte, gleichfalls unvollständige Gesamtausgabe des jüngeren Georg Ernst Reimer in 12 Bänden (1844/45) das Andenken des Dichters bei seinen Schätzern befestigt (sie ward 1856 und 1871/73 in minderer Form erneuert); Hempels von Boxberger (schlecht) besorgte Ausgabe (1879/83) drang schon nicht mehr in die Leserwelt, so daß Eduard Grisebachs unzulängliche Gesamtausgabe von 1899 (bei Hesse) als ein literarisches Ereignis wirkte. Aber erst mit Georg Ellingers* auf gründlicher Textgestaltung beruhender Ausgabe der ‚Werke‘ (Deutsches Verlagshaus Bong & Co.) ist dem Verlangen nach ihrer wissenschaftlichen Darbietung Genüge geleistet worden.** So haben wir denn heute Hoffmanns Schöpfungen — die einzelnen werden seit einigen Jahren einigermaßen wahllos und unkritisch, meist mit fragwürdigem ‚künstlerischem‘ Schmuck belastet, immer und immer wieder herausgegeben; die künstlerische Auslese des Dauernden ist bisher ausgeblieben*** — aus jahrzehntelanger Verschollenheit ans Licht der literarischen Gegenwart gehoben; nicht alle sind frisch wie am ersten Tag, manche sogar recht abgewelkt, einige aber überraschen geradezu durch ein Wesen, das, wie es als unvergleichlich gewertet werden muß, der Tatsache zu widersprechen scheint, daß ein Jahr-

---

* Von ihm rührt auch die erste einlässige Biographie her: ‚E. T. A. Hoffmann. Sein Leben und seine Werke.‘ Hamburg und Leipzig. Verlag von Leopold Voß 1894. Ihr Inhalt (und teilweise auch sein vortreffliches ‚Lebensbild‘ — im ersten Bande seiner Ausgabe —) ist durch Hans von Müllers umfassende, aber schwer zu überblickende Forschungsergebnisse überholt. — Walther Harichs Versuch ‚E. T. A. Hoffmann: Das Leben eines Künstlers‘ (bei Erich Reiß, Berlin 1920) ist als Darstellung mißglückt; doch findet man hier im Auszug beisammen, was an festgestellten Tatsachen des kenntnisreichen H. von Müllers zwanzigjähriger mühseliger Arbeit nie genug gedankt werden kann. — Neuerdings habe ich selbst, wie bereits 1904 mit unzureichenden Mitteln und nochmals skizzenhaft 1908 — im Amalthea-Verlag zu des Geliebten 100. Todestage einen solchen Versuch unternommen. Er gründet sich vorzugsweise auf die erst durch seine Tagebücher erschlossene Erkenntnis des merkwürdigen Menschen. Diese ‚Tagebücher‘ — von denen ich selbst drei als kostbarsten Bestandteil einer großen Hoffmannsammlung besitze — und die ‚literarischen Entwürfe‘ hat Hans von Müller ‚mit Erläuterungen und ausführlichen Verzeichnissen‘ herausgegeben (Berlin 1915, Verlag von Gebrüder Paetel. Vorläufig ist der erste Band, enthaltend die Texte der Tagebücher und ein Verzeichnis der darin genannten Werke Hoffmanns erschienen). — Zur Bibliographie unschätzbar sind Hans von Müllers ‚Anhänge‘ (drittes Heft) zum ‚Briefwechsel‘.

** Carl Georg von Maaßens monumentale ‚historisch-kritische Ausgabe‘ der ‚Sämtlichen Werke‘ (seit 1908 bei Georg Müller, später im Propyläen-Verlag) ist leider noch nicht über sechs Bände hinausgelangt. Sie und die Ellingersche verzichten darauf, Hoffmanns — aus den vielen handschriftlich erhaltenen Briefen und Fragmenten der Dichtungen zu erneuernde — eigentümliche Schreibweise wiederzugeben.

*** Im Wegweiser-Verlag (Volksverband der Bücherfreunde) habe ich ein Beispiel dafür geben wollen (bisher Bd. I ‚Märchen‘, 1920).

hundert sogenannter literarischer Entwicklung seither vergangen ist. Und diese, nur diese Werke sind es, die Hoffmann bedeuten. Es sind die Fantasiestücke ‚Ritter Gluck', ‚Don Juan' und ‚Der goldne Topf', die Nachtstücke ‚Der Sandmann' und ‚Das Majorat', die Novellen ‚Die Fermate' und ‚Rath Krespel', die Märchen ‚Nußknacker und Mausekönig' und ‚Das fremde Kind', ferner ‚Klein Zaches, genannt Zinnober', ‚Die Königsbraut', ‚Die Brautwahl', ‚Prinzessin Brambilla', ‚Meister Floh' und die ‚Fragmentarische Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler in zufälligen Makulaturblättern' (aus dem ‚Kater Murr'), endlich eine Reihe kleinerer Dichtungen oder vielmehr dichterischer Ergüsse aus den ‚Kreislerianis' der Fantasiestücke ‚Jaques Callot', ‚Ombra adorata', ‚Kreislers Lehrbrief', ‚Kreislers höchst zerstreute Gedanken', ‚Johannes Kreislers, des Kapellmeisters, musikalische Leiden'; in zweiter Reihe der Roman ‚Die Elixiere des Teufels' und die als Gestaltung mißratenen, aber biographisch sowohl wie psychologisch-moralisch wichtigen Geschichten ‚Die Abentheuer der Silvesternacht' (aus den Fantasiestücken) ‚Die Automate' (aus den ‚Serapionsbrüdern') und ‚Des Vetters Eckfenster'; in dritter Reihe ‚Der Artushof', das ‚Fragment aus dem Leben dreier Freunde', ‚Das öde Haus' (sämtlich aus den ‚Serapionsbrüdern'). Hievon sind schlechthin als Meisterwerke zu bezeichnen ‚Ritter Gluck', ‚Der goldne Topf', ‚Klein Zaches' und ‚Kreisler'; unmittelbar an sie reihen sich ‚Das Majorat', ‚Rath Krespel', ‚Die Fermate' und die ‚Königsbraut'. Was sonst im allgemeinen außer dem ‚Artushof', dem ‚Majorat' und etwa noch ‚Rath Krespel' als hervorragendste Schöpfungen Hoffmanns in den Literaturgeschichten aufgezählt wird, ‚Das Fräulein von Scudéry', ‚Meister Martin der Küfner und seine Gesellen', ‚Doge und Dogaressa', steht sicherlich neben, ja über dem Besten, was wir von Hauff, Gaudy, Eichendorff (als Erzähler), Tieck besitzen, ist aber an gesättigter Ursprünglichkeit, Einmaligkeit mit jenen und den als Kompositionen nicht vollkommenen, aber als dichterischer unmittelbarer Ausdruck des tiefsten Persönlichen unschätzbaren Werken ‚Der Sandmann', ‚Nußknacker und Mausekönig', ‚Das fremde Kind', ‚Die Brautwahl', ‚Prinzessin Brambilla', ‚Meister Floh' nicht zu vergleichen. Nur die aufgezählten Stücke gehören neben Goethes ‚Werther', ‚Wilhelm Meister' und ‚Wahlverwandtschaften', Chamissos ‚Peter Schlemihl', Jean Pauls ‚Titan', ‚Flegeljahre' und ‚Siebenkäs', Kleists ‚Kohlhaas' und die ‚Marquise von O.', Stifters ‚Studien' und ‚Nachsommer' und Kellers ‚Grünem Heinrich' in die innerste Schatzkammer unserer erzählenden Prosa.

Um Hoffmann zu erkennen — es ist nicht leicht —, muß man ihn lieben; er überwältigt nicht, d. h. das, was an ihm, zumal junge Menschen packt, ist nicht sein Eigentümlichstes, das, was er mit niemand anderem teilt. Packend an ihm ist das Schauerliche, Grausige, und als ‚Gespensterhoffmann' bezettelt, hat er ja auch, verrufen und Unmündige lockend, im ‚Krystall' verkorkt auf einem verstaubten Spind der Literaturgeschichte lange Jahre gestanden. Aber das Schauerliche seiner sogenannten Gespenstergeschichten ist bloß eine beiläufige Eigenschaft des Dichters der ‚Elixiere', zugleich ein

Merkmal einer ganzen großen Gruppe zeitgenössischer, heute fast durchwegs verschollener Erzähler und Büchererzeuger. Erst wenn man das Unheimliche aus seinem Wesen heraus sieht, wird es als seine Äußerung merkwürdig. Zu seinem Wesen gelangt man durch die Briefe und Tagebücher. Hitzig hat seit 1823 daraus zahlreiche Proben veröffentlicht, aber erst Hans von Müllers großartige (und dabei bis ins Kleinste eindringende) Ausgaben haben uns den wirklichen Hoffmann ganz gegeben. In allen Werken, auch den mißratenen und hingesudelten (in diesen aber erst, wenn man die andern inne hat), ist das, was einen bannt, die Persönlichkeit des Schöpfers. Er war, obwohl gerade er das Handwerkliche in die Augen springen ließ, nichts weniger als ein Schriftsteller, wie, um einen Großen zu nennen, Lessing einer war; er war, seitdem der Dichter in ihm sich erhoben hatte — und dies ist erst 1809 der Fall gewesen; was vorhergeht, sind Ansätze zum ‚Autor', Talentproben wie seine Zeichnungen, ja wie seine Musik —, bloß Verkünder seines dichterischen Erlebnisses, der höheren Wirklichkeit, der dichterischen Welt. — Was zwischen seinen Hauptwerken, die alle — wie bei jedem großen Dichter — im Grunde ein und dasselbe Werk sind in verschiedenen Veränderungen, was zwischen diesen Wiederholungen seines einen Werkes liegt, sind Abfälle, Schnitzel, manchmal sehr künstliche, aber nur insofern von Belang, als sie aus dem Stoff sind, den er unablässig behandelt.

Hoffmanns Erlebnis ist aus seinem Charakter, d. i. aus der Art, wie er sein Schicksal bestand, zu erfassen. Wer ihn Aug in Aug mit seinem Schicksal hat leben sehen, der muß ihn lieben und begreifen.

Er war, am 24. Januar 1776 zu Königsberg in Ostpreußen geboren, das dritte, ein einsames Kind aus einer unglücklichen Ehe. Der Vater, Pfarrerssohn, halbpolnischer Abkunft, hatte als Advokat am Königsberger Hofgericht einunddreißigjährig seine Cousine Louisa Albertine, Tochter des ansehnlichen Hofgerichtsadvokaten Dörffer, geheiratet und zwölf Jahre die ‚Ifflandsche Hauskreuzkomödie' — so nennt der Sohn die uneinige Verbindung — ausgehalten, dann schied er auf Nimmerwiedersehen aus der Stadt. Die Mutter war ins Haus der verwitweten Mutter zurückgekehrt und hat noch zwanzig vergrämte Jahre hingesiecht. Ein Oheim, der ‚O weh-Onkel', ein schrulliger, beschränkter Pedant, und zwei Tanten, von denen die geliebte jüngere, ‚Tante Füßchen' dem Kinde bald entrissen ward, befaßten sich, Tante Sofie mit herzlich erwiderter Neigung, mit dem aufgeweckten Knaben, dem insbesondere die regelmäßigen Konzertabende der musikalischen Familie, fast lauter kleinen Leuten, aus denen die stattliche Großmutter hervorragte, als abenteuerliche Erinnerung unvergeßlich geblieben sind. Anmutig hat er in der ‚Fermate', wehmütig innig im ‚Kreisler' seine Kinderzeit beschrieben. Der ‚Musikfeind' schildert auf das lebendigste die feierlich-possierlichen Konzerte. Erst Theodor Hippel, Sohn eines armen Dorfpfarrers, dessen berühmter Bruder Theodor Gottlieb es zum Geheimrat und geadelten Großgrundbesitzer gebracht und den Neffen mit emporgehoben hat, trug als Schulgenosse und Nachhelfer des nicht eben fleißigen

Ernst jugendliches Leben in das steife, abweisende Haus. Diese Freundschaft währte und hat sich bis an den Tod bewährt. (Ein wunderbarer Briefwechsel, „zart, überschwänglich und tief', wie ihn Champfleury preist, macht sie unsterblich.)

Mit 18 Jahren erfaßt den Leidenschaftlichen die Liebe. Es ist ein junges, reizendes Wesen, Cora Hatt, das an einen Fünfzigjährigen gefesselt war. Als ihr Musiklehrer gewinnt er ihr Herz. Aber im ‚täglichen Wiedersehen lag das tägliche Scheiden', erzählt Hippel, und ‚tief zehrte das Mißverhältnis an seinen edelsten Kräften'. Blutend hat er sich losgerissen. Er floh ‚in einer Art Betäubung oder Rausch' — seine Mutter war einem Schlagfluß erlegen, die Pforte des Dörfferschen Kerkers stand einen Augenblick offen — nach Glogau zu einem Oheim, seinem Paten. Zwei Jahre später — er war inzwischen Referendar geworden und hatte sich mit seiner Cousine Minna verlobt — folgt er ihm nach Berlin, wohin der Einflußreiche versetzt worden war. Damals hat er den Sänger und Guitarrespieler Franz von Holbein kennen gelernt, mit dem er zwölf Jahre später das Bamberger Theater zu einer Musterbühne umschaffen sollte. Im März 1799 ward er zum Assessor der Posener ‚Regierung' ernannt. Zum erstenmal im Leben frei von Verwandtenfessel, stürzt er sich ins Vergnügen, beging, wie er Hippel bekennt, der ihn bei einem Zusammentreffen in Danzig zu seinem Nachteil verändert gefunden hatte, ‚aus Grundsatz Ausschweifungen': er wollte ‚sich betäuben'. Denn er war daran, ‚ein Verhältnis zu vernichten', das, wie er überzeugt war, Minna und ihn ‚unglücklich gemacht haben würde'. Er löste ‚mit Kraft' die Verlobung, die ihn an ein alltägliches Wesen mit den Ansprüchen des Alltags gefesselt hätte. Ein übermütiger Streich zog ihm die Verbannung nach Plock zu. Er nahm dahin als Stütze ein junges, einfaches Weib mit, Michaline, eine Polin, die Frau, die er brauchte. Zwei Jahre hat er an dem trübseligen Orte Buße getan, unter drückendem Amtsjoch fest anziehen müssen, aber auch ‚in den Künsten' sich befestigt, fleißig gezeichnet, komponiert (unter anderm eine Messe in D-dur), wessen er habhaft ward, gelesen, auch — zum erstenmal seit verlorenen Jugendversuchen (zwei Schauerromanen) — (1803) literarisch geschaffen: ‚Schreiben eines Klostergeistlichen an seinen Freund in der Hauptstadt' (man merkt die Anregung durch die polnischen Klöster, die er fleißig besuchte, aber es ist zugleich Symbol des Lebens in der Verkleidung), sogar ein (verlorengegangenes) Lustspiel („Der Preis').

Tante Sofie in Königsberg war gestorben. Er versprach sich vom Testament viel: die Freiheit. Aber es war nichts damit. Er mußte sich darauf beschränken, von Onkel Otto ein Darlehen zu erlangen. Es war sein letzter Besuch in der Heimat. Mai 1804 ward er nach Warschau versetzt, ein bedeutungsvoller Wechsel für den im Schaffensdrang Gärenden. Seine musikalische Tätigkeit gipfelt in den vielfachen Leistungen für eine musikalische Akademie, wo er Haydn, Mozart, Beethoven dirigierte. 1806 wirft ihn die französische Okkupation aus der Beamtenlaufbahn. Es folgt die

trübste Zeit seines Lebens, da er in Berlin auf der vergeblichen Suche nach Beschäftigung sich durchhungert, bis ihm ein Inserat auf Grund einer Probearbeit den Posten eines ‚Musikdirektors' in Bamberg verschaffte. Bei dem geliebten Freund Hampe in Glogau verbringt er den Sommer 1808, der ihm reiche Frucht trägt (die Hymnen, die mit seinem ‚Kreisler' verknüpft bleiben, und sein erstes dichterisches Meisterwerk ‚Ritter Gluck'). Vom Herbst 1808 bis zum Frühjahr 1813 hat er in Bamberg, dann eineinhalb Jahre in Leipzig und Dresden den Traum des ‚freien Künstlerdaseins' mit krampfhaft geschlossenen Augen zu träumen versucht, bis er endlich wieder in den ‚Käfig des Berufes' zurückkehrte. Reif, das heißt verzichtend. Besiegt, aber überlegen. In Bamberg hat ihn die ‚göttliche Ironie' begnadet. Er hatte seine Wirklichkeit entdeckt: das Jenseits des Künstlers. Die leidenschaftliche Liebe zu einem jungen Mädchen, Julia Marc, die er im Gesang unterrichtete, war die Krise gewesen. Am Abgrund der Tragik des Menschen hatte sich der Dichter errafft. Als sein ‚Lied' ward die auf ewig Verlorene unsterblich, ihm und uns. Der Rest seines Lebens, acht lodernde Jahre rastlosen Schaffens, ist Selbstverbrennung. Am Eingang dieser Presto-Prestissimo-Suite steht der ‚Goldne Topf', am Ende der ‚Kreisler'. Im Sterben dichtete er ‚Die Genesung'. Er hat wie kein zweiter unserer Großen — nur Schiller ragte an dieses heldenhafte, tollkühne Kämpferschicksal — das Leben unter seine Füße getreten. Der Tod, der in ihm im Hinterhalt lag, mußte ihn mit einem Meisterschusse hoch herunterholen.

Hoffmann ist mit Kleist und Eichendorff stärkster Ausdruck und reifstes Ergebnis der Romantik, einer Epoche deutschen Geisteslebens, die als notwendige Gegenwirkung gegen den weltbürgerlich-rationalistischen Klassizismus im Osten auf germanischem Neuland mächtig erwuchs. An der Grenze zwischen den zwei Zeiten und Anschauungen steht, im Schatten des alternden Goethe, Jean Paul, wie Herder, der, der Johannes der Romantik, in der Gefangenschaft von Weimar hinsiechte, eine der mächtigen Brücken, über die die Eroberer einziehen. Herder hat Goethe, den geborenen König, krönen müssen als der nicht zum Thron berufene Verweser eines Reiches, dem er entstammte, Jean Paul, der aus dem Erdreich des 18. Jahrhunderts entwurzelte Riesenstamm verfault im Archiv der Literaturgeschichte, während Hoffmann, der auf seinem höchsten Ast sich aus dem ‚fernen unbekannten Geisterreich' herniederließ, weiter singen wird, solange die ‚unendliche Sehnsucht' unter Menschen schweift. Denn das ist Hoffmanns wie Eichendorffs Wesen: Sehnsucht nach dem Unwiederbringlichen, Niezuerreichenden, dem, was man unbewußt besessen hatte und nach seinem Verlust als das einzige Gut erkannt hat. In seinem wunderbar wehmütigen Märchen ‚Das fremde Kind' kommt es über den Herrn von Brackel, da ihm der Tod schon die Hand auf die Schulter gelegt hat; nun weiß er, daß das ‚fremde Kind', von dem ihm unverständlicherweise seine Kinder so begeistert erzählt haben, auch mit ihm gespielt hat, als auch er noch, ein Kind, der ganzen Natur nahestand. Immer wieder, im Märchen vom ‚Goldnen

Topf' wie im ‚Klein-Zaches', in der ‚Prinzessin Brambilla', im ‚Meister Floh' verkündet Hoffmann die fabelhafte Einheit mit dem All, das Geheimnis der Gnade. ‚Ich liebe Jünglinge', sagt Prosper Alpanus zu Balthasar (‚Klein Zaches'), ‚die so wie du, mein Balthasar, Sehnsucht und Liebe im reinen Herzen tragen, in deren Innerm noch jene herrlichen Akkorde widerhallen, die dem fernen Lande voll göttlicher Wunder angehören, das meine Heimat ist. Die glücklichen, mit dieser innern Musik begabten Menschen sind die einzigen, die man Dichter nennen kann...' Ein solcher Mensch ist Anselmus, der als ein armer, schüchterner und ungeschickter Student durchs Leben geht und am Himmelfahrtstage im Hollunderbaum in den blauen Augen der goldnen Schlange das Ziel seiner Sehnsucht, seine Bestimmung erblickt; Standhaftigkeit und Treue zum ‚Ideal' läßt ihn das ‚Rittergut in Atlantis' erwerben. Und den Dichter, der ihn darum beneidet, ‚die Bürde des alltäglichen Lebens' abgeworfen zu haben, tröstet der Archivarius Lindhorst, der gleich Prosper Alpanus eigentlich ein Geisterfürst ist: ‚Ist denn überhaupt des Anselmus Seligkeit etwas anderes als das Leben in der Poesie, der sich der heilige Einklang aller Wesen als tiefstes Geheimnis der Natur offenbaret?' Marie (‚Nußknacker und Mausekönig'), die ihrerseits durch Standhaftigkeit und Treue und den Glauben an die Wunder der Märchenwelt den jungen Drosselmeyer erlöst, den schnöder Undank zum Nußknacker verdammt hatte, ‚soll noch zur Stunde Königin eines Landes seyn, in dem man ... die allerherrlichsten, wunderbarsten Dinge erblicken kann, wenn man nur Augen dafür hat'.

Hoffmanns Helden gehen alle in der Welt irre; sie scheinen den Menschen, die sich mit ihr abzufinden robust genug sind, lebensunfähige Narren, aber sie haben die Anwartschaft auf ein höheres Leben, das sie in einer von den Robusten nicht geahnten Weise beglückt. Von einem Wahnsinnigen an, der sich für den ‚Ritter Gluck' hält und dessen Wahn die Wirklichkeit majestätisch meistert, bis zu der unerschöpflichen Gestalt seines alter ego, des Kapellmeisters Kreisler, der ihn, wie Goethen der Faust, durch sein ganzes Leben begleitet, hat Hoffmann in des verehrten Shakespeares Sinne den holden Wahnsinn verklärt, dessen Reich nicht von dieser Welt ist. Diese höhere Wirklichkeit aber — das ist zugleich seine erlebte Weltanschauung und seine besondere Art, ihr in seiner Kunst Gestalt zu geben — steht in der allen gemeinen Art wie ein Palast aus einem andern als irdischen Stoff oder wie ein Regenbogen, durch dessen farbiges Dasein Wälder und Wiesen so wie sonst hindurchgehen. Der dazu berufene Mensch erlebt diese Wirklichkeit als Gegenwart, während seine nächste Umgebung daran nicht teil hat. Ja, die ihm als Mittler schicksalsgemäß irgend einmal entgegenkommenden Vertreter dieses in das Diesseits unsichtbar eingebauten Jenseits sind ihrerseits dem Leben des Tages irgendwie auf regelmäßige Weise eingegliedert, spielen ihre körperliche Rolle, je zuweilen freilich mit einigen auffälligen Sonderbarkeiten. So ist der gekrönte Salamander (‚Goldner Topf') königlicher Archivarius und lebt in Dresden mit seinen drei Töchtern, von denen

etwa Serpentina eben Klavierstunde hat. Prosper Alpanus (‚Klein Zaches') besitzt ein Landhaus vor der Stadt, dessen Wunder sich so wie der Zaubergarten des Archivarius Lindhorst dem banalen Gemüt, aber auch der prosaischen Anwandlung des poetischen als durchaus nicht bewundernswert erweisen. Pate Drosselmeyer (‚Nußknacker und Mausekönig'), dessen geheime Macht bloß die kleine Marie kennt, ist den andern ein zwar schrullenhafter und ‚künstlicher' Mann, aber nichts weniger als geheimnisvoll; die Revenants, die durch die ‚Abentheuer der Silvesternacht' und die nicht minder abenteuerliche Berliner Gegenwart der ‚Brautwahl' schreiten, sowie die Wiederverkörperungen von Pflanzen, Genien und Dämonen, die auf der bürgerlichen Szene des ‚Meister Floh' ihr zum Teil possenhaftes Wesen treiben, sind immer wieder, sozusagen von vorn besehen, was die Zivilstandesregister von ihnen aussagen; mit einem Male aber steht diese unheimliche Welt, wie die Fee Rosabelverde (‚Klein Zaches') ‚in aller Pracht und Hoheit strahlend' oder wie Dapertutto (‚Abentheuer der Silvesternacht') in höllischer Glorie, vor dem Hellsichtigen. Dieser Übergang der zweifach gültigen Gestalten aus der einen in die andere Sphäre geschieht wie die Erscheinung des Bildes im Spiegel, ohne daß Grenzen zu überschreiten wären. In der ‚Prinzessin Brambilla' hat Hoffmann den Wechsel von schaubarem Wesen und wesenhaftem Schein in so raschem Tempo sich hin und her vollziehen lassen, daß dem ungewohnten Leser geradezu schwindelt. Aber es ist kein Spiel phantastischer Launen, sondern notwendige Äußerung einer Weltanschauung, der das ‚höhere Leben' nur im ‚Zwiespalt der verschiedensten Empfindungen, der feindlichsten Gefühle aufgeht' (‚Kreisler').

Wenn jemals das, was die ältere Romantik (Friedrich Schlegel) unter der romantischen ‚Ironie' klügelnd-unschöpferisch verstanden wissen wollte, in einem genialen Schöpfer atmendes Dasein geworden ist, so ist dies in Hoffmanns Märchen der Fall, die einem Scott, ja einem Goethe, einem Jakob Grimm fratzenhaft und ungesund erschienen. Gewiß, der Mann, der sich zeitlebens von der Vorstellung verfolgt sah, daß ‚der Wahnsinn auf ihn lauere', ist nicht gesund und quellfrisch wie ein Volkslied, aber ‚Gesundheit' ist ein Begriff, der in der Kunst nur Verwirrung stiftet. Sind etwa ‚Werthers Leiden', die ‚Penthesilea', ‚die ‚Wahlverwandtschaften', der ‚Prinz von Homburg', um nur einige unserer größten Kunstwerke zu nennen, gesund? Dagegen ist ein anderer Vorwurf, der sich ebenso an Hoffmann herangewagt hat, nicht nur unstichhaltig, sondern geradezu verleumderisch: Hoffmanns Werk ist nichts weniger als unsittlich, im Gegenteil, die herrliche Idee von der Überwindung der Drangsale des erbärmlichen Daseins durch den unerschütterlichen Glauben an die höhere Wirklichkeit des Ideals ist tief sittlich, erhebend und reinigend wie kaum ein zweites Grundmotiv in unserer ganzen Literatur; ihr gegenüber verblaßt die halbwegs platte Weisheit des ‚Faust' von der Erweiterung der Persönlichkeit durch das Schaffen zu einer nüchternen Maxime der praktischen Moral. (Der erste Teil des ‚Faust' steht in seiner wundervollen Sehnsucht nach ‚den Gefilden hoher Ahnen' über der Vernünftigkeit des zweiten.)

Hoffmanns Werk hat nicht eigentlich eine Entwicklung aufzuweisen. Schon mit ‚Ritter Gluck‘ (1808/09) steht der Meister der beseelten epischen Darstellung da, den ‚Goldnen Topf‘ (1813/14) hat er in seiner traumwandlerischen Sicherheit auf dem Grat zwischen sinnfälliger Gegenwart und Magie der Ahnung nicht mehr übertroffen, kaum wieder erreicht. Von da an drängt sich in den Zeitraum weniger Jahre eine überwältigende Fülle dichterischer Taten, gipfelnd in der ‚Biographie des Kapellmeisters Kreisler‘, dem Werke, das ich nicht anstehe zu den unvergleichlichen Schätzen deutscher Prosaleistung zu zählen. Man muß auch hier wie bei so manchen dieser unerschöpflichen Phantasie entquellenden Dichtungen absehen von den abenteuerlichen Zügen einer durch zeitgenössische Schauerromane seit der Jugend genährten Fabulierlust, sich ans Seelische — vom eigentlich ‚Psychologischen‘, das vortrefflich ist, abgesehen — halten, Hoffmann in dieser silbernen Spiegelung erleben in der ganzen hinreißenden Anmut seiner schmerzlichen Künstlerseligkeit. Aus dem Geiste der Musik geboren ist nicht nur diese Selbstdarstellung des ‚wundervollen Kapellmeisters‘, aber hier tönt das nachtigallenhaft hinschmelzende Motiv von der ‚Liebe des Künstlers‘, der reinen, nicht nach irdischem Besitz begehrenden, die Geliebte empor ins Reich der ewigen Schönheit erhebenden Liebe des ‚guten Musikanten‘ am innigsten, weil es unmittelbar aus der Brust des Bekenners aufsteigt, aufstrahlt. Es ist eine beziehungsreiche, bedeutungsvolle Fügung, daß der ‚Kreisler‘ hat Fragment bleiben müssen: vollenden konnte sich dieses Motiv nur in der Ewigkeit.

Hoffmanns Sprache ist durchaus musikalisch, ihr Tonfall ist melodisch; nicht syntaktische, sondern kontrapunktische Gesetze entscheiden über ihre Bewegung. Er ist — obwohl wie kaum ein zweiter deutscher Autor unzählige Male übersetzt — in eine andere Sprache unübertragbar. Den eigentümlichen Klangreiz seiner halb ironischen, halb schwärmerischen Perioden empfindet kaum das Ohr des ungeübten deutschen Lesers, den die überaus geschickt erzählten Ereignisse fortreißen. Aber noch eines: in Hoffmanns bei aller Fertigkeit naiver, unliterarischer Sprache hat sich, dank dem unbewußten Konservatismus einer vornehmen und wahrhaftigen Natur, eine Reihe von köstlichem, zum Teil unwägbarem ältern Sprachgut erhalten, das die von der Willkür der Setzer gefälschten Erstausgaben wie seine genau festzustellende Schreibung und die höchstpersönliche — akustische — Interpunktion dem Feinhörigen vergebens zu verwischen sich angelegen sein lassen. Auch in der Form, die ja beim wirklichen Künstler nichts anders als die dem ‚Inhalt‘ glatt anliegende Haut ist, bestätigt sich die Einzigartigkeit eines Dichters, von dem, wie in Einzelheiten so im symbolischen Zug des Gesamtwerks zur Erlösung, Richard Wagner stammt: im Gegensatz zu der protestantisch-individualistisch bestimmten Klassik vertritt der Landsmann und Zeitgenosse Kants den ostdeutschen ‚katholischen‘ Grundtrieb unserer Dichtung: er ist der Epiker, Kleist der Dramatiker, Eichendorff der Lyriker der Romantik, die nicht Literaturströmung, sondern organisches Leben der Seele bedeutet.

Das heutige Rußland
Von Wladimir Naumoff

Die russische Märzrevolution vom Jahre 1917, welche zum Sturze des Zarismus führte, ist durch die Unzufriedenheit der Bourgeoisie mit dem herrschenden System veranlaßt worden. Diese, die jüngste Schicht des russischen Volkes, fühlte sich in ihrem politischen Machtstreben durch den Absolutismus, der trotz der in den Aufständen der Jahre 1905/6 errungenen Duma fortbestand, gehemmt, und sie glaubte sich in ihrem wirtschaftlichen Entfaltungsdrange beengt durch eine Regierungsform, die sich zum geringeren Teile auf feudale und agrarische Elemente, zum größeren aber auf eine überstarke Bureaukratie stützte und ihrem ganzen Wesen nach dem Industriekapitalismus eher feindlich als freundlich gegenüberstand. Machte doch das zaristische Regime zum Grundstock seiner Apologetik die Behauptung: Die Bauern, die Masse des Volkes, sind unsere Hauptstütze.

Diese Unzufriedenheit in der Bourgeoisie herrschte trotz Witte, dem mächtigen Förderer des russischen Kapitalismus, der von den neunziger Jahren des 19. bis in die ersten Jahre des 20. Jahrhunderts hinein die russische Finanzpolitik und durch sie, wenn auch starkem Widerstande begegnend, letzten Endes die Innenpolitik entscheidend beeinflußt hat; sie blieb trotz Stolypin, der durch seine Agrarreform, die er nach der Revolution von 1905/06 durchführte, zur Beseitigung des Landkommunismus den Anstoß gab und so der kapitalistischen Entwicklung neue Perspektiven eröffnete. Und auch der Krieg gegen Deutschland brachte in dieser Beziehung keinen Stimmungswechsel, obgleich er für die Industrie einen sehr günstigen Boden abgab. Nur in einem Punkte waren Bourgeoisie und Zarismus sich einig: im Imperialismus. Als nun die Regierung Nikolaus II. friedensgeneigt schien, kam es zum endgültigen Bruch zwischen ihr und der Bourgeoisie. Die Bourgeoisie war es, die, vertreten durch die Liberalen (die Kadetten und, wenn sie auch mehr zurücktraten, durch die Oktobristen), den Kampf gegen das herrschende System eröffnete. Es sei schuld, so behauptete sie, an den Niederlagen; ebenso treffe es die Verantwortung für die unhaltbaren Zustände im Innern, die im Getreideausfuhrland Europas zum Brotmangel geführt und eine Korruption in den Regierungssphären hatten aufkommen lassen, für die Namen wie Rasputin, der unverantwortliche Ratgeber des Zarenpaares im Mönchsgewande, und Protopopoff, der letzte kaiserliche Innenminister, zum Symbol wurden.

Durch Einführung einer auf breiter demokratischer Basis ruhenden konstitutionellen Monarchie glaubte die Bourgeoisie, die siegreiche Fortführung des Krieges erreichen und Ordnung in die inneren Verhältnisse hineinbringen zu können; die sich schon damals zeigenden Anfänge der Anarchie sah man lediglich als Kehrseite des absoluten Regimes an.

Aber daß diese Rechnung falsch war, erwies sich schon in den ersten Tagen der Märzrevolution, die infolge Petersburger Hungerunruhen ausgebrochen war. Die konstitutionelle Monarchie kam über das embryonale

Stadium des Geplantseins nicht hinaus; Arbeiter-, Bauern- und Soldatenräte entstanden, die im Namen der Arbeiterschaft gegenüber der revolutionären provisorischen Regierung ebenso auftraten wie die Duma seinerzeit gegen die zaristischen Minister. Der Rechenfehler trat immer deutlicher zutage. Nach nur kurzer Amtsdauer wurde der kriegsfreundliche Außenminister, der Kadettenführer Miliukoff, durch Volksdemonstrationen zum Rücktritt gezwungen; die zuerst fast rein bürgerliche Regierung suchte sich durch eine Koalition mit gemäßigten Sozialisten zu festigen, und diese Koalition führte bald zum Ministerium des gemäßigten Sozialisten Kerenskij. Aber auch Kerenskij vermochte auf die Dauer der Arbeiter- und Soldatenräte nicht Herr zu werden. Sie wurden mehr und mehr zum Ausdruck des triebhaften Wollens der russischen Massen. Zwar waren dem Volke die sozialistischen und kommunistischen Ansichten in ihrer theoretischen Formulierung unverständlich; zwar saßen in den Arbeiter-, Soldaten- und Bauernräten kaum Arbeiter und einfache Soldaten, geschweige denn Bauern; sie bestanden aus Literaten und aus Sozialisten bürgerlicher Herkunft, aber sie erschienen dem Volke als Rettung, schon weil sie vor der Kerenskijregierung, die weder Frieden zu schließen noch im Innern mit starker Hand Ordnung zu schaffen vermochte, den Vorzug hatten, etwas Neues, Unerprobtes zu sein; und dann kamen sie den anarchistischen Instinkten der Masse, wie sie durch Krieg und Märzrevolution geweckt worden waren, entgegen. Und den Bolschewiki, die geschickt die Parole: ‚Alle Macht den Vertretern des arbeitenden Volkes' ausgaben und agitatorisch für ‚Frieden und Brot für alle' eintraten, gelang es nach einem mißglückten Putsch im Juli 1917 (der übrigens einen bis heute in seinem Wesen unerklärten konterrevolutionären Gegenstoß — das sogen. Korniloffabenteuer — hervorrief), zuerst den Einfluß der gemäßigten Sozialisten in den Räten zu untergraben und dann durch einen Staatsstreich im November 1917 die Gewalt in ihre Hände zu bringen.

So rächte es sich an den Trägern der Märzrevolution, den Liberalen und den demokratischen Sozialisten (Menschewiki und Sozialrevolutionären), daß sie die Stimmung der russischen Massen nicht hinreichend verstanden. Weder wurden energische Schritte zum Frieden hin gemacht, noch wurde energisch gegen die beginnende Anarchie eingeschritten. Das verhinderte der idealistische Demokratismus, der vor Gewaltmaßregeln wie Verhaftungen, Erschießungen usw. zurückschrak und höchstens halbe Maßregeln zuließ, die von den Bolschewiki gewandt propagandistisch ausgenutzt wurden. Vom Volke ersehnte Reformen — so die Agrarreform — kamen nicht über das akademische Stadium hinaus; man begnügte sich mit schönen Reden über die jetzt angebrochene Zeit der wahren Freiheit, wo jeder sagen und schreiben könne, was er wolle; wo die Regierungsform durch eine nach dem demokratischsten Wahlrechte der Welt zu wählende Nationalversammlung bestimmt werden würde.

Die Bolschewiki setzten den Regierungsphrasen noch schönere entgegen: Erst sie würden die wahre Demokratie bringen: Die Demokratie des Be-

sitzes; sie würden ein Zeitalter des Wohllebens und Wohlstandes aller anbrechen lassen. Sie zogen gegen den Imperialismus, der Fortsetzung des Krieges — bezeichnenderweise unter der Parole: Krieg dem kaiserlichen Deutschland! — verlangte, zu Felde mit der Losung: Das Volk hat kein Interesse daran, für die obersten Schichten zu bluten. Und da ihrer Propaganda keine Taten entgegengestellt wurden, so war ihr Sieg nur allzu natürlich.

Und doch, er kam für die Träger der Märzrevolution unerwartet: Die Bourgeoisie hatte gedacht, ein demokratisches Regime würde im Innern leicht Ordnung schaffen können; sie konnte sich ebensowenig wie die gemäßigten Sozialisten einen Putsch gegen die Demokratie vorstellen; bei diesen kam noch hinzu, daß sie aus taktischen Rücksichten die sofortige Durchführung eines radikal-sozialistischen Programms für unmöglich ansahen, weil — wie die marxistischen Doktrinäre unter ihnen lehrten — Rußland das dem Sozialismus vorangehende Stadium des Kapitalismus noch nicht durchgemacht habe.

Wenn man für die Herrschaft des Bolschewismus die richtige Blickeinstellung finden will, muß man sich vor folgendem Fehler hüten: Man darf nicht das kommunistische Programm als Norm nehmen, um die Tätigkeit der Bolschewisten zu beurteilen. So macht man sich natürlich die Sache sehr leicht: Man stellt die zahllosen Scheußlichkeiten, die vorgekommen sind, mit moralischer Entrüstung zusammen; man konstatiert, daß die nationalisierte und sozialisierte Industrie sich als nicht lebensfähig erwiesen hat; man fragt, ob der Militarismus Trotzkis besser sei als der Militarismus des Zaren; man vergleicht die Herrschaft der Volkskommissare mit der Willkür des absoluten Regime, wobei man natürlich sich für dieses erklärt; man weist darauf hin, daß die Kommunisten sich durch ihre neue Wirtschaftspolitik (Konzessionen an Ausländer, Wiedereinführung des Privateigentums, der kapitalistischen Wirtschaftsordnung in einem gewissen Umfange) selber aufgegeben hätten. Damit verkennt man die über die Sphäre des Politisch-Wirtschaftlichen hinausreichende Bedeutung des Bolschewismus. Schon in der Beantwortung der Frage: Warum brachen alle gegenrevolutionären Unternehmungen zusammen? verfährt man zu oberflächlich, wenn man zur Erklärung nur auf die Angst der Bauern, die Gutsbesitzer würden wieder in ihre Rechte eingesetzt werden, auf die rücksichtslose Disziplin der Bolschewistenführer und auf das Fehlen einer einheitlichen Front auf der Gegenseite hinweist. Erst dann wird das Wesen des Bolschewismus verständlich, wenn man vom rationalen, durch und durch westlerischen, aufklärerisch-marxistischen Programm der Kommunisten absieht und sich in die Seele des russischen Volkes hineinzuversenken sucht.

Die Bolschewiki setzten sich durch, indem sie die anarchischen Instinkte der Massen ausnutzten, ja diese sogar bewußt aufpeitschten. Sie verstanden es, den Haß des Russen gegen alles Schablonenhafte und Bürokratische, seine Abneigung gegen den Beamtenstand zu ihren Zwecken zu gebrauchen;

hatte doch der zaristische Staat durch die übermäßige Entfaltung des Beamtenapparates sehr viel Ansehen beim Volke eingebüßt. Als vollends durch Rasputin und ähnliche Fälle auch die Person des Zaren befleckt und ihres mystischen Gewandes entkleidet erschien, da war die Möglichkeit zum Umsturze gegeben. — Aber die Bolschewisten dämmten diese Instinkte auch nicht ein, als sie in den Besitz der Macht gelangt waren. Sie ließen sie toben gegen die Bourgeoisie — man denke etwa an die berühmte Parole, die in den ersten Monaten ihrer Herrschaft lautete: Stehlt das Gestohlene (grabti nagrablennoje) und an die Förderung der Agrarrevolution! — und gegen die sogenannte Intelligenz. Das war die Schicht der russischen Gebildeten, Studenten, Literaten, Akademiker, die während des zaristischen Regime in der Opposition gestanden und die positive Ideologie der Märzrevolutionäre geschaffen hatte. Diese Ideologie war völlig aus dem Westen entlehnt, und je nach dem europäischen Meister, dem ihre einzelnen Verfechter, welche die Ideale des Westens gleichsam nach Rußland verpflanzen wollten, Gefolgschaft leisteten, war sie liberal oder sozialdemokratisch. Als den ersten Vertreter der russischen Intelligenz kann man Peter den Großen ansehen, der den kühnen Versuch gewagt hatte, Rußland künstlich in einen europäischen Staat zu verwandeln. Der Zarismus war aber von Peter dem Großen abgefallen: Er wollte nur die europäische Zivilisation (Heerwesen, Technik, Bürokratie) übernehmen, nicht aber die europäische Kultur; fühlte er doch durch sie seine Grundlagen bedroht, die er in einer gewissen, als Demut bezeichneten Passivität des russischen Volkes erblickte — als dessen typischste Gestalt ihm der orthodoxe Bauer erschien. Diese Halbheit führte zum Entstehen der oppositionellen Schicht der Intelligenz. Sie war bis zur Novemberrevolution 1917 Träger des russischen Geisteslebens gewesen; sie hatte als ihr schönstes Erzeugnis die neuere russische Literatur hervorgebracht.

Die Problematik dieser Literatur — hier wird sie natürlich nur vom kulturhistorischen Gesichtspunkte aus betrachtet — war die Problematik der Intelligenz. Sie bestand in mehr oder minder tiefen Versuchen, das Wesen des Russen aufzuweisen, im schmerzvollen Kampfe um die Frage, was hat Rußland der Welt zu sagen, im Ringen gegen die beengende Umwelt, die den russischen Menschen an der Entfaltung hindert. So erklärt sich das merkwürdige Ineinanderspielen religiöser, sozialer, nationaler und politischer Momente, das für die russische Literatur bezeichnend ist.* Diese Literatur war die lebendige Verkörperung der Problematik einer Gebildetenschicht, die in ihrer Art zu empfinden und zu denken vom Volke losgerissen ist, da sie keine aus der Seele des Volkes geborene Bildung besitzt und nun nach einer Überbrückung dieses Gegensatzes strebt.

Nur einigen ihrer ganz großen Vertreter ist es gelungen, diese Einheit,

---

* Daß auch beim sog. Dekadententum diese Verquickung vorliegt, zeigt die Erscheinung eines Alexander Block, des Dichters der russischen Revolution und zugleich scheinbar so ‚unsozialen‘ Sängers der ‚geheimnisvollen Unbekannten‘.

die dann freilich ihrem Wesen nach in den Tiefen ihrer Persönlichkeit bereits grundgelegt war, zu finden, trotz oft falscher theoretischer Deutung. So glaubten auch sie, daß dieser Einklang zu erreichen sei mit äußeren Mitteln; man denke nur an den ‚Rousseauismus‘ Tolstois, an den ästhetisierenden Liberalismus Turgenieffs, an die Verherrlichung des Aktivismus durch Gontscharoff, an Dostojewski, den Verfasser des ‚Tagebuchs eines Schriftstellers‘ und seinen nationalistischen Messianismus! Natürlich besaßen sie Tiefen, von denen ihre ‚Theorien‘ nichts wußten, und von dorther stammt auch ihre Größe. In ihnen hat sich gleichsam die russische Seele verleiblicht, aber daß sie eine Theorie brauchten, dies ist bezeichnend.

Und was von der Literatur, das gilt auch von der russischen sogenannten revolutionären ‚Befreiungsbewegung‘. Für die Intelligenz lagen in den sozialen und politischen Fragen die letzten Probleme des Daseins; dabei war sie aber in der Praxis nichts anderes als eine Schrittmacherin der russischen Bourgeoisie: denn das Volk verstand sie nicht und eine reale Möglichkeit zur Verwirklichung ihrer Ideen konnte nur die westlerische Klasse, die Bourgeoisie, bieten. Daher führte die Märzrevolution, die scheinbar den Sieg der Intelligenz bedeutete, in Wirklichkeit zu ihrem Untergange. Das Volk lehnte sich instinktiv gegen die westlichen Formen, in die es gepreßt werden sollte, auf, und die Intelligenz entdeckte mit Schrecken, daß das Volk sich ganz anders betrug, als sie erwartet hatte. Es wollte nichts wissen von den Segnungen eines aufgeklärten Liberalismus und der Demokratie; seine alte Zügellosigkeit, die sich früher in Gestalten wie Stenka Rasin, dem Räuberhauptmanne, und Pugatschoff, dem verwegenen Kosakenrebellen, verdichtet hatte, enthüllte sich in ihrer ganzen blutigen, schmutzigen Wirklichkeit, raste über das ganze Land und fegte sämtliche schönen Pläne und Konstruktionen der Intelligenz wie Kartenhäuser hinweg.

So rächte sich das Volk für die Fremdheit, die es bei der Intelligenz spürte. Es stellte sich heraus, daß die Intelligenz nur das Gegenspiel zum westlerisch angekränkelten Zarismus war; dabei verstand der kraftvolle Zarismus doch wenigstens die Tiefen der russischen Seele; wie kein zweiter sah dies Dostojewski, der für den mystischen Zarismus gegen den bürokratischen kämpfte und nicht weniger scharf als diesen auch das Westlertum der Intelligenz ablehnte, der er den Untergang durch das Volk prophezeite.

Die Bolschewisten aber — die westlerischsten Intellektuellen, deren Westlertum aber ein ‚zukünftiges‘ war, ein Westlertum, das durch Rußland erst Wirklichkeit werden sollte, die das Westlertum so überspitzt hatten, daß es sich gegen den realen Westen wandte, daß es für sie aus einer Ideologie zum Dogma, zum religiösen Glauben wurde — die Bolschewisten trafen mit der russischen Seele zusammen.

Ihr Haß gegen die kapitalistische Welt, ihre fanatische Ablehnung der alten Welt als einer bourgeoisen, ihr vor nichts zurückschreckender Vernichtungskampf gegen alle bestehenden Einrichtungen, der sich oft in geradezu

grotesken äußeren Formen bewegte, lief parallel mit der Fremdheit des Russen gegen alles Westlerische, und die Bejahung des Glaubenssatzes: Alles Bestehende muß vernichtet werden, bei den Bolschewisten aus doktrinärer Verranntheit stammend (die übrigens ihren tiefsten Grund in Ressentimenterlebnissen hatte), bei der russischen Masse aber aus der Seelenartung quellend — machte die Kommunisten, so parador das klingen mag, da ja das Gros ihrer Führer aus Nichtrussen besteht, zu Trägern der russischen Volksidee. Und ihr Weltrevolutionsmystizismus, ihr Glaube, daß Rußland als Bahnbrecher der Weltrevolution voranschreiten müsse, daß die Zeit vor der Weltrevolution wie ein zur Seligkeit führendes Leiden erduldet werden müsse, all dies entsprach dem echt russischen Glauben an die Weltmission des russischen Menschen, der die Welt unter großen persönlichen Opfern erlösen müsse, dadurch aber letzten Endes zur Weltherrschaft gelangen würde, in der man aber gar keine russische Weltherrschaft, sondern das ‚Reich Gottes' sieht. Streicht man etwa von der Dostojewskischen Ideologie ihre christlichen Akzente, so hat man die bolschewistische.

Und hier zeigt sich ihre Grenze, zeigt sich als eine Folge ihres rationalistischen Dogmatismus. Die bolschewistische Ideologie bleibt doch letzten Endes im Irdischen stecken, ohne einen Weg zum Himmlischen zu finden. Sie ahnt den Himmel, aber sie versetzt ihn auf die Erde, genau so, wie Dostojewski den Himmel zu sehr an eine irdische Form kettet. Sie hat nicht den Blick für die übernatürliche Grundlage der russischen Seele; sie steht dem russischen Christentum, das der Russe, mag er noch so tief fallen, nicht vergißt, einfach verständnislos und daher rein opportunistisch gegenüber; sie versteht nicht die Verwachsenheit des russischen Menschen mit Christus. Dies alles hält sie für periphere Erscheinungen und glaubt, sie überwinden zu können.

Daher eignet den Bolschewisten in der Praxis jener Glaube an äußere Maßregeln, der auch den Kern des Glaubens der Intelligenz gebildet hatte; aber durch ihre Feindseligkeit gegen den gesamten realen ‚Westen' bildet sich für die Bolschewisten eine gemeinsame Front mit dem Volke und doch bleibt das Volk in seiner Masse gegen die Bolschewistendoktrin ablehnend.

Und nun droht ihnen die Gefahr, auch das gemeinsame Frontstück zu verlieren. Dieser Prozeß vollzieht sich in ihrer ‚Verbürgerlichung'. Je mehr sie zur bürgerlichen Ordnung zurückkehren, desto sinnloser wird ihr Dasein, desto fremder wird von den Massen ihr Wesen empfunden.

So kann ruhig gesagt werden, daß die Bolschewisten dann erledigt sein werden, wenn sie die Anarchie konsolidiert haben, wenn der ‚rationale' Teil ihres Charakters, welcher sich schon stets in ihrem maßlosen Bürokratismus und ihrem Militarismus (der ja durch das Zusammenarbeiten mit Europa der Aureole einer ‚Weltrevolutionsgarde' immer mehr entkleidet wird), bekundet hat, die Vorherrschaft gewinnt. Ob sie der Gefahr dieser Entwicklung dadurch, daß sie ihr irrationales Schwergewicht nach Asien verlegen, entgehen können, ist aus verschiedenen Gründen (Ethos des Mohammedanismus,

Passivität der Inder usw.) sehr fraglich. Doch auf dieses Problem kann hier nicht näher eingegangen werden.

Ihre Herrschaft hat trotz aller furchtbaren Leiden, die sie im Gefolge hat, eine sehr große Bedeutung, die über das Politisch-Wirtschaftliche (eigentlich gegen ihren Willen . . .) hinausgeht: Sie hat das Volk geweckt, hat begonnen, es aus seiner fatalistischen Passivität zu befreien, indem sie es zum Handeln zwang; sie hat durch eine brutale Gewaltkur die Intelligenz, soweit sie sich nicht durch Massenemigration der Heimat entfremdet hat, in die Seele des Volkes getaucht; sie hat die Früchte der Intelligenz, Literatur und Kunst, zum Gemeingut des Volkes gemacht, zum mindesten mit dem Volke in Berührung gebracht; sie hat alle Fragen des Seins in krassester Weise einen jeden stellen lassen, hat gelehrt, liebgewordene Formeln aufzugeben, sie hat (wieder gegen ihren Willen) die Religiosität verlebendigt, indem sie die Kirche außerhalb des Staatsapparates gestellt hat.

Dieser positiven Seite steht eine sehr starke negative gegenüber: Durch die furchtbaren äußeren Verhältnisse sind viele der wertvollsten Menschen, wie ein Alexander Block, zugrunde gegangen oder in ihren Lebenskräften geschwächt worden; Geschäftsspekulation und Schiebertum sind in Schichten, wo sie früher nicht möglich waren, eingedrungen; an Stelle der privatkapitalistischen Bourgeoisie ist eine aus der Hefe der Intelligenz und des Volkes sich zusammensetzende Sowjetbourgeoisie getreten; aber auch diese Negativitäten haben zur Folge, daß durch sie ein um so höheres Niveau der ‚reinen' Menschen erzielt wird. Nicht als ob sie schöpferisch wirkten, aber sie stellen eine Art Auslese dar. Das tragische Problem des heutigen Russen lautet kraß und einfach gesagt so: Er hat die Wahl, entweder durch die Lebensnot zugrunde zu gehen, um aber dafür Tiefen zu sehen, die ihm sonst unzugänglich wären — oder Schieber zu werden, oder schließlich er muß nach dem Westen auswandern, um dort, von seinen Wurzeln losgerissen, unfruchtbar zu werden. . . .

Am deutlichsten haben sich die unmöglichen wirtschaftlichen Zustände in der russischen Hungerkatastrophe gezeigt. Es ist so viel über sie in Zeitungen und Zeitschriften geschrieben worden, daß weitere Schilderungen unnötig geworden sind; hier soll nur gesagt werden, daß die Berichte nicht im geringsten übertreiben, daß es Wirklichkeit ist und kein Märchen, wenn erzählt wird, daß Leichen verzehrt werden, daß Mütter ihre eigenen Kinder töten, um nicht zusehen zu müssen, wie sie langsam verhungern. Keine Schilderung, mag sie sich noch so entsetzlich lesen, reicht an die furchtbare Wirklichkeit heran. Mag man auch der Ansicht sein, die bolschewistische Wirtschaft sei an dieser Katastrophe schuld, eine Ansicht, die zum mindesten als einseitig erscheint, wenn man sich erinnert, daß auch im zaristischen Rußland der Hunger ein ständiger Gast war, mag man noch so fest davon überzeugt sein, daß eine radikale Vertreibung des Hungers nur durch den Sturz der Volkskommissare möglich sei — all das entbindet nicht von der Pflicht, den armen Hungernden und bitterste Not Leidenden zu helfen.

Hier kommt es nicht an auf die Erkenntnis, daß unschätzbare Möglichkeiten des Geistes durch die Not verhindert werden, sich zu Wirklichkeiten zu formen; hier kommt es nicht auf politische, wirtschaftliche und sonstige Erwägungen an; hier gilt es allein, zu zeigen, daß man Christ ist, der mitleidet, wenn ein anderer leidet, der hilft, ohne zu fragen: Warum ist der andere in Not? — und ohne zu überlegen, ob nicht andere besser helfen könnten.

Es wird stets ein Schandfleck der Menschheit sein, daß sie sich um politische und sonstige Dinge stritt, während Millionen hungerten, ein Beweis dafür, daß sie nur an der Oberfläche christlich ist. Aber wozu anklagen? Jeder ist mitschuldig. Besser ist es, zu zeigen, wie man helfen kann.

Ganz unbeteiligt hat man in Europa doch nicht der Notlage in Rußland zugesehen. Eine Hilfe des Völkerbundes unter Fridtjof Nansen setzte ein. Die Hoover-Aktion rettet Millionen Kinder vor dem sicheren Tode. Die Roten Kreuze fast aller Länder sandten Expeditionen, so auch das deutsche unter Professor Mühlens.

Und als einer der ersten erließ Papst Benedikt XV. einen Aufruf zur Hilfe und spendete nach Möglichkeit. Er fragte nicht nach der Konfession der Hungernden; sie sind nicht einmal alle Christen, sondern wie z. B. die Bewohner der sogenannten Tatarenrepublik Mohammedaner; er sah die Not und richtete an ‚die Kinder der Kirche Christi, Reiche und Arme, verbreitet über die ganze Welt' den Ruf, ‚ihren Beitrag zum Besten der hungersterbenden Brüder zu spenden' ‚und ihre Gebete zu Gott empor zu richten', ‚damit er zu Hilfe komme'. Und dieser Appell traf auch die deutschen Katholiken. Und obgleich unter den Folgen eines verlorenen Krieges leidend, selber arm und notleidend, beschlossen ihre Führer, die Bischöfe, ihm zu folgen. Und sie haben — unterstützt von angesehenen Männern und Frauen aller Stände — einen Aufruf erlassen, in dem es heißt: ‚Haben wir auch keine Millionen, so teilen wir mit den Ärmsten vom Rest unserer Habe, und wäre es die Hälfte vom letzten Stück Brot...' Und die Rußlandspenden betrachten sie ‚als Totenopfer zum Gedächtnis unseres heimgegangenen Heiligen Vaters Benedikt.'

Und das katholische Deutschland wird diesem Rufe folgen, sobald es ihn vernommen hat. Es wird nicht zurückbleiben hinter den Quäkern, die schon so viel Not in opfervoller Arbeit gestillt haben.

So wird es auch mithelfen, mehr als durch Verträge und Handelsgeschäfte, daß sich die beiden größten Völker Europas nahekommen, so wird es auch dazu beitragen, daß einst die Zeit kommt, ‚da Morgenland und Abendland gemeinsam dem einen Hirten folgen,' vereint in einer Kirche, die so weit ist, daß sie Raum hat für die Eigenart eines jeden — und auch für die dem Russen gegebene Eigenart.

Geldspenden können überwiesen werden an das Postscheckkonto 8564, Postscheckamt Berlin NW 7, Konto: Fürstbischöfliche Delegaturkasse, Russenspende oder an das Bankonto der Preußischen Zentralgenossenschaftskasse Berlin, Am Zeughaus 2, Kontoinhaber: Fürstbischöfliche Delegaturkasse, Russenspende. Die Red.

Kritik

Schlögls Übersetzung des Alten Testamentes
Von Johann Göttsberger

P. Nivard Schlögl aus dem Zisterzienserorden, Professor des alttestamentlichen Bibelstudiums in Wien, hat sich vor kurzem an einer deutschen Übersetzung des Neuen Testamentes versucht. Das Werk konnte aber seinen Weg nicht machen. Man kann sich darüber nicht allzusehr wundern. Schlögl wollte und durfte nicht den Anspruch erheben, dabei auf ureigenem, vertrautem Boden zu stehen. Eines aber hat er bekennen zu sollen geglaubt: Der alttestamentliche Forscher sieht manche Stelle des Neuen Testamentes mit anderen Augen an, und es ist nicht immer unbeachtlich, was man, vom alttestamentlichen Gedankenkreis herkommend, im Neuen Testament zu finden glaubt.

Schlögls Neues Testament ist anfänglich besonders in den Kreisen der nichttheologischen Leser begeistert aufgenommen worden. Es war das kein kritisch abgewogenes Urteil, sondern zunächst der unmittelbare Ausbruch der Freude, einmal einer neuen, kühn hingeworfenen Form der altbekannten Bibel zu begegnen. Wir haben in den letzten Jahren viel Neues erlebt. Was man seit langem anders wünschte, ist ins Wanken geraten und ist anders geworden. Schlögls neue, fast möchte ich sagen, rücksichtslose Art, mit dem Text des Neuen Testamentes fertig zu werden, kam einer solchen Stimmung entgegen. In kurzem Abstand läßt Schlögl seinem Neuen Testament eine Übersetzung des Alten Testamentes (Burgverlag, Wien) folgen. Der jüngste Mißerfolg könnte das Urteil beeinflussen und eine günstige Aufnahme von vorneherein gefährden. Allein die Sachlage ist bei beiden Unternehmungen nicht gleich. Beim Neuen Testament ist die kirchliche Behörde doppelt sorgsam bedacht, neue Auffassungen nicht ohne längere Bewährung in den täglichen Gebrauch des Volkes übergehen zu lassen. Schlögls Art, das Neue Testament zu übertragen und zu erklären, war ungewöhnlich und neu. Zudem war er doch eigentlich ein Fremdling auf dem neutestamentlichen Arbeitsgebiete, und so mußte er der geschlossenen Phalanx der Fachvertreter gegenüber unterliegen. Tüchtige Schulung auf alttestamentlichem Boden kann die ständige, tägliche Beschäftigung mit dem Neuen Testament nicht ersetzen. Als Übersetzer des Alten Testamentes dagegen steht Schlögl auf langvertrautem Mutterboden, und dabei greifen die Texte der alttestamentlichen Schriften nicht so unmittelbar in die Glaubenslehre ein. Hier ist man auch unterschiedliche Auffassungen viel mehr gewöhnt als bei den Schriften des Neuen Bundes.

Als Bearbeiter des Alten Testamentes stehen Schlögl in dieser Hinsicht beachtenswerte Vorteile zu Gebote; aber auf anderer Seite gefährden seine Bahn neue Klippen. Es wäre nicht schwer, nach früherem Gebrauche eine deutsche Übersetzung für weitere Kreise herzustellen. Neben den Urtext vorsorglich die amtlich beglaubigte Vulgata legen, getreulich Wort für Wort, Zeile für Zeile, Kapitel für Kapitel übertragen, schwierige Stellen in altgewohnter Weise ausgleichen, Anstöße beim Texte nach üblicher Art überbrücken, verhieße sicher ein Werk, das kein Aufsehen erregen, aber doch seinen Weg machen würde. Aber eine solche Arbeit dürfte unsere Zeit nicht recht befriedigen. Auch das Programm, welches das päpstliche Bibelinstitut für eine neue italienische Übersetzung gebilligt hat (vgl.

Vaccari A., S. J., Per una bibbia italiana moderna, Vita e Pensiero 1922, April 193—203), verlangt eine Leistung, welche wissenschaftlich ‚auf der Höhe der Zeit steht'. In dieser grundlegenden Forderung wird man Klarheit und Einigkeit finden. Nicht so bei der tatsächlichen Ausführung. In welchem Umfang sollen etwa die wissenschaftlichen Ergebnisse in eine Bibelübersetzung aufgenommen werden, die für den allgemeinen Gebrauch bestimmt ist? Nach welchem Kriterium bemißt sich ein wissenschaftliches Ergebnis? Ist nicht diese oder jene Auffassung bloß Sondermeinung eines Gelehrten? Darin liegen viele Schwierigkeiten. Wer dabei eine glückliche Hand hat, wird sich zwischen der Scylla, hinter den Anforderungen der Zeit zurückzubleiben, und der Charybdis, den ruhigen, gesetzmäßigen Gang der kirchlichen Lehrentwicklung voreilig zu stören, hindurchfinden. Daran muß jede neue Bearbeitung des Alten Testamentes geprüft werden, die nicht bloß für Forscherkreise berechnet ist. Wie stellt sich dazu die Schlöglsche Übersetzung? Bücher haben ihre Geschichte, Büchersammlungen vielleicht noch eine verwickeltere als ein einzelnes Buch. Wer darüber unterrichten will, wie sich die biblische Büchersammlung in einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt zusammensetzte, wird den Text so auf die einzelnen Bücher verteilen, wie es ihm die Forschung ergeben hat. Eine Übersetzung, die für weitere Kreise bestimmt ist, darf man schwerlich damit belasten. Schlögl hat es getan. Er ist damit eigentlich folgerichtiger gewesen als die radikale Bibelkritik, die den vermeintlichen ursprünglichen Textbestand wohl innerhalb der einzelnen Bücher rekonstruiert hat, aber die Grenzmarken zwischen den Büchern nach dem jetzigen Bestand beachtet. Folgerichtigkeit ist sonst eine wissenschaftliche Tugend; Folgerichtigkeit in einem Fehler wird aber den Fehler vervielfachen, und für einen Fehler halte ich die geschichtliche Rückbildung einer abgeschlossenen Buchgestalt wie einer bestehenden Büchersammlung. Für einen Fehler würde ich diese Behandlung des Alten Testamentes selbst dann halten, wenn in dieser Frage die Bibelerklärer eines Sinnes wären. Das ist aber nicht der Fall. Deshalb läuft Schlögl noch Gefahr, von der Gefolgschaft der Fachgenossen verlassen zu werden. Das Meiste, was dabei in Frage kommt, ist nach der Einleitung erst für die zukünftigen Bände ins Auge gefaßt. Ein lehrreiches Beispiel aus dem vorliegenden Bande, wie Schlögl die jetzt bestehende Büchersammlung auf eine vermeintliche frühere Form zurückführt, bildet das Büchlein Rut. Mir ist es gar nicht fraglich, daß Rut ein von dem Richterbuche unabhängiges Werkchen darstellt. Schon die Einleitung: ‚In den Tagen, da die Richter richteten', setzt den Bestand des Richterbuches im wesentlichen voraus. Denn die so verschiedenartigen Persönlichkeiten, welche im Richterbuche nach einem Schema behandelt werden, zu einer einheitlichen Gruppe, fast zu einer Dynastie zusammenzufassen, konnte dem Verfasser von Rut nur in den Sinn kommen, weil der Bearbeiter der Richtererzählungen ihm dabei vorangegangen ist. Schlögl macht Rut zu einem Anhang des Richterbuches, stellt es mit ihm unter einen Buchtitel. Darüber ließe sich ja schließlich reden, wiewohl ich es nicht für richtig halte. Nach einer wohlbezeugten Anordnung der Bücher folgt Rut wenigstens unmittelbar dem Richterbuche. Aber Schlögl hat nicht bloß anders abgeteilt, sondern vollständig umgestellt. Man hatte schon lange beobachtet, daß die ersten sieben Kapitel des Samuelbuches mit den Anhängen zum Richterbuch verwandt seien. Man kann hinreichend beweisen, daß sie tatsächlich zu diesem Buche gehören. Auch Schlögl ist dieser Meinung. Einer der Gründe ist der, daß der letzte Vers des Richterbuches zusammen mit dem ersten Vers des Samuelbuches ganz die gleiche Satzbildung aufweist, wie z. B. Richter 18, 1 und 19, 1, daß also das Samuelbuch wie die Anhänge des Richterbuches eingeleitet

wird. Und nun läßt Schlögl auf den letzten Vers des Richterbuches unmittelbar Rut folgen, reißt also die zusammengehörigen Verse nicht bloß durch einen Buchtitel, wie unser jetziger Text, auseinander, sondern durch ein ganzes eingeschobenes Buch. Zu Rut paßt außerdem dieser Vers ganz und gar nicht: ‚Damals gab es keinen König in Israel, jeder tat, was ihm gut schien.‘ Samuel 1—7 dagegen, das so gut sich an eine solche Zeitschilderung anfügen würde, setzt Schlögl über Rut und die Anhänge des Richterbuches hinweg mitten in das jetzige Richterbuch hinein. Derlei Umstellungen und Änderungen am Bestand der Büchersammlung des Alten Testaments können die Ansicht beleuchten, wie sich ein Forscher den Bestand einer Büchersammlung in einem bestimmten Zeitpunkt etwa vorstellt. Eine Übersetzung für weitere Kreise erscheint mir dadurch belastet. Nur in einem Fall würde ich für richtig ansehen, daß eine solche Arbeit auf die Entstehungsgeschichte eingeht, nämlich wenn man den Text nicht verstehen könnte, ohne daß man solche Vorgänge kennt. Das ist aber sicher nicht der Fall. Vielmehr wird dadurch das Textverständnis beeinträchtigt. Schlögl hat allerdings eine besondere Absicht, wenn er so zusammenzieht. Das wird klar, wenn er S. IX sagt: ‚Ich bringe in meiner deutschen Übersetzung den ursprünglichen Kanon von 22 Büchern.‘ Die Zahl von 22 Büchern will also Schlögl in seiner Bibel erreichen. Diese Zahl ist gut bezeugt. Ob sie aber ursprünglich ist? Ich halte die Zahl 24 für ursprünglicher, die gleichfalls gut bezeugt ist. Jedenfalls aber hat weder die Zahl 22 noch die Zahl 24 je die Bücher umfaßt, die Schlögl darunter aufzählt. Diese Tatsache anerkennt Schlögl sicher. Wer aber die Geschichte der kirchlichen Büchersammlung im einzelnen nicht weiß, könnte auf die Anschauung kommen, daß er in den 22 Büchern der Schlöglschen Übersetzung eben genau die 22 Bücher vor sich habe, welche schon Flavius Josephus im 1. Jahrhundert nach Christus erwähnt hat. Das wäre jedoch unrichtig. Schlögl legt ein besonderes Gewicht auf seine neue Abteilung der Bücher des Alten Testamentes. Mir scheint, daß er hier einer Sondermeinung zu viel an exegetisch sicheren Tatsächlichkeiten geopfert hat.

Schlögl hat also seiner Übersetzung einen Zustand der alttestamentlichen Büchersammlung zugrunde gelegt, der seit Jahrtausenden der gegenwärtigen Zusammenordnung Platz gemacht hat. Er ist in diesem Punkte über die Methode der radikalen Bibelkritik hinausgegangen, folgerichtiger als sie, wenn auch meiner Meinung nach nicht richtiger. Um so mehr mußte er die Entstehung der einzelnen Bücher in seiner Übersetzung berücksichtigen, die sog. Literarkritik einbeziehen. An und für sich wäre grundsätzlich auch hier vom nun einmal bestehenden Buch auszugehen und die Entstehungsgeschichte wäre der engeren Forschung vorzubehalten. Aber das genaue Textverständnis wird oft fordern, auf die Buchgeschichte, auf die sog. Literarkritik, auf die Art und Weise, wie ein Buch allmählich geworden ist, zurückzugreifen. An vielen Stellen verrät der Text, daß das Buch nicht aus einem Guß ist. Eine urkundlich treue Übersetzung kann das gar nicht verwischen. Würde die Übersetzung das nicht erkennen lassen, so wäre sie nicht treu. Man kann für solche Stellen verschiedene Wege einschlagen. Durch die Anmerkungen kann das Auffällige am Texte erklärt werden. In nichtkatholischen Kreisen der kritischen Bibelforscher nimmt man seit langem verschiedenartigen Druck zu Hilfe, um die verschiedenen Schichten zu unterscheiden, aus denen das Buch zusammengewachsen ist. Auch der Farbenwechsel mußte dazu dienen wie in der sog. Regenbogenbibel. Schlögl hat in mäßigem Umfange verschiedenartigen Druck angewendet. S. 423, wo er die Arten des Druckes erläutert, redet er nur von Antiquadruck für nachexilische und Frakturdruck für alte Texte. In einigen Fällen

hat er aber auch noch Texte durch Fettdruck hervorgehoben, die offenbar nicht bloß hervorgehoben werden sollen; es liegt darin ein literarkritisches Urteil. Es sind das bescheidene Zugeständnisse an die sog. Literarkritik des Alten Testamentes, wie sie in nichtkatholischen Kreisen der Bibelforscher herrschend geworden ist, von katholischen Bibelerklärern mehr und mehr beachtet wird. Aber manche katholischen Exegeten verwerfen jedes Zugeständnis an die Literarkritik. Mir scheint Schlögl grundsätzlich im Rechte zu sein. Ohne Literarkritik läßt sich heutzutage das Alte Testament nicht mehr behandeln und eine urkundlich treue Übersetzung auch für weitere Kreise nicht verständlich darbieten. Ich finde nur auch hier wiederum: Schlögl hat des Guten zu viel, d. h. mehr als das Notwendige getan. Er hat sich nicht auf die Fälle beschränkt, wo das genaue Verständnis einer Stelle einen solchen Hinweis in irgend einer Form erfordert. Er wollte den Leser auch sonst, ja überall darüber unterrichten, wie das seit langem fertige Buch allmählich geworden ist; er geht sozusagen über die Reinschrift auf den Entwurf oder die aufeinander folgenden Entwürfe zurück. Ich glaube nicht, daß viele Katholiken mit allgemeiner Bildung als Literarhistoriker zum Alten Testament greifen. Nur in diesem Falle würden sie den literarkritischen Offenbarungen der Übersetzung gebührende Aufmerksamkeit widmen. Für sie kommt auch das Alte Testament als Offenbarungsquelle in Frage, und was den Wert der biblischen Bücher für den Glauben ausmacht, haftet an den abgeschlossenen Werken, nicht an dieser oder jener Gestalt ihres Werdeganges.

Grundsätzlich glaube ich also zustimmen zu dürfen, wenn Schlögl ohne Literarkritik, ohne einige Rücksicht auf die Entstehungsgeschichte der alttestamentlichen Bücher nicht auskommen kann. Aber damit soll nicht der Ausdehnung zugestimmt werden, in der er die Literarkritik in seine Übersetzung aufgenommen hat. Noch weniger ist damit etwa in Bausch und Bogen seine besondere literarkritische Theorie gebilligt. Sie ist vollkommen selbständig aufgebaut, wie es bei Schlögls impulsiver, unternehmungsfreudiger Forscherart nicht anders erwartet werden konnte. Er hat keine der bekannten Ansichten im ganzen, geschweige denn im einzelnen, angenommen oder auch nur zum Ausgangspunkt gewählt, um daran weiterzuarbeiten. Gewöhnlich stellt sich solchen neuen Auffassungen ein gewisses Mißtrauen entgegen, besonders jetzt, da die Wellhausensche Literarkritik fast auf der ganzen Linie sich durchgesetzt hat. Auch die katholischen Anhänger einer Literarkritik nehmen bisher meist Wellhausens Ansichten im allgemeinen zum Ausgangspunkt, wenn sie auch wegen ihres grundsätzlich verschiedenen Standpunktes da und dort einschränken und umändern. Aber Schlögl hat einen neuen Gesichtspunkt eingeführt, den ich für glücklich halte. Man ist gewohnt, von einer Literarkritik des Pentateuchs, d. i. der fünf Bücher Mosis, oder des Hexateuchs, d. i. die fünf Bücher Mosis und dazu des Buches Josue, zu reden und zu hören. Schlögl sucht nach einem Erklärungsprinzip, das nicht bloß auf den Pentateuch und Hexateuch paßt. Er hat beachtet, daß ähnliche Eigentümlichkeiten wie im Hexateuch auch in den späteren Büchern des Alten Testamentes vorhanden sind. Um dies zu erklären, nimmt er eine nachexilische Umarbeitung oder Interpolation an, die sich durchaus nicht auf die mosaischen Schriften beschränkt. Daß alle alttestamentlichen Bücher mit Einschluß der Makkabäerbücher eine nachexilische Umarbeitung oder Interpolation erfahren hätten (Seite XI), scheint freilich über alles Maß hinauszugehen. Dafür wäre auch die Bezeichnung ‚nachexilisch‘ wenig sachentsprechend. Aber bei den Büchern Esra-Nehemia scheinen mir sicher noch solche Erscheinungen vorzuliegen, die vielleicht dem gleichen Schicksal entstammen, welches die Bücher Mosis betroffen hat.

Daß Schlögl die sog. Literarkritik nicht für den Pentateuch oder Hexateuch

allein zu erledigen sucht, ist ein Vorzug seiner Hypothese. Aber die Hauptvorgänge bei der Entstehung alttestamentlicher Bücher mit ‚Umarbeitung' und ‚Interpolation' erschöpfend bezeichnen zu wollen, wird den Tatsachen zu wenig gerecht. Nach den literarischen Anzeichen müssen nebeneinander herlaufende Entwicklungen angenommen werden, und aus den parallelen Formen der Quellen ist dann das literarische Endergebnis, unser fertig vorliegendes Buch hervorgegangen. Umarbeitung und Einschübe bezeichnen weniger grundlegende Änderungen an den fertiggestellten Werken. Schlögl lehnt Doppelungen, Wechsel in den Gottesnamen und ähnliche Merkmale der Zusammensetzung bestimmt ab. Aber in dieser Frage scheint mir die Wellhausensche Bibelkritik auf dem richtigeren Wege zu sein. In diese Richtung weist auch eher die kirchliche Lehrautorität, die erst vor kurzem wieder zur Pentateuchfrage das Wort genommen hat. Offensichtlich schwebte denen, welche solchen Entscheidungen die letzte Form gaben, das Ziel vor Augen, als inspirierten Verfasser eine bestimmte Einzelpersönlichkeit aufzeigen zu können, die möglichst die Gewähr für den abgeschlossenen, unversehrten Text zu tragen geeignet ist. Das wird besser gesichert, wenn parallele Quellen in der Schlußform des Buches zusammengearbeitet sind.

Die Hypothese Schlögls, welche die Schriften des Alten Bundes in ihrer Zusammensetzung verständlich machen soll, finde ich also weniger geeignet als andere Ansichten, die in den kritischen Fachkreisen Anklang gefunden haben. Trotzdem könnten die einzelnen Anzeichen von Zusammengesetztheit auch bei Schlögl die gleichen sein wie anderwärts; die Theorien wollen ja den tatsächlich festgestellten Zustand der Bücher erklären. Da geht nun freilich Schlögl wieder ganz eigene Wege. Was er als alten Text oder überarbeitete Darstellung oder Einschub unterscheidet, deckt sich sehr wenig mit den Quellen, aus denen man sonst die Bücher des Alten Testaments sich entstanden denkt. Es ist noch nicht angängig, bestimmt darüber zu urteilen, ob Schlögl recht hat oder die bisherige Auffassung beizubehalten ist. Denn einerseits sind die Anschauungen der kritischen Exegetenschule in Einzelheiten und in wichtigeren Textstücken noch im Fluß; ein Urteil über seine Anschauungen wäre für Schlögl auch nur eines Mannes Red. Anderseits hat Schlögl, abgesehen von allgemeinen Grundlinien, die Beweise für seine Anschauungen in der Hauptsache dem Schlußteil seines Werkes aufbehalten, der als fünfter Band erst im Winter 1922/23 erscheinen soll. Soviel läßt sich aber aus Anzeichen entnehmen, daß die künftige Entwicklung der Literarkritik sich durch Schlögls neue Auffassungen kaum aus ihrer Bahn wird reißen lassen. Sie machen hie und da den Eindruck von Augenblickseingebungen, die nur auf den ersten Blick bestechen könnten. Daß Schlögl Versteile, Verse, Versgruppen und ganze Kapitel einfach aus dem fortlaufenden Text gestrichen und in den letzten Band als Nachtrag verwiesen hat, ist aber nicht bloß dann zu bedauern, wenn seine Beurteilung als unrichtig und unsicher angesehen wird. Eine Übersetzung für weitere Kreise hätte den vollständigen Text der jetzigen Bibel ohne Zerreißung darbieten sollen. Für den durchschnittlichen Bibelleser ist ein Stück, das aus seinem örtlichen Zusammenhang gerissen ist, vielfach gar nicht vorhanden.

Unter den Stücken, die in den letzten Band verwiesen werden, sind manche, welche der Erklärung seit alter Zeit Schwierigkeiten bereiten. Ich habe keinen Anhaltspunkt gefunden, daß bei Schlögl etwa das Bestreben mitgewirkt hätte, solche Schwierigkeiten dem Leser aus dem Wege zu räumen. Das ist von vorneherein unwahrscheinlich. Und doch klingt bei dem Ruf nach einer neuen, zeitgemäßen Bearbeitung des Alten Testamentes als Unterton die Erwartung mit,

eine Bibel zu bekommen, die über Bedenklichkeiten sachte und unmerkbar hinwegführt. Allein das kann keine exegetische Wissenschaft leisten. Im Gegenteil, je urkundlich treuer eine Übersetzung des Alten Testamentes ausfällt, um so stärker müssen Unstimmigkeiten des Textes, naive Darstellungen und populäre, unwissenschaftlich erscheinende Anschauungen hervortreten. Die Bücher des Alten Testaments sind mehr Urkunden der Wahrheit als Erbauungsliteratur, so gut sie auch letzteres sein können, wenn ein gut eingeführter Leser nach ihnen greift. Deshalb hat der Übersetzer die urkundliche Treue allen anderen Absichten voranzusetzen. Wenn Schlögls Übersetzung sich gelegentlich mit harmonisierenden Deutungen des Textes trifft, so ist das ein Zufall. Für ihn handelt es sich immer um eine ernst gemeinte Auffassung des Bibeltextes. Die ganze Arbeit Schlögls ist so mit neuen Deutungen, Erklärungen, Übersetzungen gespickt, daß man eher vermuten könnte, er habe den Widerspruch herausfordern, nicht den Leser unmerklich über Anstöße hinwegführen wollen. Ja, seine Auffassung, wie Gott die Eva geschaffen hat, beseitigt zwar die Rippe, die manchem zum Anstoß wird; aber was er an die Stelle setzt, erleichtert die Vorstellung nicht, sondern macht sie noch abenteuerlicher (Gen. 2, 22).* Gen. 7, 9 bringt er eine Änderung des Textes an, die den Vorgang noch wunderbarer macht.** Nur bei den Doppelerzählungen geht er die gleichen Wege wie die harmonisierende Exegese; er hat sie meist einfach ausgemerzt. Das ist eine schwerwiegende Sünde gegen die urkundliche Treue der Übersetzung, zu der ihn nicht das Streben, Schwierigkeiten zu beseitigen, wohl aber seine literarkritische Theorie vermocht hat; er anerkennt keine parallel laufenden Quellenschriften, die als Material der abgeschlossenen Buchform zugrunde gelegen hätten.

Daß der gegenwärtige Text auch in den Einzelheiten kein Noli me tangere ist, wird niemand leugnen. Wer eine Übersetzung des Alten Testamentes fertigen will, muß Textkritik treiben. Schlögl hat es getan, hat es ausgiebig getan, für mein konservatives Empfinden etwas zu ausgiebig. Nicht selten aber überrascht seine Eigenart; immer muß man seine Gewandtheit und seine Übung in textkritischer Methode anerkennen. Ich möchte nur auf seine Art hinweisen, wie er das Kainszeichen behandelt (S. X und 12).***

Schlögl hat seine Übersetzung dem deutschen Volke gewidmet. Auch ohne solche Widmung würde und müßte eine deutsche Bibel des Alten Testamentes zur katholischen Volksbibel werden, wenn sie den Volkston gut träfe. Wo das Schwergewicht so fühlbar auf die wissenschaftlichen Fragen gelegt wird wie bei Schlögls Arbeit, muß meistens auf die Volkstümlichkeit verzichtet werden. Schlögl stellt offenbar in die erste Linie das, was sein ernsthaftes, eindringliches Bibelstudium ihn über die literarkritische Seite des Alten Testamentes erkennen ließ. In zweiter Linie kommt für ihn der Versuch, wo seiner Meinung nach die Bibel-

* Schlögls Übersetzung dieser Textstelle sei hier als Probe mitgeteilt: Darum ließ Gott über Adam einen tiefen Schlaf kommen, und als er eingeschlafen war, nahm er eines seiner Maße und füllte die ihm entsprechende Gestalt mit Fleisch. So baute Gott das Adam abgenommene Maß zum Weibe aus und führte dieses Adam zu. Da sprach nun Adam: ‚Diese ist diesmal von gleichem Fleisch und Bein wie ich. Diese soll daher „weiblicher Mensch“ heißen, weil sie ein Abriß des männlichen Menschen ist.‘ (Die Red.)

** ‚Reines und unreines, zahmes Vieh und Wild und Geflügel und allerlei Kriechtier, das da kreucht auf dem Boden, kam paarweise zu Noah in den Kasten, Männchen und Weibchen, wie es eben Gott ihnen (statt ihm, d. i. dem Noah) eingegeben (statt befohlen) hatte.‘

*** Gn. 4, 15: ‚Gott erwiderte ihm: Demnach soll, wer immer Gajin totschlägt, siebenfacher Rache verfallen. Dann bestimmte Gott Gajin einen bleibenden Aufenthalt, damit nicht der erste beste, der ihn träfe, ihn totschlüge.

erklärer in die Irre gegangen sind, seine Auffassung als richtige in Umlauf zu setzen. Was die stilistische Form betrifft, so wollte Schlögl eine leicht verständliche, flüssig lesbare Übersetzung liefern, sie gelegentlich mit einem Zug realistischer Zeichnung verbrämen, und das ist ihm auch gelungen. Wäre eine volkstümliche Färbung von ihm ausdrücklich angestrebt worden, so müßten die Merkzeichen stilistischer Durchfeilung dies verraten. Statt dessen müssen wir in nicht wenigen Äußerlichkeiten Spuren von Nachlässigkeit beklagen. Besonders oft hat er sich in dem Durcheinander seiner vollständig neuen Kapitel- und Verszählung und der altgewohnten Textgliederung verfangen. Die Zeit hat offenbar gedrängt. Wir fühlen die nervöse Unruhe mit, welche die Schritte des drängenden Druckereiboten zu dem unermüdlich schaffenden neuen Hieronymus ins Gehäuse trugen.

Und das Bild des Hieronymus im Gehäuse, das Urbild eines rastlos schaffenden Schriftgelehrten blinkt auch dem Leser zwischen den Zeilen dieses neuen Werkes Schlögls entgegen. Wir brauchen uns nicht an das zu erinnern, was Schlögl sonst schon zum Fortschritt der Bibelwissenschaft beigesteuert. Es bedarf nicht des Hinweises, daß neben seiner Bibelübersetzung die Übertragung des Talmud herläuft, die allein eine Lebensarbeit an Umfang bedeutet. Ob die Kampfstimmung, die keiner seiner Unternehmungen fehlt, dem neuen Werke die Bahn in die breiteste Öffentlichkeit frei machen wird, hängt in der heutigen Lage nicht allein von einer wirklich gediegenen Leistung ab. So förderlich auch häufig die Unternehmungslust eines einzelnen ist, bei einer Bibelübersetzung für weitere Kreise würde ich mir eher einen Erfolg versprechen von der Art, wie Vaccari seine italienische Volksbibel durchführt. Eine Vielheit von Mitarbeitern gibt die Gewähr, daß keine Gelehrtenliebhaberei die volkstümliche Ausgeglichenheit gefährdet. Ein scharf umrissenes Programm und eine einzige letztlich entscheidende Stelle sichern die Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Unternehmens. Allerdings die zweifelvolle Frage, die N. Peters in ‚Theologie und Glaube' (XIII, 50) aufwirft: ‚Die kurze Einleitung ins Alte Testament, nach der bei uns weite Kreise heute geradezu schreien . . . ob freilich eine solche heute möglich ist?' kommt mir auch angesichts dieser Zeitforderung und des ernsthaften Versuches Schlögls, ihr gerecht zu werden, in den Sinn: ob eine volkstümliche und doch wissenschaftliche Übersetzung des Alten Testamentes bei der ungeklärten Lage der katholischen Bibelwissenschaft heute schon möglich ist?

Nachträgliches zur Dantefeier
Von Alois Dempf

Ich hatte mir, als der literarische Hochbetrieb zum Dantejubiläum einsetzte, vorgenommen, mir keinesfalls durch alle die Erläuterungen und ‚Näherbringungen' des ach so dunklen Dichters seine unmittelbare Wirkung verschütten zu lassen. Ich wollte an drei weihevollen Tagen, am liebsten Karfreitag bis Ostern, den ernsten Gang durch seine drei Jenseitsreiche antreten. Einst, als ich zum erstenmal von ihnen hörte, da fühlte ich, aus der bloßen Andeutung der Offenbarungen schon, jenen heilsamen Schauer wie bei den Predigten von den letzten Dingen an den letzten Sonntagen des Kirchenjahres. Diese religiöse Wirkung der Dichtung wollte ich erleben, und ich habe sie gefühlt, immer wieder wenn Mitleid und Furcht den Dichter selbst vor den eigenen Gesichten überwältigen oder wenn ihn der Jubel des ewigen Lebens mitfortreißt.

Und doch, es sind zu wenig Stellen, als daß für uns das ganze Gedicht ein religiöses Erlebnis werden könnte, das es für seine Zeit — und sicher auch nicht ganz — bedeutete. Viel stärker wirkt auf uns das ethische und ästhetische Erlebnis der gewaltigen Persönlichkeit Dantes, die wirklich fast restlos jeden Vers durchdringt und uns mit unaufhörlicher Spannung durch alle Sonderbarkeiten mit forträgt. Immer wieder mußte ich mich fragen, warum konnte diese mächtigste Dichtung einer religiösen Zeit keine echte Volksdichtung und kein wahres lebendiges Epos für sie und noch weniger für uns werden, was Dante doch wollte und weswegen er bewußt die Volkssprache wählte?

Verschiedene Gründe für die grundsätzliche Schwierigkeit des Danteverständnisses (auch keine der Dantefeiern ist im höheren Sinne geglückt, wie mir von Freunden versichert wird) sind mir bei dieser unvoreingenommenen Lektüre klar geworden. Vor allem ist es das Unglück unserer ganzen späten Kultur, die nicht die reine homerische Schönheit einer einzigen religiös-mythischen Vorstellungswelt besitzt. Nicht weniger als fünf verschiedene Stoffkreise setzen die Dantes zusammen. Einmal das Alte und Neue Testament, die doch selber wahrlich tragfähig genug wären für das herrlichste christliche Weltgedicht und doch schon zur altchristlichen Zeit, man denke an Augustins Gottesstaat, belastet wurden mit antiken Reminiszenzen. Schon von daher stammt die Renaissance vor der Renaissance, die bei Dante einen so breiten Raum einnimmt. Wie ich bei meiner nachträglichen Lektüre der Spätlinge des Dantejubiläums sah, hat Voßler in seiner Schrift „Dante als religiöser Dichter"* die Frage des Verhältnisses Dantes zur Renaissance genau untersucht und mit Recht verneint, daß sie mit ihm schon beginne, wie es Burkhardt durchgehends zu zeigen suchte. Man darf nicht vergessen, daß die antiken Vorstellungen wenigstens in der romanischen Welt das ganze Mittelalter hindurch immer lebendig geblieben sind. Wir freilich mit unserm geschärften Stilgefühl empfinden die Mischung christlicher und antiker Elemente geradezu peinlich, und es ist klar, daß sie Dante schon zu seiner Zeit um die echt volkstümliche Wirkung bringen mußte. Das Bestreben, diese gelehrten Bildungselemente volkstümlich zu machen, zieht namentlich seine früheren Schriften und stellenweise auch die Commedia in den Kreis jener Popularisierungsversuche, wie etwa seines Lehrers Brunetto Latini ‚Schatzkästlein', für deren Didaktik wir nur mehr ein Lächeln haben und die nur Dantes Persönlichkeit ganz dichterisch durchdringen konnte. Aber die Antike hat bei ihm noch einen höhern Sinn: aus ihr, namentlich aus Virgil, fließt die Quelle seiner römisch-italienischen Reichsromantik, der Verherrlichung des einen Gipfels der Weltordnung, des universalen Kaisertums deutscher Nation, aber italienischer Vorherrschaft. Virgil wird ihm geradezu zur zweiten Offenbarung, wie dies Eberz in seiner glänzenden Studie ‚Dantes joachimitischer Ghibellinismus' (Hochland XVIII, 1, S. 75 ff. und S. 217 ff.) überzeugend darlegt, die merkwürdigerweise gar nicht auf die mir bekannte Danteliteratur gewirkt hat. Dadurch ist auch die Antike ein durchaus religiöses Element geworden, leider aber fehlt uns zu ihrer damit gewonnenen Größe das unmittelbare Verhältnis, wir können sie nur mehr historisch würdigen.

Von hier aus wird die ungeheure politische Leidenschaft Dantes, die ganz von religiöser Erregung durchzittert ist, erst recht verständlich. Sein vierter Stoffkreis, die politische Zeitgeschichte, erhält so ihre höhere Berechtigung, das religiöse Pathos des Kampfes zwischen Kaiser und Papst, zwischen der natürlichen Ord-

* Verlag Seldwyla, Bern 1921 (58 S.).

mung der vita activa und der übernatürlichen der vita contemplativa, die sich verkörpern sollte in der joachimitischen reinen Mönchskirche ohne weltliche Herrschaft. Auch diesem Stoffkreis, der dichterisch die stärkste Intensität der vollen Lebenswirklichkeit für sich hat, stehen wir nur historisch interessiert gegenüber. Wir sehen das kirchenpolitische Ideal nicht mehr in der reinlichen Scheidung der Gewalten, sondern in der restlosen Durchdringung aller Lebensformen mit christlichem Geiste; es fehlt uns das Pathos des Zornes gegen die zäsaropapistische Verweltlichung der Kirche. Endlich muß man es fast bedauern, daß der fünfte Stoffkreis, unsere eigene romantische Sagenwelt, in der Commedia zu kurz gekommen ist.

Aber nicht dieser komplizierte Inhalt des Weltgedichtes ist das Haupthindernis eines unmittelbaren Verhältnisses zu ihm. Viel hinderlicher ist die uns ganz fremde Art der Denkstruktur, nach der er in Harmonie gebracht ist. Ich wähle zu ihrer Verdeutlichung ihre auffallendste Gestaltung, von der aus das weitere klar gemacht werden kann. Jugendliche Volkszeitalter haben ein besonderes Rechtsempfinden, das symbolische. Aug um Aug, Zahn um Zahn! In quo quis peccaverit, in eo punietur. Ganz anschaulich muß die Strafe der Verfehlung entsprechen. Dante hat diese symbolisch ausgleichende Gerechtigkeit mit unerhörter Genialität gehandhabt, zu genial für uns. Wir empfinden sie fast als eine grausame Spielerei, jene verkehrt aufgesetzten Köpfe, jene blutige Zerspaltung — der Schatten, die religiöse oder staatliche Spaltungen hervorriefen. Aber für Dante war sie in der zeitgeschichtlichen Justiz schauderhafte Wirklichkeit, und die Ausgestaltung der Hölle nach diesem Prinzip der Entsprechungen hat ihr mehr als nur dichterische Wahrheit, hat ihr geradezu religiöse Gültigkeit verliehen. Ähnlich ist es mit der Aufteilung des Himmels nach der Symbolik der Tugendstufen. Voßler hat darauf aufmerksam gemacht, daß außerdem für Dante das Himmelsbild der neun Sternenwelten naturwissenschaftliche Wahrheit nach dem ptolomäisch-arabischen Weltsystem war und daß nach seiner Struktur auch die neunfache Aufteilung von Hölle und Fegfeuer eine fast notwendige Gültigkeit besaß. Dies ist von höchster Wichtigkeit für den Glauben des Dichters an die ideelle Wahrheit seiner Visionen und damit für ihre religiöse Bedeutsamkeit. Hieraus ahnt man nun, daß für Dante seine uns pedantisch und undichterisch anmutenden Systematisierungen viel mehr waren als ein bloßes Erbe der scholastischen Systeme, nämlich ein ungeheures kosmisches System der Entsprechungen, der mystischen ‚Korresponsionen'. Auf einer bestimmten Stufe kultureller Entwicklung werden alle Bedeutsamkeiten des Weltbildes ‚vorwissenschaftlich' in mystische ‚Kausalbeziehungen' gesetzt (worunter übrigens auch objektiv richtige causae finales sein können). Dies geht weit hinaus über die rationalistische, schulmäßige Systematik der Scholastik. Das lebendige Gefühl für alle Werte in ihrer Hierarchie und ihrer restlosen Bezogenheit auf den ganzen Kosmos gestaltet sie zu einer religiös und künstlerisch erlebten Einheit, die freilich hinter der spontanen schöpferischen Einheit eines jungen, neuen, gläubigen Weltgefühls zurückbleibt, aber dessen Reichtum zum erstenmal in der ganzen Fülle ausbreitet.

Daß wir nicht mehr das ptolomäische Weltbild und kein symbolisches Rechtsgefühl mehr haben, scheint mir das Haupthindernis, von der geglaubten Wirklichkeit des Danteschen Kosmos religiös ergriffen zu werden. Wie kann es — oder kann es überhaupt behoben werden? Voßler hat wieder das Problem am deutlichsten gesehen. Es handelt sich vor allem um die richtige Erfassung der zentralen Einheit der Commedia. Sie ist weder ein moralisches Lehrgedicht, noch ein lyrisches Kunstwerk oder ein romantischer Versuch eines zerrissenen Menschen —

dies sind die wichtigsten Standpunkte der Deutung —, sondern die gläubige Verkündigung einer wunderbar reich erlebten Dogmenwelt, gesehen in der mystischen Korrespondenz des universalen Kosmos aller Werte. Wenn wir aber die nur zeit- und entwicklungsgeschichtliche Gültigkeit dieser Zusammenschau nicht mehr ohne weiteres hinnehmen können, so vermag sie uns vielleicht Vorbild zu werden für eine neue dogmatisch-menschliche Synthese, wie dies für sie selbst Dionysius Areopagita war. Wenn Dante wegen der für uns nicht mehr gültigen symbolischen Verknüpfung aller Werte mit den Dogmen kein religiöser Dichter im ganzen mehr ist, so tief er uns auch manchmal zu ergreifen vermag, so haben wir ein ganz besonderes Interesse außer an seinem Werke an der Entwicklungsgeschichte seiner Persönlichkeit, da sie der Urquell und das Geheimnis seiner visionären Schau ist. Dante braucht notwendig den Kommentar.

Die Ablehnung von Hefeles Dantebuch* im ‚Hochland' aus stilistischen Gründen hat mich gereizt, es mir anzusehen, da ich Hefele aus seinem ‚Gesetz der Form' als einen Künstler des gepflegtesten Ausdrucks kannte. Ich mußte mich überzeugen, daß sein Stil in Manier ausgeartet ist und eine große Geduld dazu gehört, um sich durch sein Buch durchzuarbeiten. Trotzdem bleibt er ein sehr beachtenswerter Denker, wenn auch sein Denken nicht weniger in Manier ausgeartet ist als sein Stil. Das Ziel seines Buches ist das philosophische Verständnis von Dantes Welt und Persönlichkeit. Ist es nach dem obigen erforderlich, die Genesis des Danteschen Weltbildes nach ihrem inneren Wachstum zu untersuchen, dann ist Hefele zweifellos auf dem richtigen Wege. Er sieht auch das Entscheidende, worauf es ankommt, die dogmatisch-metaphysisch-politisch-künstlerische Einheit aller Werte im visionären Erlebnis. Es schadet nicht viel, wenn unserer subjektivistischen Zeit die streng objektive Welt des Dogmas in leichter Übertreibung entgegengehalten wird, wenn ihr gezeigt wird, daß die ganze Fülle höheren geistigen Lebens sich nur entfalten kann aus der universalen Hierarchie der Wahrheiten und Werte, und es ist von hoher Bedeutung, wenn uns Hefele an Dantes persönlicher Entwicklung das subjektive Hineinwachsen in diese objektive Welt durch persönliches Schicksal, innere Klärung, Glaube und künstlerische Schau in der eindringlichsten Durchleuchtung aller ihrer Vorgänge aufschließt. Man mag dem eigenwilligen Denker Hefele gegenüber immer wieder das einzelne anders sehen, aber gerade ein Buch, das zum Widerspruch reizt, ist das fruchtbarste für ein wirklich durchdringendes Verständnis.

Es ist gut, wenn man neben Hefeles Dantebuch ein anderes hält, das von Konrad Falke.** Auch Falke versucht in seinem Werk eine Einführung in das Weltbild Dantes für den modernen Leser, die mir aber gerade Dante gegenüber die am wenigsten geeignete scheint. Nach Spenglers Methode werden alle dogmatischen Wahrheiten in Mythos aufgelöst, alle ewigen Werte herabgezogen in die Ebene des naturhaften Fühlens, das aus seiner bestimmten Kulturgebundenheit heraus ein mythisches Weltbild projiziert. Der Sinn des Madonnenkultes z. B. und des Beatriceerlebnisses soll zurückgeführt werden auf das Ideal der Mütterlichkeit. Das mag dem mit der katholischen Glaubenswelt Nichtvertrauten eine vage romantische Einfühlungsmöglichkeit von seinem Standpunkte aus gewähren, und es ergeben sich auch bei dieser Betrachtung eine ganze Reihe

* ‚Dante', Fromanns Verlag. Stuttgart 1921 (274 S.), vgl. Hochland XVIII, 2. Bd., S. 740 f.

** Dante: Seine Zeit. Sein Leben. Seine Werke. Mit 64 Tafeln Abbildungen. 8° (760 S.) C. H. Beck, München. Geb. M. 140.—.

interessanter Einsichten in Dantes Welt, aber vom vollen Sinne Dantes, der erhabenen Überweltlichkeit, führt sie ab. Recht erfreulich dagegen ist der zweite Teil von Falkes Buch: Dantes Schicksal. Er schildert vorzüglich die historischen Tatsachen, in denen Dantes Persönlichkeit herangereift ist, und ist im Gegensatz zum ersten von einem recht gesunden historischen Sinn geleitet. Wer die Zeitgeschichte in ihrer Beziehung zu Dante kennen lernen will, wird bei der reichen Darbietung des nötigen Materials viel Gewinn von diesem sehr flüssig lesbaren Teile haben.

Hefele setzt die Kenntnis der Zeitgeschichte voraus und geht sofort an die philosophische Erfassung von Dantes Persönlichkeit. Sein Versuch ist trotz aller Manier imponierend, ja vielleicht eine neue Art höherer Biographie, die ein geistiges Schicksal aus der ganzen Fülle aller zeitlichen Bedingungen und persönlichen Anlagen und ihrer wechselseitigen Durchdringung herauswachsen läßt. Um so bedauerlicher sind einige Mißgriffe hierbei, von denen nur erwähnt sei, daß er Dante zu einem Anhänger des guelfismo popolare machen möchte. Es ist gewiß, daß Dante lange mitten in dem politischen Ausgestaltungsprozeß des italienischen Stadtstaates stand, dessen Hauptträger diese Partei war, aber auch daß er später bewußt diesen Standpunkt verwarf. Nun könnten allerdings trotzdem gewissen Ideen dieser neuen Staatsauffassung in den letzten, schließlich allein bedeutsamen Kulturbegriff Dantes eingegangen sein, wie die so wichtige Berufsidee. Und doch wird gerade an ihr klar, daß Dante gänzlich aus der neu angebahnten Entwicklung des politischen Lebens, deren Verlauf er nicht absehen konnte und auch nicht ahnte, herausgetreten und zurückgekehrt ist zur großen religiösen Einheitskultur des Mittelalters. Wäre Ghibellinismus nur feudale imperialistische Machtpolitik, dann gehörte ihm Dante nicht an, aber er ist auch das religiöse Autoritätssystem der göttlichen Sendung und Bestimmung der beiden Gewalten im Sinn des joachimitischen Ghibellinismus. Zuletzt sah Dante den Beruf des Kaisertums im Vollzug der von Gott gewollten Ordnung des Irdischen in Eingliederung in den Dienst für das eine leiblich-geistige Gesamtideal des vollkommenen Menschenlebens. Diese Berufsidee entsprang nicht den Zunftordnungen der Städte, speziell den florentinischen „Ordnungen der Gerechtigkeit", sondern der neuen allgemeinen soziologischen Ordnung der romanisch-germanischen Kultur. Daß Dante zuletzt dies große Ideal mittelalterlichen Lebens, als es eben dahinsank, gestalten konnte, das macht ihn zum Epiker der abendländischen Kultur.

Ist das Weltbild Dantes, wie es herausgewachsen ist aus seiner Zeit und seiner Persönlichkeit, gültig erfaßt, dann müßte sich aus ihm d e r Dantekommentar ergeben, der in lebendigem Gefühl für alle sprachlichen und dichterischen Schönheiten — nur ein Dichter könnte ihn schreiben — und für das unendliche Gefüge ethischer, politischer, religiöser Werte — nur eine universale Vollnatur wie Dante selbst könnte ihn uns schenken — das uns so dunkel und geheimnisvoll gewordene Werk in allen seinen Beziehungen aufhellt, ohne die Dichtung selbst zu ersticken. Prüft man an diesem Ideal Falkes Kommentar, so genügt er weitgehend für die dichterischen Schönheiten, die frisch und liebevoll aufgezeigt sind; dagegen macht sich in den philosophischen Fragen eine gewisse Unselbständigkeit bemerkbar, die religiöse Wirkung vollends wird in bloßen Mythos aufgelöst.

Rundschau

Zeitgeschichte

Realpolitik oder politische ‚Romantik'? Unter dem Druck der politischen Not breitet sich eine rein politische Mentalität bei uns aus; eine besondere Spielart des homo sapiens, der homo politicus, beginnt ins Kraut zu schießen. Kunst, Philosophie und Religion, so meint er, seien ja ganz hübsche Dinge, jetzt aber, wo uns die politische Not auf den Nägeln brenne, dürften wir nicht Zeit und Kraft darauf verschwenden, jetzt müßten wir all unser Denken und Wollen, unsere ganze Seelenkraft nur auf die Politik richten. Wenn unseren politischen Lebensnotwendigkeiten Genüge geschehen, dann möge, wer Lust dazu hat, auch wieder geistigen Liebhabereien nachgehen, jetzt sei keine Zeit für solchen Luxus. So bestrickend auch dieser Gedankengang, so sehr diese Einstellung auch aus echter Vaterlandsliebe, aus lauterem Wollen geboren, so gefährlich ist sie doch, letzten Endes nicht nur für unsere Kultur, sondern auch für unsere Politik — vielleicht gerade so gefährlich wie die Haltung jener Träumer, die lieber in Wolkenkuckucksheimen leben als in der Welt der harten Tatsachen, die das Feld der Politik gern ehrgeizigen Strebern überlassen, behauptend, der geistige Mensch habe in ihr nichts zu suchen. Ich will hier gar nicht davon reden, daß es nicht angeht, die ewige Rangordnung der Werte umzustoßen, was gerade besonders wichtig und dringlich ist, wie es der Deutsche so gern tut, zum Absoluten umzudichten, daß der geistige Mensch sich kaum auf ein in unabsehbarer Ferne liegendes Später wird vertrösten lassen, um sich s e i n e n Lebensnotwendigkeiten gemäß zu entfalten, daß die Not der Seele, die heute drängender ist als je in den wohlbehüteten Friedensjahren, die genau so lebendig da ist wie die politische Not, Antwort heischend auf ewige Fragen, sich durch alles Gerede des Nurpolitikers nicht einfach beiseite schieben läßt — ich denke jetzt in erster Linie an die Politik. Woher soll unser politisches Wollen Glut und Kraft gewinnen, wenn die realpolitische Einstellung das verleugnen und vernichten will, für dessen politische Erhaltung allein es sich lohnt, Wohl und Leben einzusetzen: die deutsche Nation als g e i s t i g e n Wert? Diesen Wert, der bisher jede kraftvolle politische Erhebung des deutschen Volkes beseelte und kräftigte, können wir auch nicht zeitweilig preisgeben. Nach Jahren der ‚reinen' Politik, der geistigen Verödung wäre ein Wiederanknüpfen an die alten Traditionen nicht mehr möglich; die deutsche Kultur wäre erstorben, und ich glaube nicht, daß aus der Einstellung des Nurpolitikers dem deutschen Volk die Spannkraft erwachsen wäre, um auch nur sein politisches Daseinsrecht wiederzuerkämpfen. Man durchblättere nur eine Geschichte des ‚deutschen Gedankens' — sei sie auch etwas einseitig preußischmachtpolitisch aufgefaßt wie die von Adolf Rapp* — sieht man da nicht, wie sich tausendfach Fäden spinnen zur gesamten deutschen Kultur- und Geistesgeschichte, wie sich Politisches und Geistiges bei uns nun und nimmer trennen läßt? Noch niemals hat der Realpolitiker das deutsche Volk zu gewaltiger politischer Erhebung aufgestachelt. Es waren geistige Männer, Kulturschaffende, ‚Romantiker', keine Nurpolitiker, die in der Erniedrigung von 1807 die Nation wieder aufrichteten. Fichte, der Philosoph, hielt seine Reden, in denen die Flamme der politischen Begeisterung ganz

* A d o l f R a p p, ‚Der deutsche Gedanke. Seine Entwicklung im politischen und geistigen Leben seit dem 18. Jahrhundert'. (K. Schroeder, Bonn und Leipzig 1920.)

aus der Liebe zum deutschen Geist hervorschlug; in ähnlicher Absicht, bloß in anderem, weicherem Ton und schöngeistigerer Färbung stärkte Adam Müller damals mit seinen ‚Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur‘ (1807) und seinen ‚Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland‘ (1812)* den politischen Willen seiner Zuhörer durch Vertiefung in das Wesen des deutschen Geistes, der noch einmal die Welt beherrschen werde. Waren das keine politischen Taten? Ist es nicht bezeichnend, daß der Feind, der Franzose, 1815 des Görres ‚Rheinischen Merkur‘ die fünfte Großmacht nannte? In ihm lebt ein Nationalgefühl, wie es sich der Realpolitiker nicht stärker wünschen kann; dazu verleiht ihm die geistige Vertiefung, die Überzeugung, Deutschlands politische Einheit müsse von innen heraus, von der geistigen herkommen, das sittliche Pathos und die prophetische Glut eine gewaltig größere politische Stoßkraft, als sie allen lediglich real- und wirtschaftspolitisch eingestellten Leitartikeln unseren heutigen Zeitungen eignet. Trauer und Beschämung überkommt einen, wenn man unsere Tagesblätter mit dieser Zeitung von 1814 vergleicht; welch ein anderes Niveau! Wieder hätte ein Görres Gelegenheit, gegen ‚die gänzliche Taubheit und Erblindung für alles Höhere‘ zu wettern! Und noch heute könnte der ‚Rheinische Merkur‘ als vaterländisches Lesebuch* weit eindringlicher zu nationalem Wollen erziehen als alles Gerede unserer Nurpolitiker, die dem deutschen Volk gewisse realpolitische Wahrheiten ‚einzuhämmern‘ bestrebt sind. Es bewahrheitet sich eben des Görres Überzeugung, daß ‚Ideen die Staaten als ihre eigentliche Begeistigung zusammenhalten‘. ‚Ideen‘, so schreibt er, ‚sind keine leeren Worte in ein Narrenseil geflochten, um die Albernen damit zu führen . . . Es sind nicht Putzstücke geistlichen oder höfischen Ornats, die man an Werktagen beschlossen hält, an Feier- und Galatagen aber zum Prunk anlegt. Es sind höchst wirksame Tätigkeiten, die nicht dies oder jenes Vermögen, sondern den ganzen Menschen ungeteilt in Anspruch nehmen.‘

Deshalb ist etwas Wahres daran, wenn Adam Müller meint, der echte Staatsmann müsse ‚im Wesen eins sein mit dem Dichter‘. Wenn die Kräfte der Nation geweckt sind, dann mag ein besonnener Realpolitiker wie Bismarck sie führen, wenn es aber gilt, sich aus politischer Erniedrigung zu erheben, da kann nur der von prophetischer Glut beseelte ‚Romantiker‘ sie aufrütteln. ‚Waffen können im unglücklichen Augenblick versagen,‘ sagte Adam Müller 1807, ‚die Waffen des Geistes, sonderlich unsere teure, unzerstörbare Sprache in ihrer biegsamen Kraft, verbleiben uns und mit ihnen in aller äußeren Not die lebendige Hoffnung.‘ So ist gerade im entscheidenden Moment der ‚Romantiker‘ an politischer Wirksamkeit dem Realpolitiker überlegen; überlegen ist er ihm vor allem auch an Wirklichkeitssinn. Denn er schneidet nicht den Bereich der Politik fein säuberlich aus der Fülle des Wirklichen heraus, um ihn rein für sich zu

* Beide 1920 in der gleichen Absicht der politischen Aufrichtung der Nation, in der sie Müller gehalten, neu herausgegeben von Arthur Salz (Dreimasken-Verlag. München). — Daß man den Romantiker Adam Müller auch wieder als Nationalökonom zu schätzen beginnt, zeigt die Ausgabe seiner ‚Ausgewählten Abhandlungen‘ von Jakob Baxa (Jena 1921, Gustav Fischer). Das darin enthaltene verklärende Lebensbild des Herausgebers reizt zum Widerspruch; mit Recht bemerkt Salz in seiner Vorrede: ‚Adam Müller war kein lauterer Mensch, sondern bei aller angeborenen und ursprünglichen Genialität zumindest ein problematischer Charakter.‘

* Eine handliche Neuausgabe des ‚Rheinischen Merkur‘, sowie seiner Fortsetzung der Flugschrift ‚Deutschland und die Revolution‘ veranstaltete Arno Duch in der Sammlung ‚Der deutsche Staatsgedanke‘, (Dreimasken-Verlag, München 1921).

behandeln, unter Regierung alles übrigen; er weiß sehr wohl, daß die Politik in den ganzen Kosmos hineinverwoben ist. Daß sein ganzes Denken und Wollen sittlich und religiös fundiert ist, das gibt auch allen seinen politischen Äußerungen die durchschlagende und hinreißende Kraft. Der Nurpolitiker kann nicht wirken, weil er sich an eine Abstraktion, an den homo politicus in uns wendet. Und auch sachlich irrt er: aus sich selbst heraus kann die Politik nicht genesen, in sich selbst beschlossen wird sie stets ein wechselvolles Spiel der Kräfte bleiben, ein Auf und Ab von Sieg und Niederlage, hin und wieder höchstens einmal eine Zeit labilen Gleichgewichts; mit rein politischen Mitteln ist keine Besserung zu erhoffen. ‚Weil ich die irdischen Dinge mit tüchtiger Absicht behandelte,‘ sagt wiederum Adam Müller, ‚so hat mir frühe eingeleuchtet, daß ich der göttlichen nicht entbehren könne. Seht doch nur mit ruhigem, männlichen Blick auf die Erfolge.... Retten denn diese von Gott entblößten Staatswissenschaften den Staat? Bereichern ihn denn diese unzähligen Erfindungen der Naturwissenschaft? Greifen denn diese Finanzwissenschaften den Finanzen unter die Arme? Wird dann das Rätsel der Welt erklärt, das Herz beruhigt durch diese Fortschritte der Philosophie? Nichts von allem, kein praktischer Fortschritt als in der Verarmung und in der Verzweiflung.‘ Nur wenn wir Kräfte zu Hilfe nehmen, die aus einem Reiche jenseits der Politik herstammen, können wir hoffen, aus dem politischen Elend herauszukommen. Daß letzten Endes nicht der rechnende Verstand der Nurpolitiker die Welt regiert, sondern allein die göttliche ‚innerste angestammte Kraft der Liebe‘, das hat auch Görres gesehen. Mögen die Realpolitiker derartige Gedanken als Träume verlachen, ‚solche Träume‘, erwidert ihnen Görres, ‚haben von je die Welt bewegt, sie sind aus der Seele, die sich in allen Dingen regt, und die Seele ist die Herrin immer zu allerletzt auf Erden ... und unsterblich ist nichts auf Erden als das Recht, die Wahrheit und die ewige Ordnung, während Unrecht und die Lüge jedesmal aufgerieben werden mit dem, der sie geübt.‘

Man versenke sich nur in die Dokumente, welche die wahren politisch-geistigen Führer der deutschen Nation uns hinterlassen haben, und man wird sehen, wie ungerechtfertigt der Vorwurf unserer Realpolitiker ist, wir Deutsche besäßen zu wenig ‚politischen Sinn‘. Er zeugt schließlich nur von ihrer Verständnislosigkeit für das Wesen des eigenen Volkes. Weil unsere politische Gesinnung anders, geistiger, ethischer, metaphysischer ist als die der Westvölker, darum ist sie doch nicht weniger wert; und wenn alle Äußerungen des wahrhaft deutschen Nationalgefühls getragen sind von kosmopolitischem Ethos, deshalb ist dies Nationalgefühl doch nicht weniger echt und stark als das der andern. Nur wenn man fremden politischen Geist bei uns importieren will, weil man ihn mit Politik schlechthin verwechselt, kann man bei uns einen Mangel an ‚politischem Sinn‘ konstatieren. Fremd ist deutschem Wesen der Nurpolitiker — sei er nun Internationalist oder Nationalist —; aller deutsche politische Sinn ist im deutschen Geist, im deutschen Kulturbewußtsein verwurzelt. Nur aus unseren großen geistigen Überlieferungen können wir die Kraft zum politischen Wiederaufbau schöpfen. In der Rechnung der Realpolitiker ist Deutschland heute eine Null. Aber der deutsche Geist lebt und wird nicht so bald untergehen. Wenn wir sorgen, daß er trotz aller wirtschaftlichen und politischen Not wachse, dann wird er einst so mächtig werden, daß er eines Tages sich fast von selbst die politische Gestalt schafft. Möge er dann eine Realpolitik finden, die ihm wirklich demütig dient und nicht ihre eigenen Wege und Abwege geht! Mit äußeren Kunstgriffen läßt sich das Reich der Politik

nicht meistern, wenn der Geist nicht dabei ist, kein politisches Gebilde von Dauer errichten. Und zumal für uns Deutsche — das sollte die Geschichte uns gelehrt haben — gibt es keinen anderen Weg zur politischen Größe als den des ‚Romantikers', den Weg über den deutschen Geist. Otto Gründler.

Religion

Joseph Wittig ist ein Theologe, der die göttlichen Dinge vom Himmel auf die Erde herunterzieht, um sie, statt in ein gelehrtes Handbuch einzusperren, unter uns Werktagsmenschen heimisch zu machen, oder vielmehr: er zeigt sie uns, wie sie schon mitten unter uns sind, denn die Erde ist Gottes und der Himmel beginnt, wo ein Mensch seines göttlichen Grundes inne wird. So ist es kein Widerspruch, daß Wittig in seinen ‚Geschichten von Webern, Zimmerleuten und Dorfjungen', die er „Herrgottswissen von Wegrain und Straße"* nennt, tief verwurzelt ist in der Erde, seiner schlesischen Heimaterde, und im Himmel zugleich. Das läßt Wittig so gleichgewichtig, so gewachsen-stark erscheinen, so menschlich, auch dann, wenn er die subtilsten theologischen Fragen deutet. Er konnte die historisch-philologische Schulung durchmachen, und daß er sie gründlich durchgemacht hat, beweisen seine Umarbeitung der Patrologie Rauschens (bei Herder erschienen) und seine Schrift über ‚des hl. Basilius des Großen geistliche Übungen' (G. P. Aderholz, Breslau) — ohne daß er Schaden gelitten hätte an seiner Seele. Denn daß der Grammatikergeist des modernen Alexandrinertums, nicht minder dürr als der einer ausgearteten Scholasterei, für die lebendige Mitteilung der Offenbarung die gleiche Gefahr birgt, wird jeder Theologieprofessor, da er ja zugleich Priester ist, einmal verspürt haben. Als Wittig gelegentlich über die soziale Frage und die Kirche schrieb, rang sich einem Kritiker der Stoßseufzer los: Ja, unsere Professoren, wie stehen sie abseits vom Volke! — Weit gefehlt! Das hieße Wittig an der falschen Stelle einrangieren. Man lese nur dies kleine Buch vom ‚Herrgottswissen', und man wird einen Theologen finden, dessen Wissen um die göttlichen Dinge nicht nur aus den Schriften der Väter, sondern zugleich aus seinem Heimatboden und dem Leben mit dem Volke quillt, einen Priester, der ein Dritteil des Jahres mitten unter den schlesischen Bergleuten verbringt und Leid und Freude mit ihnen teilt. Bei Wittig steht es nicht so, daß er Professor ist und auch Priester ist: Priesterprofessor möchte man ihn heißen.

Sorge um die christliche Seele hat Wittig jene Ostergeschichte ‚Die Erlösten' eingegeben; um keinen neuen Erlösungsbegriff war es ihm zu tun, sondern das verschüttete Bewußtsein von der Erlösung wollte er aus dem Grunde der christlichen Seele heben. Aus Seelsorge hat er zum neuen katholischen ‚Tat'-Heft* einen Beitrag über ‚Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele' geschrieben, in dem ein Wehen ist wie von einem Frühlingswind. Wittig kennt die Spannung, die zwischen der Seele des modernen Menschen und der Kirche besteht. Sie rührt nicht zuletzt daher, daß die juristische Auffassung von

* Herder, Freiburg. M. 24.–, geb. M. 32.–.

* April 1922. Das Heft bedeutet im Vergleich zum ersten Sonderheft (April 1921) einen Anstieg. Der Herausgeber Ernst Michel hat in den Mittelpunkt das Wesen der Kirche gestellt, dessen Verkennung dem Außenstehenden immer wieder den Blick für das Katholische bindet. Von den Beiträgen seien noch genannt: H. Getzeny, ‚Vom katholischen Menschen'. K. Neundörfer, ‚Die Kirche als Rechtsgemeinschaft'. G. Mönius, ‚Das Herrschaftsproblem in der katholischen Hierarchie'. W. Gurian, ‚Wladimir Solowieffs Universalkirche'. J. Weiger, ‚Neue Menschen und katholisches Erbe'.

der Kirche, die an sich ganz richtig ist, aber nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Vollbilde der Kirche vermittelt, bei vielen in der Kirche, weil sie am handlichsten ist, zumal wenn es zu verwalten gilt, gerade aber auch bei den Laien, die von der Politik herkommen, und umsomehr bei den Draußenstehenden dominiert. Demgegenüber zeigt Wittig, wie die Kirche nichts anderes ist als die Verleiblichung der christlichen Seele. Die Seele ist ihm das innere Maß der Kirche (dem Herausgeber Ernst Michel hätte dabei nicht, wie sein Nachwort bekundet, bang zu werden brauchen!), nicht deine, meine Seele — die kann verkrüppelt sein — sondern die vollchristliche Seele. Indem Christus die Voll-Lebigkeit der Seele wiederherstellte, das neue Leben begründete, begründete er die Kirche. Zu dem großen Thema vom Wesen der Kirche, das die soziologische Welle unserer Zeit den katholischen Denkern zugetragen hat,* ist Wittigs ‚Tat'-Aufsatz eine verheißungsvolle Introduktion. Philosophie und Theologie scheinen sich in unseren Tagen auf der Linie Augustins zu begegnen. Im Lichte der Väter und der alten Christenheit sieht Wittig die Kirche, aber nicht repristiniert will er das Urchristentum wissen; es ist ihm die Wurzel, durch die der Baum aus seinem göttlichen Grunde immer neue Kraft saugt. Er ist der echte Historiker, der weiß, daß das Gesetz des Lebens Wachstum heißt. Man verkenne übrigens seinen ‚Tat'-Aufsatz nicht; er sieht von der juristischen Seite der Kirche ab, aber er verneint sie nicht. Dies muß eigens betont werden; denn Wittig vergißt, bei all seinen Sätzen Warnungstafeln aufzurichten, und so werden Kritiker, die dazu neigen, einen Schriftsteller nach dem, was er nicht sagt, zu beurteilen, ihm notwendig unrecht tun. Auch alle Virtuosen des distinguo, jene, die immer nur die Teile in der Hand haben, muß die Schreibweise Wittigs, der vom Kleinsten aus immer das Ganze sieht und ergreift, außer Fassung bringen. Möchte man da doch nicht vergessen, daß Bücher, die mit großem Scharfsinn distinguieren und sich durch vollendete Korrektheit auszeichnen, für den Glauben verheerend wirken können, eben weil sie das göttliche Leben zerdistinguieren, während Schriften, deren Formulierungen sich nicht alle im Ansturm der Dialektik ganz hieb- und stichfest erweisen, Glauben und Leben zeugen können. Es gibt eben lebendige und tote Bücher.

Wenn ein Buch zu den lebendigen gehört, so ist es das vom ‚Herrgottswissen'. Der Verlag hat es als ‚Volksbuch', als ‚süße Geschichtlein' angepriesen; das könnte, wie auch der Titel, insoferne irreführen, als das Buch an die letzten und tiefsten Fragen unseres Glaubens, so an die Theologie von der Gnade, rührt und vor allem gerade den ‚Gebildeten' in die Hand gedrückt werden sollte, die wieder Wurzel schlagen wollen im Boden des Volkstums, aber auch in dem Grunde, in den ihre Seele durch die Taufe gesenkt wurde. ‚Wirklichkeit' ist ein Kapitel überschrieben, das Gott und seine Offenbarung eindringlich als Wirklichkeiten vor die Seele rückt, gegenüber denen die sichtbare Welt mit all ihrer Greifbarkeit nur eine nachgebildete Wirklichkeit ist, nur eine Konstruktion um unsere Seele herum, die eben Zeit und Raum, eine scheinbare Wirklichkeit, ein scheinbares Leben braucht, um sich frei für die wahre Wirklichkeit, das wahre Leben zu entscheiden. Diese Wirklichkeit Gottes ragt überall in die Geschichten Wittigs herein. Wie wir bei aller Zustimmung zu Kopernikus ruhig im ptolomäischen Weltbild weiterleben, so gleiten wir gar so leicht

* Eine Neuauflage von Möhlers ‚Einheit in der Kirche', dem tiefsten und schönsten Werk über das Wesen der Kirche, aus dem Ernst Michel ein Kapitel in seinem ‚Tat'-Heft abdruckt, wird durch den Verlag Kösel und Pustet vorbereitet. Guardini wird demnächst ein Werk über die Kirche erscheinen lassen.

von der theozentrischen Anschauung, so fest wir auch jeden Artikel des Kredo unterschreiben, in die anthropozentrische ab. Wittig tritt ohne Vorbehalt mit seiner ganzen Person auf die Seite Gottes hinüber. Es ist kein Zufall, daß sein Buch die Gnadenlehre des hl. Thomas vertritt. Einmal erzählt er von seinem Vater, einem Zimmermann, wie fest er daran geglaubt habe, daß er ohne Gott gar nichts Richtiges machen könnte; ohne an dem freien Willen des Menschen zu zweifeln, habe er immer auf das ‚Hätte ich doch‘ oder ‚Hättest du doch‘ der Mutter geantwortet: ‚Das hat alles so kommen müssen.‘ Und Wittig fährt schalkhaft fort: ‚Mein Vater war eben Thomist und meine Mutter Molinistin.‘ Wittig teilt Gott die Handlung und dem Menschen nur die Gesinnung zu. Lassen sich aber beide auseinanderreißen? Uns scheint auch die Handlung des Menschen Teil, dagegen ihr Erfolg, ihre Auswirkung Gottes Werk. Im Zusammenklang mit dem übrigen Weltgeschehen erhält ja eine Tat erst ihren tiefsten, ihren göttlichen Sinn, der oft von dem Sinn, den der handelnde Mensch ihr gegeben hat, verschieden sein mag. Der Streit um den Anteil Gottes und des Menschen an den menschlichen Handlungen ist alt. Die Kirche — seien wir nicht kleiner als sie — hat ihn, gerade in den Zeiten, da die Theologie noch schöpferisch war, ertragen, und es ist immer ein Zeichen von ruhevoller sicherer Kraft, Probleme im Widerstreit der Meinungen sich ausreifen und klären zu lassen. ‚Das Mysterium der menschlichen Handlungen und Geschehnisse‘ zu entschleiern vermißt sich Wittig ja nicht; nur die Richtung, in der es liegt, will er aufzeigen.

Da heißt ein anderes Kapitel ‚Vom Märchen zum Mysterium‘. Es führt aber bei Wittig auch der Weg vom Mysterium zum Märchen, zur Poesie. Da er gläubigen Auges in allem die Rückverbindung mit dem göttlichen Urgrund schaut, da er Gott überall wirken und ‚die kleinen Diener Gottes‘ ihm helfen sieht, nämlich die Stoffe und Kräfte des Weltalls, die er am liebsten bei den neun Chören der Engel, bei dem Namen Virtutes einreihen möchte, so beseelt er, ein echter Dichter, alles Gegenständliche, Blumen, Gräser, Steine, wenn er über ‚das Mysterium der Blumenwelt‘ schreibt, oder ‚den schwarzen, den braunen und den weißen König‘, die Krippenfiguren seines Großvaters, der ein schlesischer Bildschnitzer und Mystiker war. Köstlich sind diese Krippenfigurengeschichten. In der Kraft und Zartheit der Beseelung erinnern sie an Andersen. Ein Zwiegespräch zwischen dem Autor und König Kaspar muß ich zum Schluß nacherzählen. Wittig wird nach seinen Vorbildern im Leben und Schreiben gefragt. Mit St. Aloisius hatte er es versucht, mit St. Augustin, mit manch heiligem Priester, berühmtem Professor und viel gelesenem Volksschriftsteller. ‚Sie hatten gar keine Ruhe vor lauter Vorbildern, nicht?‘ fragt ihn König Kaspar. — ‚Ja, Majestät, bis mir der Gedanke geschenkt wurde, daß Gott ein Meister ist, der niemals seine eigenen Werke kopiert; bis ich, ohne Rat, alles dem Rate Gottes überließ; bis ich, ohne Kraft, alles von der Gnade Gottes erwartete.‘ Hussar aber, der schwarze Diener, flüsterte seinem König zu: ‚Das hat er wieder von unserem berühmten Landsmann Augustin, dem Bischof von Hippo, Kreis Karthago, in Afrika.‘

Fritz Fuchs.

Geschichte

Christliche Antike? Wandeln da oben wirklich Sterne, unter deren Einwirkung in gleichzeitigen Menschen gleichartige psychische Erscheinungen emporblicken? Wir sind im politischen Leben Zeugen, wie streitbare und gewalttätige Nationen und deren Führer den Gegenspielern im Tone der Entrüstung zurufen:

Die Waffen nieder! Keine Gewaltmittel! Humanität! Gerechtigkeit! Und sie beklagen sich über die Kampfweise der ‚anderen'. An solche Erscheinungen wird man unwillkürlich gemahnt, wenn man Werke wie die Christliche Antike* von Ludwig von Sybel liest. Er ist ein klassischer Archäologe von Scharfsinn und ausgebreitetem Wissen. Sein Buch hat Verdienste. Es ist ihm beizustimmen, wenn er noch konsequenter, als es bisher geschehen, die Darstellung der gewonnenen Seligkeit im Himmel als Hauptthema der Katakombenkunst bezeichnet, wenn er Wilperts These, die Bilder seien gemalte Gebete, die Oranten seien Fürbitter, zurückweist und insbesondere auch dartut, daß verschiedene ‚Gerichtsbilder' Wilperts als ‚der Herr der Seligkeit' und ähnlich zu deuten seien. Auch sein Begriff Christliche Antike, so anfechtbar er sein mag, ist eine wissenschaftliche These und mag wissenschaftlich behauptet oder zurückgewiesen werden. Überhaupt, solange der Archäologe zum Thema spricht und nicht Bibelforschung treibt und die summarische Geschichte der Religion gibt, hört man dem Fachmann respektvoll zu, auch wo man ihm widersprechen muß. Aber es geht einem beim Studium dieser Bücher wie bei der Lektüre eines Erzählers, der immer wieder aufhört, Epiker zu sein und den Organismus fortwährend durch weithergeholte Reflexionen belastet und verunziert.

Er selber legt schon im Vorwort dar: ‚Die Moral der Sache ist: je mehr die „Weltanschauungen" aus dem Spiele bleiben, desto eher wird man sich verständigen,' und er versichert: ‚Seinerseits hat Verfasser gesucht, in einer ersten Einleitung „Glauben und Forschen" für seine Arbeit wie für das ganze geistige Sein auf längst gegründeten Fundamenten eine dem Streit der Weltanschauungen entrückte Position zu gewinnen.' Weltanschauungen seien für die Wissenschaft nur gleichwertige heuristische Hypothesen. ‚Der Mensch, der die Hypothesen denkt, ist Herr ihrer aller und bedient sich hier der einen, dort der andern nach der Art des jeweils ihn beschäftigenden Problems. Und so ist er unabhängig von der Weltanschauung.'

Wie stimmt es aber zu solchen Versicherungen, wenn man in einem Buche über Christliche Antike plötzlich einen Hochlandaufsatz von Hertling zitiert findet und Zeuge einer schneidigen Verteidigung des Protestes der Professoren in der Straßburger Sache wird? Dieser Protest sei nicht durch die Berufung eines Katholiken auf einen akademischen Lehrstuhl, sondern durch die Errichtung eines konfessionellen Lehrstuhles in der philosophischen Fakultät veranlaßt worden. Man empfindet so etwas, wie wenn man in einer Landschaft plötzlich einer Schuttablagerung begegnet, und leider ist diese nicht vereinzelt. In einem Kapitel über Erlösungstypen wird man plötzlich belehrt: ‚Jede Persönlichkeit, im prägnanten Sinne des Wortes, wirkt auf ihre Umgebung, eine positive Natur wirkt im gleichen Sinne, positiv, immer fördernd, aufrichtend. Eine solche positive Natur war Jesus, er war es im höchsten menschlichen Sinne. Nun sind viele Nervenaffektionen psychischer Einwirkung zugänglich und manche Heilungen, die in den Evangelien Jesus zugeschrieben werden, lassen sich als psychische Einwirkungen oder noch besser als psychische Auslösungen (sein ausstrahlendes Vertrauen löste ihr aktives Vertrauen aus) natürlich erklären, allenfalls bis zur Aufhebung von Lähmungserscheinungen. Darüber hinaus wird niemand gehen mögen; Aussatz oder Blindheit, gar angeborene, wird sich so nicht heilen lassen, nicht zu reden vom Tod, für den nun einmal kein Kraut gewachsen ist, auch kein Zauberkraut.' Man bedenke, in Frage stehen Katakombenbilder des zweiten, dritten Jahrhunderts. Jene Abschweifung (sie greift

* 2 Bände. Marburg (Elwert) 1906 und 1909. ‚Der Herr der Seligkeit'. (1913).

noch weiter) hängt auch nicht einmal lose mit dem Thema zusammen. Sie ist aber typisch für die Weltanschauung des Verfassers und für die Art, wie er alle möglichen Meinungen und Ansichten ausschüttet. Seine heuristische Hypothese ist eine entgötterte und entseelte Welt. Das Christentum ist Synkretismus und letzte Frucht der Kultur der antiken Welt. Der Mythos hat das Meiste ausgesponnen; beteiligt sich dabei die spekulierende Theologie, ‚so hält es schwer, noch an Unbewußtheit des Dichtens zu glauben, allenfalls mag auch eine Halbbewußtheit statuiert werden'. Es wird gezeigt, wie das Christentum durch unbewußten und bewußten Betrug allmählich gewachsen ist, ein wahrer Proteus, fortwährend seine Gestalt, ja sein Wesen verändernd, nicht als eine organische Schöpfung, sondern als eine Ausscheidung der sterbenden Antike. Die Verkündigung Jesu — das ist ein Hauptsatz — war ursprünglich ganz auf ein diesseitiges Reich Gottes gerichtet und erst der tragische Ausgang seines Lebens bringt ihn und seine Jünger dazu, die Hoffnung ins Jenseits zu schleudern. Wie nun das überall hervorgekehrt und beleuchtet wird, erinnert häufig an den Staatsanwalt, der einen Angeklagten für schuldig hält und leidenschaftlich nach seinen Schlichen sucht, um ihn zu überführen. Dabei ist das Buch eine Einführung in die altchristliche Kunst und wendet sich ausdrücklich an ein weiteres Publikum. Auch wenn das Buch nur den Zweck verfolgte, den klassischen Philologen und Archäologen die Denkmäler der christlichen Antike einigermaßen gesichtet an die Hand zu geben, würde das Interesse einer sicheren Führung, das Verlangen wirklich gesichtetes und gesichertes Gut aufzunehmen, und nicht etwa nur die Empfindlichkeit eines frommen oder kranken Glaubens es vorziehen, einen fachmäßigen Führer zu haben, statt über alles mögliche Göttliche und Menschliche in gewagten Thesen und subjektiv geballten Zusammenfassungen unterhaltend zu werden. Wie viel zweifelhafte Hypothesen, wie viele eintägige Ansichten, wie viel, was bei genauem Zusehen wieder abgetragen und als Schutt beiseite geschafft werden muß, kommt auf diese Weise in die Köpfe! Wie oft wächst die Rede weit über das Gebiet des so oft mit Stolz betonten klassischen Archäologen hinaus! Seitenlang spricht dann Sybel nur als Dilettant (im Sinne Chamberlains) und seine Ausführungen sind in diesem Falle so wenig und so viel wert wie die etwa Spenglers in seinem ‚Untergang', der ja die Christliche Antike ablehnt und die Kunst und Kultur dieses Zeitalters aus ganz andern Quellen erklärt. Es kommen da kühne Formulierungen heraus, die verblüffen, aber darum nicht wahrer sind wie der Satz, Sokrates bedeute eine viel radikalere Revolution als Jesus und darum sei diese erfolgreich gewesen, jene nicht (II. 107). Die Apostelgeschichte konnte die prophetischen Stellen gegen den salomonischen Tempel nicht anführen, wie sie es tut (7, 47—49), wenn damals die Christenheit an Tempelkult gedacht hätte (II. 269). Soviel ist aber klar, daß in ihrem Keime seine (Jesu) Idee auf das Diesseits gerichtet war (I. 13). Wie schief ist, was er wiederholt zur Entwertung des Zeugnisses der Kirchenväter für den Glaubensinhalt ihrer Zeit sagt: ‚Wie subjektiv die Meinungen der Kirchenlehrer eigentlich waren, bestätigt sich in der Erscheinung, daß mittelalterliche Kirchenschriftsteller noch eine dritte Meinung aufstellen, der Christus habe am Kreuze nach Westen geblickt, sei aber nach Osten zum Himmel gefahren und werde von dort zum Gericht wiederkommen' (II. 305). Als ob es nicht deutliche Unterschiede gäbe zwischen traditionslosen Spekulationen und einem allgemein anerkannten Traditionsgut, wie auch heute noch trotz aller Dogmen! Selbst im eigentlichen archäologischen Gebiet überraschen Sätze, die das Bild kritischer Untersuchung nicht getreu wieder-

geben: ‚Die Stätte, über der im vierten Jahrhundert die Basilika errichtet wurde, ist als Petrusgrab ziemlich so unbezeugt wie das Christusgrab in Jerusalem.‘ (II. 307, vgl. dazu die erquicklich vorsichtige und sicher führende Arbeit von Hans Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, Bonn 1915.) Bei der Frage: Petrus-Paulus oder Paulus-Petrus fällt die weitherzige Unbekümmertheit Roms auf, während Sybel den Eindruck eines eifersüchtig über Petri Vorrang wachenden Rom erweckt. Es wäre sehr zu wünschen, daß mehr ernst gemacht würde mit dem Satze: ‚Da wir alle indessen, Archäologen und Kunsthistoriker, auf dem zu lange vernachlässigten Felde noch in den ersten Anfängen der Forschung stehen, so tut nichts mehr not als ruhiges Arbeiten‘ (II, 31). Sybels Darbietungen sind selbst, was er andern so sehr zum Vorwurf macht, apologetisch beschwert. De Rossi und Wilpert, De Waal und Fr. X. Kraus haben gewiß auch ihr Sündenregister. Aber ihr Dogmatismus ist doch viel erträglicher, ja ich möchte sagen sachgemäßer als der des ‚voraussetzungslosen‘ Sybel. Sie suchen die Ideen der gleichzeitigen christlichen Literatur in den Katakombengemälden wieder und vergessen nur manchmal, daß ein Grab nichts sein will und darf als ein Grab. Ich muß gestehen, wenn man die Errichtung konfessioneller Lehrstühle nicht verstanden hätte, so würde man sie aus Büchern wie die Christliche Antike verstehen. Hier redet wirklich nicht die Wissenschaft, der man glaubt, daß sie nichts als Wissenschaft darbietet.

Einmal, als Sybel zu ‚den Seligen im Himmel‘ kommt, hält er inne und bemerkt, seines Zieles froh: ‚Durch die reiche Fülle, durch die schier verwirrende Menge der Katakombenmalereien haben wir uns den Weg zu bahnen gesucht. Wir setzten hier und dort an, und es wurde mählich licht. Wie wenn die Kreuzfahrer endlich das erstrebte Jerusalem vor sich liegen sahen, so liegt nun das Ziel vor uns, nicht das irdische Jerusalem, sondern das himmlische.‘ Das Selbstbewußtsein erfolgreich geleisteter Arbeit können wir Sybel lebhaft nachfühlen und es ihm wohl gönnen. Oft hat uns dieses Selbstbewußtsein auch gereizt. Es ist manchmal, als träte er in die Forschungsgebiete ein mit einem: Jetzt sind wir da, die Hopliten, jetzt werdet ihr Triarier bald sehen, wie wir saubere Arbeit machen! Dabei erscheint De Rossi bei Sybel immer als der Theologe. Und doch, wenn e i n e r der Forscher als Kreuzfahrer anzusehen ist, so dieser große Gelehrte. Er trieb, ein moderner Fossor, wirklich seine Stollen in dunkles Land vor — und es wurde licht. Und so ist auch die Arbeit Wilperts für die archäologische Wissenschaft eine einzigartige, seine Reproduktion und seine Chronologie der Gemälde würde gewiß jedem klassischen Archäologen Ehre machen. Auch die Deutung dieser beiden Forscher ist auf weite Strecken eine sichere und maßgebende, wenn sie auch Nachfolgenden noch manche Richtigstellung zurückgelassen haben. Da, wo Sybel ihre Erklärung anzweifelt, vermochte er häufig eine bessere oder gewissere nicht zu geben. Das muß hervorgehoben werden, weil die starke Polemik der ‚Christlichen Antike‘ und der Enthusiasmus des Verfassers für ‚die freie Wissenschaft‘ die Verdienste dieser Männer im ganzen stark beschatten. Wie wäre es, wenn die Existenz einer übernatürlichen Offenbarung, wenn die Religion als Geschenk Gottes und nicht als bloße Schöpfung der Phantasie wenigstens als heuristische Hypothese von der freien Wissenschaft anerkannt würde? Solange die Möglichkeit eines überweltlichen Gottes und objektiver religiöser Wahrheiten nicht als Mythos bewiesen ist, wird sie es sogar im eigenen Namen tun müssen.

Dr. Peter Dörfler.

Philosophie

Theosophie, Steinerei, die moderne Gnosis erobern sich das Katheder einer deutschen technischen Hochschule. Professor Karl Jellinek, ein okkultistischer Physiker vom Schlage Crookes, hält Volkshochschulvorlesungen zur harmonischen Vereinigung von Natur- und Geisteswissenschaft, Philosophie, Kunst und Religion. In der Widmung zeigt sein Buch ‚Das Weltengeheimnis‘,* wo er seine Vorträge gesammelt hat, den edlen Namen Hans Driesch. Von dessen klar ordnender Gestaltungsgabe ist aber nicht viel in dem synkretistischen Werke wiederzufinden. Leider schreit Jellinek in erregter, flackernder Begeisterung auf seinen Leser ein, rüttelt ihn und betäubt ihn mit Aufrufen, aus denen ehrlicher Wille aufbegehrt. Ist aber denn dies die Tonart von einem — Geheimnis zu sprechen? Seine Sprache wäre wirksamer, wenn sie nicht gar so wirksam sein wollte. Über die schwierigsten Fragen der neuesten Physik, Relativitätslehre und Quantentheorie, über Meinungsverschiedenheiten zwischen Einstein und Lenard spricht Jellinek auf der Volkshochschule. Kaum ein hochgeschulter Fachmann wird da schon eine Entscheidung wagen; auch hier bleibe sie offen. Da Jellinek die sachlichen Schwierigkeiten nicht mißkennt, so doch die — Volkshochschule. Wie immer sich der Raumstreit in Einzelheiten dereinst entscheide, es ist bisher nicht zu sehen, was damit sich an religiöser Metaphysik ändern würde. Die physikalischen Theorien Jellineks konnten daher auch getrennt vorgetragen werden und hier fehlen. In der Biologie huldigt Jellinek der Annahme lenkender Kräfte; man wird hier etwa an Reinckes Dominanten gemahnt; sonst ist er Neovitalist. Über verständigen Ausführungen zur Eigengesetzlichkeit des Lebens und einer feinsinnig gesteigerten Kritik der Selektionstheoreme erhebt sich die schwärmerisch-theosophische Annahme von intelligenten Konstrukteuren der Tier- und Pflanzenleiber, ein sublimer Spiritismus. Ein Biologe wird erklären, daß solches zu beweisen oder zu widerlegen er ohne Mittel sei. Ein kritischer Metaphysiker wird finden, daß ebenso das Schöpfungswerk Gottes wie die entelechetische Leitwirkung der Seele herabgewürdigt und gestört werde durch beständig am Geschöpf herumpfuschende Heinzelmänner. Die Mängel der Leiber aber erklären sich auch ohne endliche Baugeister aus dem, was in ihrem Werden nur mechanisch ist, von der Sünde zu schweigen. In der Psychologie verficht Jellinek (vielfach gestützt auf die feinsinnigen Lehren von Becher) die Wirklichkeit und Tätigkeit der Seele, sowie auch die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Wenig damit zusammen stimmt die veraltete Lehre von psychisch ungestalten Elementen (z. B. Tastklexen), die von der Seele durchaus aktiv geordnet und gefügt werden. Außengestalt und Innengestalt zu sondern, wäre hier die wichtige Aufgabe. Nachdem so die Welt des Erfahrbaren mit viel hoher Begabung und einiger Schwarmgeisterei durchflogen ist, geht es in dem Schifflein einer gnostischen Erkenntnistheorie mit einem Sturme von Ausrufezeichen auf das nebelreiche Meer der theosophischen Phantasmagorie hinaus. Diese Erkenntnistheorie will die Gebäude der Naturwissenschaft stürzen, um den Ausblick ins Reich des Geistes freizumachen. Statt uns heimisch werden zu lassen in den Räumen verständiger Forschung und uns nur zu zeigen, daß darüber der Himmel blaut, scheucht man den Naturforscher in die Einzelhaft des Faches und züchtet unliebsamen Philosophenhochmut. Die Außenwelt versinkt im Zweifelmeer, das innere Licht leuchtet allein. Jellinek ruft Husserl zum Zeugen an, übersieht aber eine seiner größten Taten, den Hinweis auf mancherlei Unbezweifelbarkeit in der Außenwelt. Dann gehen am

* Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart 1921, XVI und 552 S.

Jellinekschen Himmel die Geistessonnen der Steinerei auf. Geheimnisvolle Stimmen ertönen vor seinem inneren Ohr. Im Traume fliegt die Seele aus ins Seelenland. Ist erst die Erfahrungswelt in Dunst aufgelöst, dann lassen sich die Bilder der theosophischen Zauberlaterne in emporwallenden Wolken auffangen. Im Wolkenkuckucksheim geben sich alle Utopien ein Stelldichein: Phantastischer Pazifismus, Esperantismus, Vegetarismus, Spiritismus, Anthroposophistik vereinen sich zum Bunde. Schön ist ja der Traum der Weltverbesserung, wenn nur die Schwärmerei nicht weltvertrauter Friedensarbeit, Völkerverständigung, Nahrungsveredlung, Seelen- und Menschenkenntnis in ihren echten Formen zuwiderwirkte. Um seine Lehren zu stützen, schreibt Jellinek sie allen bedeutenden Menschen zu. Kein hervorragender Geist habe den Krieg gepriesen. Und Napoleon? Und Nietzsche? ‚Am Ende unserer Betrachtungen über Reinkarnation möchte ich noch hervorheben,... daß alle höheren Religionen, nicht alle Kirchen, die Wiederverkörperung lehren.‘ Unter diesen werden genannt ‚das Judentum (insbesondere die Kabbala) und das Christentum (insbesondere die Gnostiker und Manichäer)‘. Erläuterung überflüssig. ‚Weiter wird es wohl kaum einen bedeutenden Menschen gegeben haben, der nicht Anhänger der Wiederverkörperungslehre war‘ (S. 379). Je nun! Und Demokrit? Und Dante?

Man wird es verzeihlich finden, wenn ich auf diesem engen Raume eine Auseinandersetzung mit all dem Überschwang und all den Utopien meide. Um auch nur über eine von ihnen Triftiges zu sagen, bedürfte es eines Sonderaufsatzes mindestens. Die Mühe wäre den Originalwerken dieses Stils gegenüber schließlich nicht zu scheuen. Aber ein buntes Gemisch aus ihnen allen, wer vermöchte es zu entquirlen? Schon Steiners anthroposophische Lehre birgt eine Religionsmischung riesigsten Umfangs. Wird nun noch Blavatzkysche und Besantsche Phantasie hinzugerührt, so entsteht ein Sammelsurium, so willkürlich wie Jellineks von allen Winden zusammengeblasenen Illustrationen; überdies entspringt Mißdeutung über Mißverständnis, z. B. wo Meister Eckehart nach einem Gjellerupschen Roman zitiert wird. Seltsamerweise ist Jellinek durchaus nicht ohne Einsicht in die Krankheit der neuen Gnosis. Er zweigt Steiners Lehre sehr zutreffend von der angloindischen Theosophie ab und sagt beherzigenswerterweise: ‚In den theosophischen Gesellschaften macht sich öfters ein Hang zum dogmatischen unkritischen Vorgehen, zur Materialisierung seelisch-geistiger Dinge bemerkbar; es fehlt auch öfters die Fühlung mit der modernen Wissenschaft und der modernen Philosophie, kurzum, dem modernen Geistesleben; es sind vielfach gute Seelen vorhanden, die aber keine geistigen Leistungen aufzuweisen haben; es wird die ganze geistige Arbeit meistens von ganz wenigen geleistet‘ (Seite 456) oder: ‚Es ist auch ohne weiteres zuzugeben, daß viele, sehr viele oder die meisten sog. theosophischen Schriften in einem gänzlich unkritischen Gewande, von vielerlei Aberglauben starrend, auftreten.‘ (S. 457.)

Trotz all solcher Flecken und Schatten soll aber dieser gnostische Absud die religiöse Hoffnung der Zeit sein. Seltsam; man will es nicht begreifen, daß eine wahllose Vermengung aller unvereinbaren Religionen entweder Wirrwarr schafft oder allen wertvollen Gehalt durch gehäuften Selbstwiderspruch nach Art des englischen Deismus austilgt.

Siegfried Behn.

Bildungswesen

Katholische Weltanschauung und Universität. In der kleinen Schrift von Professor Georg Schreiber in Münster ‚Deutsche Kulturpolitik und der Ka-

tholizismus'* wird auch der in der Presse so viel erörterten Frage der ‚Weltanschauungsprofessuren' ein Abschnitt gewidmet. Wir gehen nicht ein auf die Geschichte dieser Frage, die bei Schreiber skizziert ist. Wir wissen auch nicht, wie die Angelegenheit jetzt steht, die vorläufig stets nur als eine preußische Sache behandelt wurde. Bei uns im Süden ist der Ruf nach ‚Weltanschauungsprofessuren' der in Preußen geplanten Art nie erhoben worden, vermutlich deshalb, weil unsere süddeutschen Universitäten — von Erlangen und Heidelberg abgesehen — katholisch-theologische Fakultäten besitzen.

Doch scheint es an der Zeit, daß die Angelegenheit aus einer preußischen eine gesamtdeutsche Frage wird, und daß man sie auf eine breitere programmatische Grundlage stellt. Die Begründung der Notwendigkeit von ‚Weltanschauungsprofessuren', so wie sie bei Schreiber kurz gegeben wird, bedarf einer Korrektur und Ergänzung. Den Willen der Hörer sollte man nicht in den Vordergrund stellen. Der demokratische Aufbau der Universität von unten her, aus dem Willen der Studentenschaft, ist vielleicht in reinen Organisationsfragen möglich, nie aber da, wo es sich um den Inhalt und Geist der Lehrdarbietung selbst handelt. Hier können nur wirkliche und objektive Zeitbedürfnisse und der auf sie eingehende Führerwille, nie aber der formaldemokratische Willensausdruck einer zufälligen und unberechenbar zusammengesetzten Studentenschaft maßgebend sein. Sonst bildet sich eines Tages ein theosophischer Willensausdruck der Studentenschaft, dem dann im Vorlesungsplan und in der Berufung der Dozenten auch Rechnung getragen werden müßte. Ein zweiter bedenklicher Grund zur Forderung solcher Professuren scheint die Rücksicht auf Parität oder gar die Formel ‚Schutz der Minoritäten' zu sein. Wenn Schreiber dazu sagt: ‚Sicherlich nicht zum Unsegen der deutschen Kultur hat sich der Gedanke des Minderheitenschutzes in der allerjüngsten Zeit vertieft', so heißt das Grundsätze der parlamentarischen und rein politischen Taktik auf ein Gebiet übertragen, wo sie nicht am Platze sind. Wo kommen wir mit statistischer Parität und mit grundsätzlichem und absolutem ‚Schutz der Minoritäten' auf dem Gebiet des geistigen Lebens hin? Die Kompromißpolitik des deutschen Zentrums, die im parlamentarischen Leben nötig ist, darf nicht ohne weiteres auf alle Gebiete der Kulturpolitik übernommen werden, ist jedenfalls nicht schematisch anzuwenden. Wer will den Sozialisten eine Professur für ‚sozialistische Weltanschauung' verweigern, wenn er den Grundsatz der schematischen Parität einmal für die Universität anerkannt hat? Und wie wird es möglich sein, wenn die Formel ‚Schutz der Minderheiten' zugrunde gelegt wird, einem etwa zu erwartenden Eindringen der Theosophie in die Universität zu wehren?

Aber alles das sind formale Gesichtspunkte, denen unter Umständen durch kluge politische Taktik ihre Schiefheit und Bedenklichkeit genommen werden könnte. Was aber in der Begründung der Forderung von Weltanschauungsprofessuren inhaltlich falsch zu sein scheint, ist folgendes: Man macht auf diese Weise die katholische Weltanschauung zu einem Fach unter Fächern, zu einer Spezialdisziplin. Tatsächlich müßte sie aber dem katholischen Studenten der alles Studium durchdringende Geist, die Grundlage und Verbindung, die Belebung von allem einzelnen Forschen und Lernen, der letzte und wirksamste Faktor sein. Der Gedanke des katholischen Spezialisten ist ganz aus dem falschen Begriff der Universität als einer Fachschule heraus gefaßt. Ferner krankt er an dem ebenfalls noch herrschenden Irrtum, daß schon alles getan ist, wenn eine Stelle geschaffen, wenn nur einmal etwas organisiert sei. Er

* Schriften zur deutschen Politik, 1. und 2. Heft, Freiburg, Herder.

leidet an dem mangelnden Sinn für die schöpferische Kraft der Persönlichkeit. Wirkliche Bekräftigung und Verfestigung der religiösen Weltanschauung kann für den jungen Menschen nur von der Persönlichkeit eines Lehrers und Führers ausgehen. Ein Lehrstuhl allein hilft gar nichts, wenn er nicht richtig besetzt wird. Der Mann, der einen solchen Lehrstuhl ausfüllte, müßte Philosoph, Historiker, Theologe für alle Disziplinen, müßte mit allem modernen Suchen und Ringen vertraut sein, dabei von der gesamten Kultur völlig durchdrungen, bei aller Aufgeschlossenheit von einem sicheren Instinkt für die Stetigkeit, für das Konservative aller gesunden Kultur geleitet, dann aber vor allem in seiner Religiosität tief und als Persönlichkeit lebendig, als Lehrer und Dozent begeisternd und gewinnend sein. Wenn er das nicht ist, nützt sein Lehrstuhl garnichts. Wenn er aber alles dies wäre, dann könnte er auch ohne Lehrstuhl, als bloßer Studentenseelsorger genau so viel wirken oder, wenn er Laie wäre, in irgend einer Fakultät irgend einen Fachlehrstuhl innehaben; denn es könnte doch denkbar sein, daß ein tüchtiger Fachgelehrter zugleich ein universaler Mensch und eine glühende religiöse Persönlichkeit wäre.

Sobald die Schau einer solchen Aufgabe und der sie lösenden Persönlichkeit aufleuchtet, schiebt sich das Problem auf einen anderen, lebendigeren Boden, zugleich auch auf ein Gebiet, das dem Markten parlamentarischer Kompromisse, staatlicher Paritätsfürsorge und Minderheitenaufpäppelung entzogen ist. Solche Persönlichkeiten werden entweder gefunden oder nicht; der Staat und das Parlament, die dafür weder Sinn noch Bedürfnis haben, haben auch nicht darüber zu befinden. Die schon vorhandenen Gelegenheiten müßten bloß genützt, in die bisherigen Leerräume die füllenden Kräfte gesetzt werden.

Was sind solche Gelegenheiten und Leerräume? Wir bleiben auf dem Boden des Vorhandenen, jagen keinen Zukunftsträumen nach. Vorhanden oder doch geplant und in der Organisation schon vorgesehen sind zunächst die akademischen Seelsorger- und Predigerstellen. Diese gälte es mit wirklichen Führerpersönlichkeiten zu besetzen. Nach allem, was man hört, fehlt es da noch bedeutend. Wo keine theologischen Fakultäten sind und wo, wie in den Universitätsstädten mit vorwiegend nichtkatholischer Bevölkerung, der örtliche Seelsorgeklerus an Zahl schwach ist, ist die Frage nicht so leicht zu lösen, wie an Orten mit zahlreichem Klerus und mit theologischer Fakultät. Aber sind denn auch alle katholisch-theologischen Fakultäten in diesem Punkt wirklich lebendig? Greift ihr Arbeiten über die Gelehrtenstuben und den theologischen Hörsaal hinaus ins gesamte geistige Leben der Universität, ja hinein ins Bildungsstreben und Weltanschauungsringen der betreffenden Stadt? Hier sind noch weite Möglichkeiten, hier klaffen auch noch viele zufüllende Leerräume!

Für die Universitätsstädte ohne theologische Fakultät und ohne geeignete seelsorgerliche Kräfte vom Ort muß freilich die Studentenseelsorge von außen her geschaffen werden. Das ist eines der dringendsten Bedürfnisse, dem eben Rechnung getragen werden muß, genau so, wie man früher einmal den Gesellen- und Arbeiterpräses als neue Aufgabe hatte; freilich ist diese neueste schwieriger. Wenn ein Orden dabei Hilfe leisten kann, verdient er Dank. Doch müßte er seine besten Kräfte hergeben, nicht solche zweiten Ranges. Rein praktische Geschicklichkeit genügt nicht. Das Maß des guten Kongregationspräfekten ist für eine so verstandene Studentenseelsorge noch nicht ausreichend.

Aber noch andere Möglichkeiten sind ins Auge zu fassen. Der Seelsorger, der Priester, der Theologe kann allein die Unsumme von Arbeit nicht leisten. Das Laienapostolat muß auf die Uni-

versität übergreifen. Wir müssen katholische Gelehrte genug haben, die nicht bloß als tüchtige Fachgelehrte ihren Lehrstuhl zieren, sondern die als volle und allseitig gebildete, dabei religiös lebendige Persönlichkeiten über den Kreis ihres Faches hinauswirken, die Atmosphäre religiös tiefer, kulturell universaler Weltanschauung verbreiten. Diese könnten mehr wirken als ein einzelner theologischer Fachprofessor. Allmählich schafft sich ja die Erkenntnis Bahn, daß allseitige Bildung, daß Universalität der geistigen Interessen durchaus vereinbar ist mit tüchtigem Fachwissen, ja daß dieses erst durch geistige Schöpferkraft und durch möglichste Weite des Horizontes seinen wahren Wert und seine lebendige Wirkung erhalten kann. Und auch die weitere Einsicht wird allgemeiner, daß der katholische Gelehrte und Universitätslehrer nicht der Parität halber angestellt ist, um zahlenmäßig den katholischen Volksteil im Lehrkörper der Universität zu vertreten, auch nicht etwa dazu, kirchlich abgestempelte Wissenschaft in seinem Fach zu bieten und der ‚vorurteilsfreien‘ Wissenschaft gegenüberzustellen, um die Studenten von dieser ab und zu seiner Lehre herüberzuziehen (so werden ja die ‚katholischen Professuren‘ in Geschichte und Philosophie von den freien und ‚vorurteilslosen‘ Wissenschaftsvertretern oft verstanden). Die Aufgabe des katholischen Dozenten wäre, in Lehre, Wirken und Persönlichkeit zu zeigen, und zwar in unwillkürlich überzeugender Kraft, nicht in wichtigtuender Geschäftigkeit, wie das christlich-katholische Weltbild im Geist eines wirklich gelehrten, tief und allseitig gebildeten, geistig überlegenen Menschen sich ausgestaltet. Der katholische Dozent, und zwar gerade der Laie, ist der berufene Führer für die akademische Jugend durch alle Wirrnisse und Gefahren ihres Bildungsstrebens während der Universitätsjahre, mögen diese Wirrnisse aus den Gärungen der geistigen und körperlichen Entwicklung oder aus den Kämpfen der Zeit oder aus beidem zusammen herkommen. Dazu ist freilich nötig, daß der katholische Dozent über sein gediegenes Fachwissen hinaus wirkliche Bildung, geistige Schöpferkraft und tiefe, lebendigste Religiosität hat. Vor allem muß er aber auch den Mut und den Eifer zu solchem apostolischen Wirken besitzen. Er muß nicht nur heraus aus den Zäunen seines Faches, sondern auch heraus aus dem bequemen Kreis des Sichbeschränkens auf sein privates religiöses Leben. In diesem Punkte muß freilich noch ein gewaltiger Umschwung sich vollziehen, der weit über den Kreis der akademischen Welt hinausgreift. Ein neuer Typus des katholischen Laien überhaupt wäre erst zu schaffen.

Die Scheidung zwischen Klerus und Laientum ist eine hierarchische und sakrale. Das Verkünden des Wortes Gottes, das Spenden der Sakramente ist dem Klerus vorbehalten und den Laien benommen. Aber weiter darf die Scheidung nicht gehen, sie darf sozusagen keine psychologische und ethische werden. Die Religion muß im Laien ebenso die beherrschende Kraft des ganzen Seelenlebens sein wie beim Priester. Der Laie muß ebenso zentral auf die Religion eingestellt sein, sich glühend für sie interessieren, sich auch theoretisch mit ihr beschäftigen, in ihrem Dienste tätig sein wollen. Der Laie, der gebildete wenigstens, gar der akademische Lehrer, muß etwas von Theologie verstehen und etwas vom Theologen in sich tragen. Er darf nicht immer bequem sich auf den Geistlichen verlassen, der es ja für ihn studiere und ihm schon sagen werde. Man sollte endlich mit dem gerade in katholischen Akademikerkreisen üblichen Vorurteil brechen, daß es unschicklich, unmännlich, betschwesterlich sei, wenn man als Laie sich über das Maß der sogenannten kirchlichen Pflichten hinaus religiös oder gar theologisch interessiert und beschäftigt zeige. Man hat in der kirch-

lichen Erziehung der katholischen Akademiker vielfach den Nachdruck zu stark auf ein äußeres Bekennen (etwa durch die Verbindung, die farbige Mütze, Teilnahme an Festen, Umzügen, Prozessionen oder auch durch die politische Tätigkeit) gelegt. Dabei blieb ein Leerraum in der Seele, in den das innerste glühende Interesse an Religion, Kirche und Theologie gehörte. Weil man nämlich mannigfach unter dem Druck der bloßen äußerlichen Bekenntnispflicht litt, weil diese schon genug Energieaufwand erforderte, hielt man sich inter pocula durch Ironie und Kritik schadlos, legte möglichst distanzierende Uninteressiertheit gegenüber dem ‚Theologen- und Sakristeikram' an den Tag. Dieser Laientypus wäre endlich zu überwinden und der neue müßte an seine Stelle treten: der Laie, der etwas vom Diakon in sich trägt, das Bedürfnis und die Willigkeit zu dienen im Dienst des Reiches Gottes, sich angelegentlich mit Heiligem zu beschäftigen. Wenn dieser Typus einmal durchgedrungen wäre, dann würde auch der akademische Lehrberuf des Laienprofessors ein Stück Seelsorge und Apostolat sein. Dann würde es weniger der eigentlichen ‚Weltanschauungsprofessuren' bedürfen, weil jeder katholische Fachdozent ein Träger der universal verstandenen, tief und lebendig aufgefaßten christlich-katholischen Weltanschauung wäre.

Dabei brauchte sich die so verstandene Zeugenschaft für die katholische Weltanschauung nicht auf die paar staatlich konzessionierten katholischen Geschichts- und Philosophieprofessuren zu beschränken. Man könnte sich denken, daß mit der Zeit so viele erstklassige katholische Gelehrte im deutschen Wissenschaftsleben auftreten würden, daß man an ihnen gar nicht mehr vorbei kann und sie ohne Rücksicht auf die Konfession, aller parlamentarisch abgezirkelten und bewachten Parität zum Trotze, einfach berufen müßte, wenn irgendwo eine wichtige Lehrstelle zu besetzen ist. Wenn dann diese Gelehrten wirkliche Führerpersönlichkeiten sind, geht von ihnen die beste und eindringlichste Ausstrahlung katholischer Weltanschauung aus, wie z. B. im München Ludwigs I., als Ringseis, Lasaulx, Franz v. Baader, Görres, Phillips an der Universität wirkten und dort eine Atmosphäre gebildeten gläubigen Geistes schufen. In diesem Sinne war doch wohl auch die Görresgesellschaft gemeint, doch nicht bloß im Sinne entlegener fachwissenschaftlicher Arbeiten. Ihr Namenspatron jedenfalls wäre eine stete Mahnung zum Universalen und Persönlichen.

Philipp Funk.

Die Kunstbeilagen dieses Heftes: Ludwig Richter, ‚Grotta Ferrata', ‚Die Bastei' und ‚Der Lattenberg bei Salzburg' werden in dem Aufsatz ‚Ludwig Richter als Radierer' von Hermann Preindl Seite 333 gewürdigt.

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Fritz Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München, Bayerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.



Gregor Mendel
Um das Jahr 1862



Zwei Jahrzehnte Vererbungsforschung
Ein Gedenkblatt zu Mendels hundertstem Geburtstage
Von Bernhard Dürken

Einer der interessantesten und wichtigsten Zweige der Biologie ist die Vererbungsforschung. Ihre Bedeutung liegt ebensosehr auf theoretischem wie auf praktischem Gebiete. Es ist eine der reizvollsten Aufgaben der Naturwissenschaft, in den Zusammenhang der Generationen einzudringen, den Ursachen und Bindungen nachzuspüren, auf welchen die Übereinstimmung und die Verschiedenheit zwischen den Nachkommen und ihren Erzeugern beruht, die Mittel und Wege zu ergründen, welche die Übertragung der gemeinhin als erblich bezeichneten Eigenschaften ermöglichen und vollziehen.

Und doch ist die wissenschaftliche Vererbungsforschung erst eine junge Wissenschaft. Ältere unzulängliche Versuche, die Vererbungsfragen zu lösen, wurden in den Hintergrund gedrängt durch die Lehre Darwins von der allmählichen Entwicklung der Arten, die um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die ganze Naturwissenschaft in ihren Bann zog und auch das Problem der Vererbung grundsätzlich gelöst zu haben glaubte. So kam es, daß die stille Arbeit eines Mannes, der die Aufgaben der Vererbungsforschung auf dem einzig möglichen Wege, nämlich durch das planvolle Züchtungsexperiment, zu bewältigen versuchte, keine Beachtung fand.

Erst vor zwei Jahrzehnten wurden seine grundlegenden Arbeiten wieder ans Licht gezogen, und seitdem ist der Name des Augustinerpaters Gregor Mendel weit über die Kreise der Naturforscher hinausgedrungen, und es gehört zur allgemeinen Bildung, in etwa zu wissen, was man unter Mendelismus und ‚mendeln' versteht. Darwins Lehre von der natürlichen Zuchtwahl hat längst durch eine berechtigte Kritik ihre Einschränkung erfahren, Mendels Arbeit aber wird grundlegend bleiben für alle Zeiten.

Johann Mendel — den Namen Gregor nahm er erst bei seinem Eintritt in den Augustinerorden an — wurde am 22. Juli 1822 in Heinzendorf bei Odrau in Österreichisch-Schlesien als Sohn eines wenig begüterten Bauern geboren. Für seine spätere Entwicklung mag der an sich geringfügige Umstand von Bedeutung geworden sein, daß sein Vater sich mit Obstbau beschäftigte und den Sohn schon früh mit dem Verfahren des Pfropfens bekannt machte.* Da der Knabe eine ungewöhnliche Begabung zeigte, ermöglichten seine Angehörigen ihm unter großen Opfern den Besuch des Gymnasiums zunächst in Troppau, dann in Olmütz. Einer seiner Lehrer in Troppau war Augustiner, und vielleicht hängt es damit zusammen, daß Mendel nach Vollendung der Gymnasialstudien in den Augustinerorden eintrat. Er fand Aufnahme in dem Kloster St. Thomas zu Brünn, das unter dem Namen Königskloster bekannt ist.

---

* Vergl. W. Bateson, Mendels Principles of Heredity. Cambridge 1909. Deutsche Ausgabe 1914 bei B. G. Teubner, Leipzig-Berlin.

Im Jahre 1847 wurde er zum Priester geweiht. Auf Kosten des Klosters studierte er in den Jahren 1851 bis 1853 auf der Universität Wien Mathematik, Physik und biologische Naturwissenschaften. Nach seiner Rückkehr war er als Lehrer an der Realschule, namentlich für Physik, beschäftigt, bis er im Jahre 1868 zum Oberen seines Klosters ernannt wurde.

Seine wissenschaftliche Tätigkeit fand leider damit ihren Abschluß. Langwierige Streitigkeiten mit der Regierung im Anschluß an ein Gesetz vom Jahre 1872, das den Klöstern besondere Abgaben auferlegte, nahmen seine Zeit allzusehr in Anspruch. Er erlebte mancherlei Enttäuschungen. Nicht eine der kleinsten war es, daß seine Forschungsarbeit keine Anerkennung fand. Der einst so heitere und freundliche Mann wurde mehr und mehr verbittert. Ein chronisches Nierenleiden, dem er schließlich erlag, mag dabei auch nicht ohne Einfluß gewesen sein. Er starb am 6. Januar 1884 im 62. Lebensjahr.

Die Versuche, durch welche Mendel der Begründer der modernen Erblichkeitsforschung wurde, bestanden in planvollen Kreuzungen verschiedener Erbsenrassen, zu denen der große Garten des Klosters geeigneten Raum bot. Acht Jahre nahmen die Versuche in Anspruch. Außerdem führte er Kreuzungen von Rassen des Hieracium (Habichtskraut) aus, denen aber nicht die gleiche epochemachende Bedeutung zukommt wie den erstgenannten Versuchen. Umfangreiche Vererbungsversuche an Bienen kamen leider nicht zum Abschluß; die gesamten Aufzeichnungen darüber sind verlorengegangen.

Die Ergebnisse seiner Erbsenversuche legte er dem Naturforschenden Verein in Brünn, dessen Vorsitzender er eine Zeitlang war, in dessen Sitzungen vom 8. Februar und 8. März 1865 vor; sie wurden in den Verhandlungen dieses Vereins im gleichen Jahre veröffentlicht, fanden aber keine Beachtung. Das gleiche Schicksal wurde seiner Abhandlung über die Hieraciumbastarde zuteil. Erst 1901 sind beide Arbeiten durch einen Neudruck zugänglich gemacht worden.* Im Jahre vorher veröffentlichten die Botaniker Correns, de Vries und Tschermak unabhängig von einander und im Zusammenhang mit eigenen Beobachtungen den Hauptinhalt von Mendels längst vergessener Abhandlung, und die Folge war sofortiges Einsetzen einer auf exakter experimenteller Grundlage aufgebauten Vererbungsforschung, welche nicht nur die Ergebnisse Mendels bestätigen konnte, sondern inzwischen weit darüber hinaus ungeahnte Fortschritte zu verzeichnen hat. Besondere Forschungsinstitute sind allent-

* Gregor Mendel, Versuche über Pflanzenhybriden. Verhandlungen des Naturforsch. Vereins in Brünn, Bd. 4, 1865, S. 3—47. Über einige aus künstlicher Befruchtung gewonnene Hieraciumbastarde. Ebendort Bd. 8, 1869, S. 26—31. Beide Abhandlungen neu gedruckt in Ostwalds ‚Klassiker der exakten Wissenschaften‘ Nr. 121, Leipzig 1901.

halben entstanden,* in allen Kulturländern erscheinen eigene Fachzeitschriften, welche Band auf Band die von zahlreichen Forschern geförderten Ergebnisse sammeln. Im August vorigen Jahres hielt die Deutsche Gesellschaft für Vererbungsforschung ihre von zahlreichen Gästen aus dem neutralen Ausland (und Japan) besuchte Gründungsversammlung ab. Die fortschreitende Weiterentwicklung der Vererbungswissenschaft ist noch gar nicht abzusehen. Eine Ehrenpflicht der Wissenschaft und des deutschen Volkes ist es aber, bei der hundertsten Wiederkehr von Mendels Geburtstag dessen zu gedenken, der den Weg zum Erfolg gewiesen hat.

Mendels Verdienst besteht vor allem darin, daß er eine neue Methode schuf, die es gestattet, den Fragen der Vererbung mit exakten Versuchen beizukommen, daß er ferner selbst ausgezeichnete Versuche anstellte und deren Ergebnisse in geradezu klassischer Weise, mit außerordentlicher Klarheit und genialem Scharfblick auswertete. So entdeckte er selber schon mehrere gesetzmäßige Erscheinungen des Vererbungsprozesses, deren Auffassung im wesentlichen unverändert bestehen geblieben ist.

Mendel experimentierte, wie schon erwähnt wurde, mit Erbsen. Es hat sich aber schon längst gezeigt und immer wieder bestätigt, daß die Vererbungsvorgänge bei Pflanze und Tier im wesentlichen durchaus übereinstimmen. Was zunächst durch Versuche an Pflanzen ermittelt wurde, hat daher auch Gültigkeit für das Tier, wie zum Überfluß vielfache Tierversuche gezeigt haben; es gilt gleichermaßen auch für den Menschen. Das ist um so wichtiger, als naturgemäß am Menschen keine planmäßigen Versuche angestellt werden können.

Schon vor Mendel war auf dem Gebiete der Erblichkeitsuntersuchung viel experimentiert worden, aber die Methoden dabei waren zumeist diejenigen der zeitgenössischen praktischen Tier- und Pflanzenzüchter. Die betreffenden Versuche haben wohl Ansätze zur Lösung gewisser Fragen ergeben, aber das benutzte Material und die züchterischen Gesichtspunkte waren zumeist viel zu verwickelt, um klare, grundlegende Ergebnisse zu zeitigen. Auch war die Methode häufig mit traditionellen Vorstellungen belastet. Mendel ging von vornherein weit darüber hinaus. Seine Arbeitsweise ist streng naturwissenschaftlich, also vollkommen induktiv: erst die vorurteilsfreie Ermittelung der Tatsachen, dann die logische Verarbeitung und die Ableitung der allgemeinen Gesetzmäßigkeiten. Besonders glücklich aber war seine Versuchsmethode darin, daß er ohne züchterische Neben-

* In Deutschland ist es neben einigen kleineren Universitätsinstituten hauptsächlich das Kaiser-Wilhelm-Institut für Biologie in Dahlem bei Berlin, das der Vererbungsforschung dient. Es muß mit Bedauern festgestellt werden, daß die Vererbungsforschung und überhaupt die experimentelle Biologie in *Deutschland nicht genug Forschungs- und Universitätsinstitute* besitzen. Die Folge davon ist, daß die experimentelle Biologie und damit auch die Vererbungsforschung eine amerikanische Wissenschaft zu werden droht. Es erscheint dringend notwendig, die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf diese Sachlage hinzulenken.

absichten sich zunächst darauf beschränkte, den Erbgang einer einzigen Eigenschaft mehrere Generationen hindurch zu verfolgen. So wurde von vorneherein die unerläßliche Durchsichtigkeit der Versuche gewährleistet. Im Anschlusse daran untersuchte Mendel dann weniger einfaches Material.

Für den Erfolg des Erblichkeitsversuches ist es wesentlich, daß mit sogenanntem reinen Ausgangsmaterial begonnen wird, das heißt, daß die Nachkommen aller Generationen in allen wesentlichen Merkmalen mit der Stammgeneration übereinstimmen. Heutzutage erscheint uns diese Forderung als etwas Selbstverständliches; das war sie aber keineswegs immer.

Wesentlich sowohl für Mendels Methode als auch im Anschlusse daran für die Methode der Vererbungswissenschaft überhaupt ist ferner die getrennte Weiterzucht der einzelnen Nachkommen der Stammformen in mehreren Generationen. So einfach und so einleuchtend ein solches Verfahren erscheint, so bedeutete es trotzdem seinerzeit etwas ganz Neues. Wenn aber die Nachkommen nicht isoliert werden, so treten unkontrollierbare Vermischungen und, was nicht übersehen werden darf, auch Verwechselungen ein.

Als Mittel zur Erforschung des Erbganges zunächst einer einzigen Eigenschaft wurde von Mendel die auch vordem schon benutzte Bastardierung eingeführt. Von Bastardierung oder Kreuzung spricht man, wenn zwei Individuen, welche in Art- oder Rasseneigenschaften von einander abweichen, miteinander Nachkommen erzeugen. Handelt es sich um Pflanzen, so ist auch vielfach der Ausdruck Hybridisation gebräuchlich. Die Nachkommen aus solchen Kreuzungen bezeichnet man als Bastarde oder Hybriden.

Es ist einleuchtend, daß nur die Bastardierung Aufschluß über den Erbgang einer Eigenschaft geben kann. Denn wenn die Eltern in allen Eigenschaften übereinstimmen, so stimmen — die Reinheit des Materials vorausgesetzt — die Nachkommen aller Generationen mit ihnen und unter sich auch überein; Anhaltspunkte für die Herkunft und Verbleib einzelner Merkmale ergeben sich nicht. Wenn aber die Eltern unter sich verschieden sind, so hat man an dem Auftreten der ungleichen Merkmale bei den Nachkommen eine Handhabe, den Erbgang aufzuklären. Voraussetzung ist dabei, daß die Bastarde unter sich fruchtbar sind, was nicht immer der Fall ist.

Es ist in der Vererbungsforschung üblich geworden, die zur ersten Kreuzung benutzten Individuen als Eltern- oder Parentalgeneration zu bezeichnen; man benutzt dafür als Abkürzung den Ausdruck P-Generation oder einfach P. Die davon erzeugten Bastarde oder Hybriden bilden die erste Filialgeneration (kurz F_1); deren Nachkommen, die Enkel also, die zweite Filialgeneration oder kurz F_2 und so fort.

Mendel benutzte zu der einen seiner Versuchsreihen zwei Erbsenrassen, von denen die eine runde Samen, die andere unregelmäßig kantige, tiefrunzelige besaß, während beide Rassen in allen übrigen Merkmalen übereinstimmten. Für sich genommen züchtete jede Rasse rein, d. h. die betreffende Eigenschaft des Samens blieb in allen Generationen unverändert bestehen.

Diese beiden Rassen wurden durch wechselseitige künstliche Bestäubung miteinander gekreuzt. Die so erhaltene F_1-Generation (Hybriden, Bastarde) zeigen nun die Eigentümlichkeit, daß sie sämtlich runde Samen besitzen.

Diese Erscheinung führte Mendel zur Aufstellung des Begriffes der dominanten und rezessiven Merkmale. Als dominant gilt dasjenige, welches der F_1-Generation ihr Gepräge verleiht, wie in diesem Falle die runde Gestalt des Samens; das andere Merkmal wird im Bastard unterdrückt, obwohl es in der Erbmasse des einen Elters enthalten ist; es ist ‚rezessiv', wie hier die kantige Samenform.

Wie man sieht, handelt es sich in Wirklichkeit um die Beobachtung des Erbganges nicht einer einzelnen Eigenschaft, sondern eines Eigenschaftspaares; entweder ist die eine Eigenschaft vorhanden oder die andere.

Kehren wir zu unserem Beispiel zurück! Bei Fortpflanzung der genannten F_1-Generation durch Inzucht ergab sich die auffallende Tatsache, daß ein Teil der F_2-Individuen wieder das rezessive Merkmal (kantige Samen) aufwies, während der andere, und zwar größere Teil, wiederum runde Samen besaß. Die erstere Gruppe liefert in F_3 und allen folgenden Generationen nur Nachkommen mit kantigen Samen, d. h. sie züchtet rein; die letztere Gruppe hat dagegen F_3-Nachkommen, welche wieder zum Teil runde, zum Teil kantige Samen besitzen. Mit anderen Worten heißt das, daß ein Teil der F_2-Individuen mit runden Samen rein weiterzüchtet, ein anderer Teil dagegen ungleiche Nachkommen ergibt. Die F_2-Generation wird also zusammengesetzt aus drei Gruppen von Individuen, welche sich erblich verschieden verhalten. Geht man der Sache näher auf den Grund, so ergibt sich, daß alle diese Gruppen in einem ganz bestimmten Zahlenverhältnis stehen. Hat man eine genügende große Anzahl von F_2-Individuen erhalten, so zeigt ein Viertel davon das rezessive Merkmal und züchtet rein weiter; zwei Viertel besitzen das dominante Merkmal und verhalten sich bei der Weiterzucht so wie die F_1-Generation, d. h. sie geben verschiedenartige Nachkommen in dem gleichen Zahlenverhältnis wie diese; ein Viertel endlich trägt ebenfalls die dominante Eigenschaft, züchtet aber im Gegensatz zur vorgenannten Gruppe rein, d. h. liefert nur einerlei Nachkommen ausschließlich mit dem dominanten Merkmal. Die diesem Verhalten von F_2 zu Grunde liegende Erscheinung bezeichnet man als das Spalten des Bastards in der F_2-Generation. In ihr spalten die Eigenschaften der Eltern, welche durch die Kreuzung in dem Bastard wenigstens innerlich vereinigt waren, wieder rein ab, so daß die Stammformen wieder unverändert zum Vorschein kommen. Der gleiche Prozeß wiederholt sich in der F_3 und in allen folgenden Generationen.

Wenn Eigenschaften im Erbgange nach voraufgegangener Kreuzung ein solches Verhalten zeigen, dann sagt man: sie ‚mendeln'. Es mag übrigens schon hier bemerkt werden, daß nicht nur die Eigenschaften eines Bastards mendeln, sondern daß der gleiche Vorgang auch dem Erbgange der Eigenschaften rassereiner Individuen zugrunde liegen dürfte, wenn das auch

äußerlich nicht zum Ausdruck kommt, da alle Nachkommen naturgemäß gleichartig sind.

Damit haben wir die beiden wichtigsten grundlegenden Ergebnisse Mendels kennen gelernt, die Dominanzregel und das Spaltungsgesetz. Erstere besagt, daß ein Bastard im allgemeinen keine Mischung der einzelnen bei den Eltern verschiedenen Eigenschaften aufweist, sondern die dominanten Eigenschaften des einen oder beider Eltern in reiner Ausprägung trägt. Letzteres faßt die besprochenen Spaltungserscheinungen zusammen.

Diese lassen sich zahlenmäßig auf eine allgemeine Formel bringen. Unterscheiden sich die Eltern in einem Merkmal, dann hat in F_2 ein Viertel das rezessive, drei Viertel das dominante Merkmal. Beide Gruppen stehen nach ihren äußeren Eigenschaften im Verhältnis 1:3. Von den letztgenannten drei Vierteln haben zwei Viertel Bastardcharakter, ein Viertel züchtet rein. Nach dem Verhalten der Erbmasse zerfällt F_2 demnach in drei Gruppen im Verhältnis $^1/_4 : ^2/_4 : ^1/_4$.

Dieses Zahlengesetz gilt für Pflanze und Tier (und auch für den Menschen); es gilt auch dann, wenn bei der Kreuzung mehr als bloß ein Merkmalspaar in Betracht gezogen wird. Mendel selbst hat das bereits durch eingehende Versuche festgestellt. Bezeichnet man mit n die Zahl der Merkmalspaare, von denen jeweils ein Glied dem einen, das zweite Glied dem andern Elter eigentümlich ist, so ist $(1+3)^n$ die allgemeine Formel für die Anzahl der äußerlich verschiedenen Gruppen in F_2; $\left(\frac{1}{4}+\frac{2}{4}+\frac{1}{4}\right)^n$ ist die allgemeine Formel für die Gruppen in F_2, die sich erblich verschieden verhalten. Ob der eine Elter allein alle dominanten Merkmale auf sich vereinigt oder ob jedes P-Individuum teils dominante, teils rezessive Merkmale zeigt, ist für das Gesetz gleichgültig.

Mendel blieb keineswegs bei der einfachen Feststellung der genannten Ergebnisse stehen, sondern wertete sie mit bewunderungswürdigem Weitblick und klarster Schärfe aus. Seine Bedeutung wird erst in das rechte Licht gerückt, wenn wir für die folgenden Ausführungen gleichzeitig die Fortschritte der letzten beiden Jahrzehnte heranziehen.

Im täglichen Leben pflegt man von der Vererbung einer Eigenschaft zu sprechen, und auch Mendel stellte noch entsprechend dem ganzen Stande des von ihm in Angriff genommenen Gebietes die Übertragung der *äußeren* Eigenschaft in den Vordergrund. Wenn man aber tiefer in den Vererbungsvorgang eindringen will, dann ist diese Ausdrucksweise nicht ausreichend. Bei geschlechtlicher Fortpflanzung vermitteln nur die Fortpflanzungszellen den Zusammenhang der Generationen. Sie besitzen aber die fraglichen Eigenschaften als solche nicht, können sie daher auch als solche nicht übertragen. Braune Haarfarbe oder blaue Augen werden nicht als solche vererbt, sondern die Fortpflanzungszellen besitzen nur irgendetwas, das bei der Entwicklung braunes Haar und blaue Augen erzeugt. Dieses

Etwas können wir als die Anlage der äußeren Eigenschaft bezeichnen. In der Vererbungsforschung benützt man dafür den Ausdruck ‚Gen'. Wie ein solches Gen beschaffen ist, bleibt zunächst gleichgültig. Jedenfalls enthält jede Fortpflanzungszelle, ob männlich oder weiblich, eine sehr große Zahl von Genen für die Verwirklichung der verschiedensten Eigenschaften des späteren Lebewesens. Es muß allerdings hervorgehoben werden, daß keineswegs jeder äußeren Eigenschaft ein bestimmtes Gen entspricht, sondern daß Eigentümlichkeiten des Körpers auch durch Zusammenwirken mehrerer Gene entstehen können, die jedes für sich ganz andere Eigenschaften hervorrufen. Auch genügt für manche Eigenschaften nicht ein einfaches Gen, sondern die Erbanlage einer einzigen Eigenschaft besteht unter Umständen aus mehreren Genen; das ist z. B. für die Haarfarbe der Fall. Die Gesamtheit der Gene bildet die Erbmasse (Keimplasma, Idioplasma); sie kennen zu lernen ist das Ziel der Vererbungsforschung.

Alles, was über Erblichkeit einer Eigenschaft ermittelt wird, ist also eine Eigentümlichkeit der Gene. Die äußeren Eigenschaften sind nur Merkzeichen dafür, welchen Weg die Gene im Erbgange nehmen. Auch die Dominanz, welche wir kennen gelernt haben, ist Eigentümlichkeit des Gens, nicht der äußeren, durch dieses Gen hervorgerufenen Eigenschaft.

Von solchen Erkenntnissen ausgehend, ist man bestrebt, die sogenannte Erbformel möglichst aller Lebewesen aufzustellen. Sie besteht im Grunde genommen aus einer Aufzählung der erforschten Gene, wobei auf besondere Eigentümlichkeiten der letzteren, wie etwa Dominanz, Rücksicht genommen wird. Wenn man die Erbformel zweier miteinander fortpflanzungsfähiger Menschen-, Tier- oder Pflanzenrassen oder auch Individuen kennt, kann man daraus die Beschaffenheit aller Nachkommen in allen Generationen bei beliebiger Kreuzung und Rückkreuzung voraussagen. Zur Aufstellung der Erbformel gelangt man auf folgende Weise.

Mendel bezeichnete jede von ihm auf ihr Erblichkeitsverhalten untersuchte Eigenschaft mit einem einfachen Buchstaben; die Dominanz drückte er dadurch aus, daß er dafür einen großen Buchstaben benützte; die rezessive, ihr gegenüberstehende Eigenschaften erhielt den gleichen Buchstaben, aber klein geschrieben. Diese Schreibweise hat man beibehalten; nur bezieht man jetzt die Buchstaben nicht mehr auf die äußere Eigenschaft, sondern auf die ihr zugrunde liegenden Gene. Die Wahl des Buchstabens an sich ist willkürlich, doch haben sich längst bestimmte sinngemäße Gepflogenheiten eingebürgert.

Um das Zustandekommen der Erbformel zu erläutern, wollen wir ein Beispiel wählen, das der Zucht eines wichtigen Nutztieres entnommen ist.

Es gibt Seidenraupen, welche einen weißlichen Körper ohne Zeichnung besitzen und gelbe Seide erzeugen. Die Farbe der Seide geht zurück auf die erbliche Beschaffenheit der Spinndrüsen, ist also in diesem Sinne auch eine Eigenschaft des Körpers. Pflanzt man diese Rasse unter sich fort, so haben alle Nachkommen die gleichen Eigenschaften. Die Seidenzüchter

verwenden aber noch andere Rassen, von denen die eine weiße Seide spinnt und schwarze Querstreifen des Körpers besitzt. Auch diese beiden Eigenschaften vererben sich rein. Pflanzt man jede Rasse für sich fort, so hat jede Keimzelle, ob Ei oder Samenzelle, ein Gen für jede Eigenschaft. Der Bastard (F_1) hat einen quergestreiften Körper und spinnt gelbe Seide; das beweist, daß das Gen für ‚gestreift‘ und das Gen für ‚gelb‘ dominant sind. ‚Ungestreift‘ und ‚weiß‘ sind rezessiv. Das müssen wir berücksichtigen. Setzen wir für das Gen der Eigenschaft ‚gestreift‘ einen Buchstaben, so muß er groß geschrieben werden; wir nehmen S. Das Gegenstück der anderen Rasse, ein rezessives Gen für ungestreift, ist dann mit s zu bezeichnen. Ebenso ergibt sich für ‚gelb‘ das Symbol F, für ‚weiß‘ dagegen f. Die Keimzellen der ersten Rasse haben daher bezüglich der fraglichen Eigenschaften die Formel Fs, die der zweiten Rasse die Formel fS. Der Bastard (F_1) hat danach die Erbformel FfSs. Das ist nur ein Bruchstück seiner ganzen Erbformel, da wir hier nur zwei Eigenschaften berücksichtigen wollen. Die entsprechenden Erbformeln für die reinen Ausgangsrassen heißen FFss und ffSS, da sie entstehen durch Verschmelzung zweier gleich beschaffener Keimzellen bei der Befruchtung. F_1 enthält nicht nur die Gene für die dominanten Eigenschaften, die äußerlich an seinem Körper wahrzunehmen sind, sondern auch für die rezessiven, wenn diese auch an ihm selbst nicht zur Auswirkung kommen. Aber in seinen Nachkommen (F_2) treten sie nach dem Spaltungsgesetz wieder auf. Die Bastarde bilden in diesem Fall vier Sorten von Fortpflanzungszellen oder Gameten (FS, Fs, fS, fs). Diese treffen nach dem Zufall zusammen. Deshalb finden sich unter den Nachkommen (F_2) auf je 16 Individuen 9 mit den Eigenschaften gestreift-gelb, 3 mit den Eigenschaften gestreift-weiß, 3 mit ungestreift-gelb, 1 mit ungestreift-weiß. Ihre Erbformeln folgen aus der Kombination der Gameten. In jeder dieser Gruppen sind Individuen, welche rein weiterzüchten, in allen, mit Ausnahme der letzten, solche, welche in F_3 weiterspalten. Diese Aufspaltung läßt sich aus den Erbformeln ohne weiteres ablesen.

Der mendelsche Kreuzungsversuch liefert nun zahlreiche allgemeine Ergebnisse. Zunächst ist es im allgemeinen ohne Einwirkung, welche Rasse das Ei und welche den Samenfaden liefert. Daraus folgt die Gleichwertigkeit der männlichen und weiblichen Keimzelle für die erbliche Beeinflussung der Nachkommen. Beide Eltern sind an der Zusammensetzung der Erbmasse der Kinder in gleichem Grade beteiligt. Welche Eigenschaften aber bei ihnen zur Auswirkung kommen, hängt von der Beschaffenheit der Gene ab. Wenn etwa die Kinder mehr der Mutter als dem Vater gleichen, so kommt das nicht daher, daß erstere als solche einen größeren Einfluß auf die Vererbung besitzt, sondern daher, daß die betreffenden Gene gegenüber den korrespondierenden des Vaters dominant sind. Es gibt ja auch genügend Fälle, in denen die Kinder mehr dem Vater gleichen. Dann liegt für die Gene das umgekehrte Verhalten vor. Dieses Verhalten wechselt

nicht von Generation zu Generation, sondern die Dominanz eines Gens bleibt auch für die folgenden Generationen bestehen.

Wie ein dominantes Gen in einer Familie Jahrhunderte hindurch allen Generationen trotz vielfacher Heiraten mit Personen anderer Herkunft sein Gepräge aufdrücken kann, zeigt sehr schön die bekannte starke Unterlippe des habsburgischen Herrscherhauses, die mit Sicherheit bereits im Anfang des 15. Jahrhunderts nachgewiesen ist und bis auf den heutigen Tag (König Alfons XIII. von Spanien) erhalten blieb und mit Sicherheit auch weiterhin vererbt werden wird.

Die tatsächlichen Ergebnisse der Mendelversuche, die an den verschiedenartigsten Lebewesen angestellt wurden, finden eine ausreichende Erklärung nur dann, wenn jede Fortpflanzungszelle für alle Eigenschaften die notwendigen Gene enthält, wie das oben bei der Ableitung eines Bruchstückes einer Erbformel bereits dargestellt wurde. Mit anderen Worten: Jedes einzelne Ei und jede einzelne Samenzelle stellt den inneren Eigenschaften nach ein vollständiges Individuum dar. Wenn im allgemeinen zwei solcher Zellen, eine männliche und eine weibliche, verschmelzen müssen (es gibt Ausnahmen!), um ein junges Lebewesen zu erzeugen, dann besitzt dessen Erbmasse für jede einzelne Eigenschaft ein Paar von Genen. Ist es ein reinrassiges Individuum, dann wird jedes dieser Paare von zwei gleichen Genen gebildet; ist es nicht reinrassig, also aus einer Kreuzung hervorgegangen, dann bestehen einzelne oder viele Genenpaare aus ungleichen Partnern. Auf jeden Fall aber ist der Anlage nach jedes durch zweigeschlechtige Fortpflanzung erzeugte Individuum ein Doppelwesen. Auch jeder Mensch enthält daher, wenn wir es in etwas ungenauer Fassung einmal so ausdrücken, gleichzeitig die Erbanlagen (Gene) für alle Eigenschaften der Mutter und des Vaters. Von dieser Doppelanlage kommt normalerweise nur e i n vollständiger Genensatz zur Entwicklung, wobei einzelne Glieder dieses realisierten Satzes vom Vater, andere von der Mutter stammen können. Von indifferenten Eigenschaften abgesehen wirken sich normalerweise nur diejenigen Gene aus, welche in Einklang stehen mit dem Geschlecht des betreffenden Kindes. Aber sowohl beim Tier wie auch beim Menschen gibt es Abweichungen von dieser Norm. Wenn z. B. alte Hennen hahnenfedrig werden, so liegt das daran, daß sie die Gene für männliche Beschaffenheit enthalten, wenn diese auch nur unter besonderen Umständen sich in Außeneigenschaften umsetzen können. Auch abnorme Eigenschaften des Menschen in sexueller Hinsicht, sei es auf rein körperlichem, sei es auf psychophysischem Gebiete, gehen in einzelnen Fällen sicherlich auf die Doppelnatur der Erbmasse zurück, indem die normalen Dominanzverhältnisse gestört sind. Es folgt natürlich daraus nicht, daß nun auch diese Abnormitäten ungehinderte Betätigung finden müßten. Aber immerhin gibt diese Sachlage zu denken.

Als ein weiteres Ergebnis des Kreuzungsversuches haben wir festzustellen, daß die äußere Körperbeschaffenheit gar keinen Anhalt für die Erbqualitäten des betreffenden Individuums bietet. Denn wie wir oben an

einigen Beispielen sahen, kann ein Bastard äußerlich wie ein Vertreter einer reinen Rasse erscheinen und doch in seinem Keimplasma Gene bergen, welche nicht in sichtbaren Eigenschaften zum Ausdruck kommen. Diese Gene, deren Anwesenheit man ohne weiteres nicht erkennen kann, wenn die Tatsache der voraufgegangenen Kreuzung nicht bekannt ist, werden aber an einen Teil der Nachkommen weitergehen, die deswegen ganz andere Eigenschaften aufweisen können wie ihre Erzeuger. Daß diese Erkenntnis für Tier- und Pflanzenzucht, aber auch für viele Erscheinungen beim Menschen von einschneidender Bedeutung ist, liegt auf der Hand. Bastarde können niemals rein züchten, wie aus ihrer Erbformel ohne weiteres hervorgeht. Stets tritt unter ihren Nachkommen eine Aufspaltung ein. Dem Umstande, daß äußere Erscheinung und Erbqualität sich nicht zu decken brauchen, wird in der Vererbungsforschung Rechnung getragen dadurch, daß man streng zwischen phänotypischer Beschaffenheit (nach sichtbaren Eigenschaften) und genotypischer (nach der Gesamtheit der im Keimplasma verborgenen Gene) unterscheidet. Man erkennt hier übrigens, wie wichtig es ist, nicht von der Vererbung der äußeren Eigentümlichkeiten, sondern der Gene zu sprechen.

Naturgemäß kann man aus dem Vorkommen von mendelschen Spaltungen auf eine vorausgegangene Kreuzung schließen. Eine solche Spaltung ist gegeben, wenn die Nachkommen eines Elternpaares in einer oder vielen Eigenschaften unter sich verschieden sind. Dafür ein Beispiel aus der menschlichen Gesellschaft. Es gibt deutsche Stämme, deren Angehörige in allen Generationen blaue Augen haben. Ebenso gibt es solche mit braunen Augen. Die Gene für braune Augen dominieren über die Gene für blaue. Die Kinder aus der Ehe eines braunäugigen Mannes mit einer blauäugigen Frau haben daher sämtlich braune Augen. Ist das nicht der Fall, hat ein oder das andere oder gar alle Kinder blaue Augen, dann ist es ganz sicher, daß unter den Vorfahren des Vaters eine Person mit blauen Augen vorhanden gewesen ist. Heiratet nun eines von den Kindern mit blauen Augen eine Person mit ebenfalls blauen Augen, so haben die Enkel sämtlich blaue Augen; das rezessive Merkmal ist eben rein abgespaltet. Geht aber eines der Kinder mit braunen Augen die Ehe ein mit einer blauäugigen Person, so kann bei den Enkeln trotz der Dominanz der braunen Augenfarbe das blaue Auge wieder auftreten, weil nur ein Teil der dominantmerkmaligen Individuen als erblich rein abgespalten wird. Der braunäugige Elter kann eben noch Gene für blaue Augen in seiner Erbmasse besitzen.

Nicht nur eine einfache Kreuzung kann durch Spaltungserscheinungen rückschließend aufgedeckt werden, sondern auch mehrfache frühere Vermischungen von Rassen.

Die Dominanz von Genen über entsprechende rezessive bringt es mit sich, daß in der ersten Generation die den letzteren entsprechenden Eigenschaften unterdrückt werden. Die rezessiven Merkmale sind aber damit keineswegs beseitigt, sondern sie treten in späteren Generationen wieder auf. So erklärt sich zum Teil der sogenannte Rückschlag, d. h. die Erscheinung,

daß plötzlich die Eigenschaften weit zurückliegender Vorfahren wieder auftreten. Der Rückschlag (Atavismus) kann allerdings auch noch verwickeltere Ursachen haben, auf die wir hier nicht eingehen wollen.

Sowohl für die Theorie der Vererbung als auch für ihre Verwertung in der Praxis ist es gewiß sehr wichtig, zu wissen, wie die Spaltung einer Bastardform zustandekommt und wodurch die dabei beobachteten Zahlenverhältnisse bedingt sind. Schon Mendel selbst hat mit außerordentlichem Weitblick diese Verhältnisse durchschaut, und seine Erklärung ist an zahllosen Versuchen immer wieder bestätigt worden.

Wie wir gesehen haben, besteht die Erbmasse jedes aus einem befruchteten Ei hervorgegangenen Individuums aus lauter Paaren von Genen. Bei einer reinen Rasse sind die Glieder jedes einzelnen Paares unter sich völlig gleich. Die im Versuch beobachteten Erscheinungen finden nun bloß dann eine ausreichende Erklärung, wenn man annimmt, daß bei der Bildung der Fortpflanzungszellen die Genenpaare sich trennen und von jedem Paar ein Glied in jedes Ei und in jede Samenzelle gerät. Bei einer reinen Rasse werden auf diese Weise lauter gleiche Fortpflanzungszellen gebildet. Vereinigen sich zwei davon bei der Befruchtung, so werden die ursprünglichen Genenpaare der Eltern wieder hergestellt. Das bedeutet die ganz gleiche Beschaffenheit der Nachkommen; die Rasse züchtet rein.

Werden aber zwei verschiedene Rassen gekreuzt, dann verschmelzen zwei ungleiche Fortpflanzungszellen, und die Erbmasse des Bastards besteht aus Genenpaaren, die sich zum Teil aus ungleichen Gliedern zusammensetzen. Trennen sich nun bei der Entstehung der Keimzellen diese Paarglieder voneinander derart, daß jede Fortpflanzungszelle ein Glied von jedem Paar erhält, dann müssen notgedrungen verschiedenartige Keimzellen entstehen. Welches Glied eines Genenpaares in eine bestimmte Zelle gerät, das hängt lediglich vom Zufall ab; maßgebend ist nur, daß jedes Ei und jedes Spermium von jedem Paar das eine o d e r das andere Glied erhält. Weil so die Kombinierung der Gene in den Fortpflanzungszellen nur durch den Zufall bestimmt wird, läßt sich die Zahl der verschiedenen Arten von Keimzellen nach der einfachen Wahrscheinlichkeitsrechnung bestimmen. Sie hängt ab von der Anzahl der Merkmale, durch welche sich die Stammformen des Bastards unterscheiden. Ist die Zahl ihrer kontrastierenden Eigenschaften gleich n, dann ergeben sich im Bastard 2^n verschiedene Sorten von Fortpflanzungszellen, bei Unterschied in zwei Merkmalen also vier.

Da nun bei der Befruchtung keine Bevorzugung einer Gametensorte eintritt, kann jede Sorte Eizellen von jeder Sorte Samenzellen befruchtet werden. Bei genügend großer Nachkommenzahl entstehen tatsächlich alle überhaupt möglichen Kombinationen der verschiedenen Fortpflanzungszellen. Bei zwei Unterscheidungsmerkmalen muß man in F_2 16 verschiedene Kombinationen erwarten. Einige davon sind allerdings unter sich gleichartig; sie beeinflussen deshalb nicht die Qualität der F_2-Individuen, wohl aber die Zahlenverhältnisse der einzelnen Gruppen. Berücksichtigt man die vom

Bastard her bekannten Dominanzverhältnisse, so kann man einfach durch Kombination der Erbformeln seiner Gameten die äußere Beschaffenheit seiner Nachkommen voraussagen. Diese Voraussage wird, wenn nicht besondere Verhältnisse vorliegen, die sich ebenfalls aufklären lassen, bei genügend großer Nachkommenzahl stets erfüllt.

Bei zwei Unterscheidungsmerkmalen der P-Formen bildet der Bastard (F_1) vier Sorten von Gameten; diese ergeben 16 mögliche Kombinationen. Wenn zwei Merkmale (oder richtiger Gene) dominant sind, dann ergibt sich für F_2 folgende Beschaffenheit nach den äußeren Eigenschaften: $^9/_{16}$ der gesamten Zahl der F_2-Nachkommen tragen die dominanten Merkmale, sehen also aus wie der Bastard; $^3/_{16}$ gleichen der einen, $^3/_{16}$ der anderen Stammform und $^1/_{16}$ zeigt eine Kombination von Eigenschaften, welche noch gar nicht vorher da war, nämlich gleichzeitig die beiden rezessiven Merkmale (vergleiche oben den Fall vom Seidenspinner). Das Zahlenverhältnis entspricht durchaus der Formel $\left(\frac{1}{4}+\frac{3}{4}\right)^n$ oder, was dasselbe bedeutet, $(1+3)^n$

Infolge der freien Kombination der Gene muß man erwarten, daß in F_2 erbliche Zusammensetzungen auftreten, die vorher noch nicht da waren. Das ist auch tatsächlich der Fall, wie ja schon bereits durch ein Beispiel belegt wurde. Für die Züchtung von Tieren und Pflanzen ist das außerordentlich wichtig. Denn dadurch wird die Kreuzung tauglich als Mittel zur Erzielung neuer Eigenschaftskombinationen.

Diese neuen Kombinationen haben aber nur größeren Wert, wenn sie rein weiterzüchten. Nach der theoretischen Vorausbestimmung muß man das erwarten, und die Erwartung wird tatsächlich erfüllt. In jeder der verschiedenen Gruppen von F_2 sind Individuen, welche rein züchten, also konstant gleichbeschaffene Nachkommen geben. Der Bastard züchtet nie rein; aber in F_2 treten Individuen auf, welche seine Eigenschaften, die ja auch eine Neukombination sind, besitzen und welche zum Teil konstante Nachkommen liefern. Ebenso liefern die F_2-Individuen, welche nur die rezessiven Eigenschaften besitzen (meist auch eine Neukombination!) konstante Nachkommen; die rein abspaltenden Stammformen sind züchterisch ja nicht so wichtig, weil man sie bereits besitzt. Ein Teil der F_2-Individuen züchtet aber stets unrein; sie spalten in F_3 auf.

Wenn man die Beschaffenheit der Stammformen und des Bastards kennt, kann man also die Beschaffenheit der späteren Nachkommen voraussagen. Was das für die planmäßige Zucht bedeutet, liegt auf der Hand. Nur ein Beispiel dafür.

Die Kunstgärtnerei hat naturgemäß ein Interesse daran, solche Samen zu ziehen, welche einen möglichst farbenprächtigen Blumenflor liefern. Sie benutzt dazu vielfach das Mittel der Kreuzung (Hybridisation). Jedem Leser ist bekannt, daß in den Preisverzeichnissen häufig Blumensamen mit dem Zusatz ‚Hybrid' angezeigt werden. Diese Samen sind die Nachkommen eines Bastards (Hybriden). In der F_2-Generation spaltet dieser aber auf und

liefert alle möglichen Kombinationen der Eigenschaften der Stammformen. Die genannten Samen sind aber die F_2-Individuen selbst, und es ist nach dem vorhergehenden einleuchtend, daß bei ihrer Aussaat die mannigfaltigsten Blüten zum Vorschein kommen müssen. Ihre Beschaffenheit kann aber schon nach der Blütenfarbe und -form des Bastards ermittelt werden. Man kann also im voraus wissen, ob die mühsame Weiterzucht sich lohnt. Allerdings ist die Kenntnis des Mendelismus und seiner Methoden noch viel zu wenig in die praktische Zucht eingedrungen, sehr zum Schaden der letzteren.

Aber nicht nur die vorherige Kenntnis der möglichen Eigenschaften des Züchtungsergebnisses ist von Wert, auch die Kenntnis des Zahlenverhältnisses der einzelnen Gruppen der entstehenden Eigenschaftskombinationen.

Setzen wir den Fall, daß bei einer bestimmten Rasse zwei Eigenschaften vorhanden sind, deren dauernde Vereinigung mit zwei anderen Eigenschaften, die sich bei einer zweiten Rasse finden, erwünscht ist. Diese Vereinigung wird man durch Kreuzung zu erreichen suchen. Nun zeigt sich, daß die vier Eigenschaften im Bastard überhaupt verschwunden sind, d. h. daß sie sich rezessiv verhalten. Das braucht von der Weiterzucht des Bastards nicht abzuschrecken; denn die Mendelforschung hat gezeigt, daß unter den Nachkommen von F_1 die erblich konstant bleibende Kombination der vier Eigenschaften wieder auftreten muß. Aber an die Ausdauer und den Geldbeutel des Züchters können recht große Anforderungen gestellt werden. Denn nach der gesetzmäßigen Spaltungsformel kommt im obigen Fall auf 256 direkte Nachkommen des Bastards nur ein einziges Individuum, das die gewünschte Beschaffenheit besitzt und das sie konstant vererbt. Zwei solcher Individuen sind aber mindestens erforderlich. Die Wahrscheinlichkeit der Erreichung des Ziels ist also außerordentlich gering, wenn nicht der Zufall zu Hilfe kommt und die betreffenden Individuen gleich unter den ersten Nachkommen verwirklicht werden, was zwar möglich, aber sehr unwahrscheinlich ist; denn 255 andere Fälle können eintreten.

Immerhin ist die Tatsache der Entstehung neuer konstanter Rassen durch Aufspaltung in der F_2-Generation von größter Bedeutung.

Wir haben bisher von den Genen gesprochen, ohne nach den Eigenschaften und der realen Grundlage eines solchen zu fragen. Darüber ließe sich nun mancherlei sagen; hier möge zunächst nur einiges hervorgehoben werden, was sich als Folgerung aus dem bislang Besprochenen ergibt.

Die freie Umkombination der Gene im Erbgange zwingt zu dem Schluß, daß sie selbständige Einheiten sein müssen. Diese Anschauung ist ganz unabhängig davon, wie wir uns ein konkretes Gen vorzustellen haben. Nur wenn es eine selbständige Einheit ist, findet auch die Spaltung der Bastarde ihre Erklärung. Ferner gründet sich diese Anschauung auf die im vorstehenden noch nicht besonders hervorgehobene Erscheinung, daß jedes Gen für sich mendelt, so daß die verwickelten Ergebnisse von Kreuzungen solcher Rassen, welche in vielen Punkten verschieden sind, nur zustande kommen durch das gleichzeitige Mendeln vieler Gene nebeneinander.

Ein Gen ist aber auch eine sehr widerstandsfähige Einheit. Mag es auch viele Generationen lang in einer ihm rassefremden Erbmasse stecken, ohne infolge Unterdrückung durch dominante Gene zur Auswirkung zu kommen, mag es auch Generationen hindurch mit anderen Genen als in seiner Ursprungsrasse verbunden sein, immer tritt es schließlich unverändert durch Abspaltung wieder hervor oder läßt sich durch geeignete Kreuzungen aus seiner künstlichen Gebundenheit wieder unverändert befreien.

In der bisherigen Darstellung haben wir stets ein dominantes Gen einem rezessiven gegenübergestellt. Der Erscheinung der Dominanz eines Gens über ein anderes und im Gefolge davon einer Eigenschaft über eine andere kommt aber nicht die Bedeutung zu, wie es nach dem vorstehenden zunächst scheinen möchte. Der äußere Erfolg einer Kreuzung wird zwar dadurch sehr erheblich betroffen, aber die Spaltung des Bastards und die übrigen Vererbungserscheinungen sind genau dieselben, wenn zwei Gene kombiniert werden, von denen keines ein Übergewicht über das andere besitzt. Also auch wenn zwei Rassen sich durch Eigenschaften unterscheiden, welche in keinem Falle auf einem dominierenden Gen beruhen, so mendeln sie miteinander. Die äußere Folge des Zusammentreffens zweier gleichwertiger Gene ist eine Mischung der betreffenden Eigenschaften der Eltern im Bastard. Dieser zeigt also nicht die Eigenschaft lediglich des einen Elters, sondern nimmt zwischen beiden Eltern eine mittlere Linie ein; er ist, wie man sich ausdrückt, intermediär. Man spricht dann von intermediärer Vererbung. Der Grad der Mischung der Eigenschaften der Eltern ist im einzelnen Falle sehr ungleich. Es kann vorkommen, daß der Bastard aussieht, als ob er mosaikartig aus kleinen Stücken der beiden Eltern zusammengesetzt sei.

Ein intermediärer Bastard mit teilweise deutlichem Mosaikcharakter ist der sogenannte Rackelhahn, eine in der freien Natur vorkommende Kreuzung von Auer- und Birkhuhn. Die Gesamtfarbe des Gefieders und die Gestalt hält mehr oder minder die Mitte zwischen den beiden Stammformen, aber einzelne Merkmale des Auerhahns einerseits, des Birkhahns andererseits treten dominant auf. Es dürfte dabei von Einfluß sein, welche von beiden Stammarten als Henne oder als Hahn beteiligt ist.

Überhaupt hat die Richtung der Kreuzung in manchen Fällen einen Einfluß auf die Dominanz. Ein und dasselbe Merkmal kann unter Umständen dominant oder rezessiv auftreten, je nachdem es vom Vater oder von der Mutter in die Kreuzung hineingebracht wurde. Man spricht dann von Dominanzwechsel. Derselbe kann auch noch andere Ursachen haben.

Intermediäre Bastarde spalten ebenso auf wie dominant-rezessive. Vielfach vererbt sich die Blütenfarbe intermediär. Hat die eine Rasse rote, die andere weiße Blüten, so zeigt der Bastard in manchen Fällen eine Mischung von rot und weiß, d. h. hellrot oder rosa. In F_2 tritt die Aufspaltung ein: $^1/_4$ hat weiße, $^2/_4$ rosa, $^1/_4$ rote Blüten. Die abgespaltenen Elternformen züchten rein weiter; die Pflanzen mit rosa Blüten spalten wieder in der nächsten Generation.

Geraten in der Kreuzung zwei intermediäre Gene zusammen, so kann für den äußeren Eindruck statt einer Mischung der beiden Charaktere eine ganz andere Eigenschaft auftreten. Unter den Hühnern gibt es ein bekanntes Beispiel dafür in der Rasse der sogenannten blauen Andalusier. Diese blauen Hühner züchten niemals rein, sondern unter ihren Nachkommen sind stets weiße und schwarze. Das wird ohne weiteres verständlich, wenn man weiß, daß die blaue Farbe entstanden ist durch Kreuzung einer weißen und einer schwarzen Hühnerrasse. Die Andalusier sind also Bastarde, die naturgemäß aufspalten. Ihre blaue Farbe ist in Wirklichkeit ein äußerst feines Mosaik von weißen und schwarzen Punkten. Wir haben es mit einem intermediären Bastard zu tun, der den feinsten Grad eines Mosaikbastards darstellt.

Man könnte vielleicht zunächst den Eindruck haben, daß diejenigen Eigenschaften sich als dominant erweisen, welche als ein ‚mehr' gegenüber der korrespondierenden Eigenschaft einer anderen Rasse erscheinen. Das ist aber durchaus nicht immer der Fall. Vorhandensein von Farbe (etwa schwarz) dominiert zwar im allgemeinen über deren Fehlen (weiß), aber bei Kreuzung eines reinrassigen grauen Kaninchens mit einem schwarzen sind die Nachkommen grau. Die Farbenvererbung ist allerdings zu kompliziert, als daß hier näher darauf eingegangen werden könnte. Es gibt bekanntlich hornlose Rinderrassen. Werden sie mit horntragenden gekreuzt, so dominiert die Hornlosigkeit. Die Dominanzverhältnisse können u. a. weiter verwickelt werden dadurch, daß ein Gen einem bestimmten anderen gegenüber dominant, einem dritten gegenüber aber rezessiv ist.

Besonderes Interesse beanspruchen die Erblichkeitsverhältnisse beim Menschen. Die Untersuchung stößt hier von vornherein auf große Schwierigkeiten, weil keine planmäßigen Versuche möglich sind und die Aufzeichnungen in Familiengeschichten, Stammbäumen, Krankenhauslisten und dergleichen meist keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben können. Es darf auch nicht vergessen werden, daß die davon betroffenen Individuen gewisse Mängel, Abnormitäten und Krankheiten aus leicht verständlichen Gründen zu verheimlichen suchen. Gerade die Erblichkeitsverhältnisse solcher Dinge genau zu kennen, wäre aber von besonderem Wert. Eine weitere Schwierigkeit beruht darauf, daß in den Kulturvölkern eine so weitgehende Vermischung der Unterrassen stattgefunden hat, die durch fremdstämmige Heiraten noch gesteigert ist, daß es wirklich in *jeder* Beziehung reinrassige Individuen wohl kaum noch gibt. Man denke nur an die Wirkung der Völkerwanderung und an das Aufgehen unterworfener oder allmählich verdrängter Stämme in den beherrschenden Stamm. Was hier von den normalen Eigenschaften gesagt ist, gilt sinngemäß auch für die Anlagen krankhafter Eigentümlichkeiten. Immer muß man damit rechnen, daß man bei der Aufstellung eines Erblichkeitsstammbaumes nicht von ‚reinem Material' ausgehen kann, sondern daß schon vielfach Kreuzungen stattgefunden haben. Immerhin ist aber schon vieles über die Erblichkeit zahlreicher Eigenschaften bekannt. Schwierig bleibt nur noch häufig die Feststellung, ob die

betreffenden Anlagen dominant oder rezessiv sind; dafür ist dann noch das Sammeln größeren Materials notwendig.

Auf eins mag aber nachdrücklich hingewiesen werden. Man kann öfters den Einwand hören, daß man hinsichtlich der Erblichkeitsverhältnisse nicht von Tieren oder gar Pflanzen auf den Menschen schließen könne. Dieser Einwand ist, soweit es sich um die grundlegenden Erscheinungen handelt, durchaus hinfällig. Das folgt nicht nur aus allgemeinen Gründen, sondern auch daraus, daß für manche Fälle am Menschen die Gültigkeit der mendelschen Vererbungsgesetze direkt nachgewiesen ist. Wo dieser Nachweis noch aussteht, liegt das an dem ungenügenden Beobachtungsmaterial.

Mehr noch als die Vererbung der normalen Eigenschaften interessiert beim Menschen das erbliche Verhalten von Krankheiten und Mißbildungen. Man weiß bereits von einer sehr großen Zahl solcher Eigenschaften, daß sie erblich bedingt sind, und von vielen hat man wenigstens auch die Wahrscheinlichkeit, von einigen die Sicherheit der Art des Erbganges, ob dominant oder rezessiv, ermittelt. Nur auf wenige Fälle soll hier kurz hingewiesen werden.*

Ein gewisses historisches Interesse besitzt die Vererbung der Kurzfingerigkeit, weil an ihr zuerst die Geltung der mendelschen Gesetze auch für den Menschen festgestellt wurde. Die Kurzfingerigkeit (Brachydaktylie) kommt dadurch zustande, daß alle Finger nur zwei Glieder statt drei haben, der Daumen nur eines. Auch die Länge von Armen und Beinen und überhaupt die des ganzen Körpers ist vermindert. Diese Mißbildung verhält sich wie ein einfach dominantes Merkmal. Es wurden ermittelt in drei Familien zusammen 99 kurzfingerige Geschwister auf 92 normale. Das entspricht gut einem Verhältnis von 1:1, wie es nach dem Mendelismus zu erwarten ist. Das hängt so zusammen:

Nehmen wir an, ein kurzfingeriger Mann heirate eine normale Frau. Der Mann stammt in fast allen Fällen aus einer Ehe, in der nur der eine Gatte abnorm, der andere Teil normal war. Er besitzt in seiner Erbmasse daher für die Fingerbeschaffenheit ein Genenpaar aus zwei ungleichen Gliedern; das eine Gen bewirkt ‚normal', das andere ‚kurzfingerig'. Bei der Bildung der Fortpflanzungszellen trennen sich die beiden Gene. Die Hälfte der Zellen bekommt das Gen ‚normal', die andere das für ‚kurzfingerig'. Da die weiblichen Fortpflanzungszellen alle ‚normal' sind, muß bei genügend großer Kinderzahl die Hälfte der Nachkommen normale, die andere Hälfte abnorme Finger haben. Dasselbe Spiel wiederholt sich in den Ehen der kurzfingerigen Kinder. So liefern dann mehrere Generationen ein größeres Beobachtungsmaterial, in dem ‚normal' zu ‚kurzfingerig' sich verhalten muß wie 1:1. Wir haben gesehen, daß das tatsächlich der Fall war.

Die Theorie des Falles folgt aus den oben geschilderten Spaltungsgesetzen. Allgemein gesprochen handelt es sich um die Rückkreuzung eines

---

* Ausführliche Zusammenstellung bei Baur, Fischer, Lenz, Grundriß der menschlichen Erblichkeitslehre und Rassenhygiene. München, Lehmann 1921.

dominant-rezessiven Individuums (kurzfingerig) mit einem rezessiven (normal). Stets tritt dann das Zahlenverhältnis 1:1 auf.

Einen Erbgang mit einfacher Dominanz haben — um nur noch einige Beispiele zu nennen — auch manche Augenleiden, wie einzelne Formen der Kurz- und Weitsichtigkeit, gewisse Arten der als Star bekannten Linsenerkrankung (nicht alle) und eine bestimmte Form der Nachtblindheit. Eine sehr lästige Erkrankung des Gehörganges ist die Otosklerose. Dabei nimmt gewöhnlich vom Ende des zweiten Jahrzehnts an das Hörvermögen ständig bis auf einen kleinen Rest ab, ohne jedoch völlige Taubheit im Gefolge zu haben. Die Erkrankung ist erblich mit einfacher Dominanz. Den gleichen Erbgang zeigen offenbar die leichteren Formen der Ichthyosis („Fischhaut"), bei der abnorme Verhornungen der Haut auftreten. Von Erkrankungen des Nervensystems ist dominant die erbliche Kleinhirnataxie. Die Krankheit, welche gewöhnlich im dritten Jahrzehnt beginnt und erst nach vielen Jahren zum Tode führt, beruht auf dem Zugrundegehen von Kleinhirnbahnen; sie äußert sich in schwankendem, taumelndem Gang. Auch manche Geisteskrankheiten scheinen sich dominant zu verhalten; so in einzelnen Fällen wenigstens die Verrücktheit (Paranoia).

Ein rezessives Verhalten bei der Vererbung weist u. a. der allgemeine Albinismus auf, der gekennzeichnet wird durch völliges Fehlen der Pigmente (Farbstoffe) in der Haut und den Augen; die Haare sind ebenfalls ganz farblos; der Augenhintergrund leuchtet in der Pupille hellrot. Rezessiv erblich sind auch die totale Farbenblindheit und einzelne Formen des Netzhautschwundes (Retinitis pigmentosa), welcher zur Erblindung führt. Gleichfalls dürften hierher gehören manche Fälle von Taubstummheit und von Dementia praecox (Jugendirresein), wenn auch gerade bei letzterer einige Befunde für ein dominantes Verhalten sprechen.

Es ist ohne weiteres verständlich, daß ein dominantes Merkmal, sei es normal oder krankhaft, auf die Kinder übergeht, zwar meistens nicht auf alle (bei genügend großer Zahl der Kinder), aber der Wahrscheinlichkeit nach auf die Hälfte derselben (vgl. das oben über die Kurzfingerigkeit Gesagte). Die Folgerungen hinsichtlich der Eheschließung mit Personen, die einen dominanterblichen Defekt haben, ergeben sich von selbst.

Ist eine Krankheit rezessiv-erblich, so wird sie bei Heirat mit einem (der Erbmasse nach) gesunden Gatten bei den Kindern zum Verschwinden gebracht. Heiraten die Kinder ebenfalls nur solche auch der Erbanlage nach gesunde Personen, so bleiben auch die Enkel verschont. Aber was sehr zu beachten ist: Nicht die Erbanlage, das Gen, für die krankhafte Eigenschaft ist auf diese Weise zum Verschwinden gebracht, sondern lediglich die ihm entsprechende äußere Eigenschaft, da ein dominantes Gen die Auswirkung des rezessiven verhindert.

Hier ist nun wohl Gelegenheit, eine Bemerkung zu der viel erörterten Frage der Verwandtenehe zu machen. Wir haben oben erfahren, daß bei Inzucht der Bastardgeneration auch die rezessiven Merkmale, die am Bastard

verschwunden waren, wieder rein abspalten. Inzucht im engsten Sinne des Wortes kommt ja nun beim Menschen nicht vor, da aus den verschiedensten Gründen Eheschließung zwischen Geschwistern nicht statthaft ist. Aber ähnlich wie eine Geschwisterehe kann eine Vetternehe wirken. Mit Recht verhindert die katholische Kirche nach Möglichkeit eine solche Ehe. Es wäre vom biologischen Standpunkt aus zu wünschen, daß niemals eine Ausnahme zugestanden würde. Nehmen wir den einfachsten Fall. Aus der Ehe einer gesunden Frau mit einem Manne, dessen Vater mit einer rezessiv-erblichen Krankheit behaftet war, mögen fünf Kinder hervorgehen. Der größten Wahrscheinlichkeit nach enthält die Erbmasse von mindestens zwei der Kinder das rezessive Gen. Diese beiden Kinder vererben, ohne selbst krank zu werden, dieses Gen wiederum auf die Hälfte ihrer Nachkommen. Auch diese, die Enkel also, bleiben gesund. Wenn nun aber zwei der letzteren oder entsprechende Angehörige der nächsten Generation miteinander eine Vetternehe eingehen, dann ist nicht nur die Möglichkeit, sondern je nach der Beschaffenheit der beiderseitigen Erbmasse fast die Gewißheit vorhanden, daß nunmehr zwei rezessive gleichartige Gene zusammentreffen, und die betreffende Erkrankung tritt scheinbar unvermittelt wieder an den Nachkommen auf. So kommt es z. B., daß die an Netzhautschwund Leidenden auffallend häufig aus Verwandtenehen stammen, nach manchen Angaben zu mehr als einem Viertel. Auch Geisteskrankheiten und andere können sich so verhalten.

Die allgemeine Gefahr der Verwandtenehe besteht also darin, das reine Abspalten rezessiver Erbanlagen zu ermöglichen, die sonst im allgemeinen durch dominante an der Auswirkung verhindert werden. Bedingen jene rezessiven Gene Krankheiten, so kann unsägliches Elend über die Familie die Folge sein. Die Gründe gegen die Verwandtenehe sind damit allerdings noch nicht erschöpft, doch kann hier nicht weiter darauf eingegangen werden.

Nicht immer verläuft nach Kombinierung verschiedener Erbanlagen durch Kreuzung die Spaltung in der späteren Generation so übersichtlich und einfach, wie es im Vorhergehenden dargestellt wurde.

Wiederholt sind sogenannte konstante Bastarde beschrieben worden, die sich dadurch auszeichnen, daß sie, miteinander fortgepflanzt, nicht mendeln, also nicht aufspalten und völlig gleiche und übereinstimmende Nachkommen ergeben. Auch ein Fall aus der menschlichen Vererbung gehört hierher. Die Nachkommen von Weißen und Negern in Amerika werden bekanntlich als Mulatten bezeichnet. Sie sollen konstant sein, also die Stammformen niemals abspalten. Von einigen Pflanzenhybriden wird das gleiche berichtet; ebenfalls von einigen wenigen tierischen Bastarden.

Die meisten derartigen Fälle beruhen auf ungenügender Beobachtung und auf völlig unzureichendem Material. Das gilt auch vor allem für den Mulattenfall. Das Zahlenmaterial der ihm zugrunde liegenden Statistiken ist für ein maßgebendes Urteil viel zu klein, zumal die nicht bekannten wiederholten Rückkreuzungen und andere Vermischungen berücksichtigt werden müßten. Sollten sich aber einige Fälle konstanter Bastarde bestätigen, so

beweist das nur, daß dann bei der Vererbung noch etwas im Spiel ist, was der Forschung bislang unbekannt ist; eine Erkenntnis dieses Unbekannten würde allerdings sehr wertvoll sein. Immerhin scheint es sicher zu sein, daß die Spaltung nicht immer schon in der F_2-Generation erfolgt, sondern sich in spätere Generationen hineinziehen kann.

Sehr wichtig für den Ausbau des Mendelismus sind nun zahlreiche Fälle geworden, in denen zwar eigentlich eine Spaltung stattfindet, in denen aber die Zahlenverhältnisse der verschiedenen Sorten von Nachkommen erheblich von dem ‚normalen' gesetzmäßigen Verhältnis abweichen.

Zunächst ist hervorzuheben, daß eine Spaltung nur dann stattfinden kann, wenn die Bastarde sich auf zweigeschlechtigem Wege fortpflanzen. Erfolgt die Vermehrung lediglich durch Knospen, Stecklinge oder unbefruchtete Eizellen (sogenannte Parthenogenese), so erhalten die Nachkommen einfach die Erbmasse der Stammform und gleichen ihr dementsprechend. Mendel selbst hat in seinen Bastarden des Habichtskrautes einen solchen Fall vor sich gehabt, allerdings die Ursache für das Ausbleiben der Spaltung nicht erkannt. Es handelt sich dann natürlich um einen Spezialfall, bei dem besondere Verhältnisse vorliegen.

Abweichungen vom Zahlenverhältnis bei der Spaltung kommen vielfach auch dadurch zustande, daß eine oder andere Sorte der verschiedenen vom Bastard gebildeten Fortpflanzungszellen zugrunde geht, bevor sie reif geworden ist. Es gibt sogar Fälle, in denen nur eine einzige Sorte erhalten bleibt. Die genaue Untersuchung der Keimdrüsen solcher Tiere hat das zur Gewißheit erwiesen. Eine den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit folgende Spaltung ist dann selbstverständlich unmöglich, da einfach alle sonst möglichen Kombinationen zwischen den verschiedenen Keimzellen bei der Befruchtung gar nicht gebildet werden können.

Von großem Interesse ist es ferner, daß es durch die während des Weltkrieges angestellten Untersuchungen des Amerikaners Morgan und seiner Schüler wahrscheinlich geworden ist, daß es erbliche Sterblichkeitsfaktoren gibt, die sich durchaus wie ein selbständiges Gen verhalten und wie ein solches mendeln. Die Untersuchungen wurden an einer Fliege, der Tau- oder Fruchtfliege (Drosophila) ausgeführt, ein Tier, das überall häufig ist, wo gärende Früchte vorkommen. Diejenigen Individuen, welche diese mendelnde Sterblichkeitsanlage erben, ohne daß sie durch ein entgegengesetztes dominantes Gen überdeckt wird, gehen vor der Fortpflanzung zugrunde; entweder sterben schon die betreffenden Eier oder die Larven und Puppen. Auch bei einigen Kaninchenkreuzungen scheint ein solches Todesgen im Spiel zu sein. Naturgemäß werden dann die Zahlenverhältnisse erheblich abgeändert.

Sollte sich Morgans Ansicht bestätigen, so wird die Entdeckung zweifellos von einschneidender Bedeutung werden vor allem für die sogenannte Konstitutionsforschung, die noch sehr im Dunkeln tappt, und auch die menschliche Erblichkeitslehre würde wahrscheinlich sehr bereichert werden. Weitere Untersuchungen müssen abgewartet werden.

Sehen wir von weniger wichtigen Dingen ab, so kann das Spaltungsverhältnis noch durch eine andere Erscheinung beeinflußt werden, nämlich durch die sogenannte Koppelung der Gene. Kaum eine andere Entdeckung hat die Weiterentwicklung der mendelschen Ergebnisse so gefördert wie gerade diese. Wir haben bisher die Sache so dargestellt, daß alle Gene unabhängig voneinander mendeln, daß sie sich also bei der Bildung der Fortpflanzungszellen des Bastards frei umkombinieren. Dadurch werden dann alle überhaupt möglichen Beschaffenheiten der Erbmasse verwirklicht. Danach wäre es nicht notwendig, daß zwei bestimmte Gene immer zusammenblieben, sondern das eine kann in diese, das andere in jene Fortpflanzungszelle geraten. Äußerlich gibt sich das darin kund, daß zwei bestimmte Eigenschaften keineswegs immer gemeinsam vererbt werden, sondern das eine Nachkommen-Individuum kann diese, das andere jene Eigenschaft erben. Die oben gegebenen Beispiele zeigen ja diese freie Umkombination der Gene. Wenn aber zwei oder mehr Gene fest aneinander gebunden oder gekoppelt sind, dann können sie nur gemeinsam vererbt werden, und die ihnen entsprechenden Eigenschaften kommen niemals getrennt bei verschiedenen Individuen vor. Dann sind weniger verschiedene Sorten von Nachkommen vorhanden, als bei freiem Mendeln der Gene zu erwarten wären. Eine Verschiebung des Zahlenverhältnisses bei der Spaltung ist die Folge. Es leuchtet ein, daß die Richtigkeit des Spaltungsgesetzes an sich dadurch nicht in Frage gestellt ist; es bedarf lediglich einer Ergänzung. Fälle von Koppelung gibt es nun wirklich, und es scheint, daß sie viel häufiger sind, als bisher festgestellt wurde, ja daß Koppelung in jedem Erbgang eine gewisse Rolle spielen dürfte.

So ziemlich die ersten sicheren Fälle von Koppelung, die bekannt wurden, betreffen die sogenannte geschlechtsgebundene Vererbung.

Eine solche liegt dann vor, wenn eine erbliche Eigenschaft, die an sich mit dem Geschlecht nichts zu tun hat, entweder nur bei männlichen oder nur bei weiblichen Individuen in die Erscheinung tritt.

Solche geschlechtsgebundene Eigenschaften sind in größerer Zahl bekannt geworden, und ihre Reihe ist wohl noch nicht abgeschlossen. Auch für den Menschen ist eine Anzahl solcher ermittelt worden. Dafür zunächst einige Beispiele. Außer dem allgemeinen Albinismus, der oben erwähnt wurde, kommt beim Menschen ein Albinismus des Auges vor. Während Haare und Haut normal gefärbt sind, entbehrt das Auge völlig alle Farbstoffe (Pigmente). Regenbogenhaut (Iris) und Pupille sehen dann infolge des Durchscheinens der Blutgefäße rot aus; das Auge hat eine schmerzhafte Empfindlichkeit gegen helles Licht, weil der Schutz durch die dunklen Farbstoffe fehlt. Das Leiden kommt nur bei Männern vor. Die Anlage ist erblich, und zwar durch ein rezessives Gen. Gesunde Frauen übertragen die Anlage von ihrem Vater her auf die Söhne. Letztere erben es nie direkt vom Vater, sondern nur vom Großvater durch Vermittlung der gesunden Mutter; die Töchter bleiben selbst gesund, können aber die Anlage an ihre Söhne weitergeben.

Ein anderer Fall betrifft den Erbgang der Bluterkrankheit (Hämophilie).

Man versteht darunter die Neigung, daß ganz geringfügige Wunden tagelang bluten und zu lebensgefährlichen Blutverlusten führen. Das Zahnziehen z. B. ist für solche Personen mit Lebensgefahr verbunden. Bislang ist die echte Hämophilie nur bei Männern beobachtet worden. Der Erbgang ist der gleiche wie bei dem isolierten Albinismus des Auges.

Entsprechende Erscheinungen wurden auch bei Tieren aufgedeckt, und es konnte festgestellt werden, daß auch gewisse normale Eigenschaften ein gleiches Verhalten bei der Vererbung zeigen, nicht nur hinsichtlich des männlichen, sondern auch des weiblichen Geschlechts. Die anfangs ziemlich rätselhafte Erscheinung fand ihre Aufklärung durch Mendelversuche vor allem zunächst an Schmetterlingen; deren Ergebnisse bestätigten sich dann an anderen Formen.

Es stellte sich nämlich heraus, daß auch das Geschlecht eine mendelnde Eigenschaft ist, die durch bestimmte Gene vererbt wird. Mit einem Schlage wurde durch diese Erkenntnis auch noch über andere Dinge Licht verbreitet. Es gibt Gene für Männlichkeit und Gene für Weiblichkeit. Jedes aus zweigeschlechtiger Fortpflanzung stammende Individuum enthält beide Sorten von Erbanlagen, aber normalerweise kommt nur die eine zur Auswirkung. Während aber für die meisten anderen Eigenschaften die Gene in Paaren vorhanden sind, ist das für die Geschlechtsgene anders. Das eine Geschlecht enthält diese Gene nur in unpaarem Zustande, das andere in paarigem. Wenn bei der Bildung der Keimzellen die Genenpaare sich trennen und je ein Glied derselben in jede Keimzelle gerät, liefert das letztgenannte Individuum lauter gleiche Fortpflanzungszellen, alle mit *einem* Geschlechtsgen; das erstgenannte aber zwei Sorten von Keimzellen, solche mit und solche ohne Geschlechtsgen. Bei der Fortpflanzung entstehen daher je nach dem Zufall befruchtete Eier mit zwei oder nur mit einem Geschlechtsgen, d. h. es entstehen weibliche oder männliche Individuen.

Welches Geschlecht unpaare Geschlechtsgene und infolgedessen zweierlei Sorten von Fortpflanzungszellen besitzt, ist bei den einzelnen Gruppen der Lebewesen verschieden. Beim Menschen und den Säugetieren müssen nach der Vererbungsforschung zweierlei männliche Keimzellen gebildet werden, die äußerlich nicht zu unterscheiden sind; ebenso bei der schon erwähnten Taufliege. Bei den Schmetterlingen ist es umgekehrt; hier gibt es zweierlei Sorten von Eiern, während die Samenfäden alle gleichartig sind. In gewissen Fällen können die beiden Eisorten auch äußerlich verschieden sein.

Durch die geschilderte Entdeckung wird auch das alte Problem von der willkürlichen Geschlechtsbestimmung auf eine sichere Grundlage gestellt. Alles, was nicht auf dieser beruht, ist hinfällig. Nebenbei sei bemerkt, daß infolge des besonderen Erbganges der Geschlechtsgene etwa beim Menschen der Sohn sein Geschlecht von der Mutter erbt.

Die Fälle der geschlechtsgebundenen Vererbung finden nun ihre Erklärung darin, daß das Gen für die gebundene Eigenschaft fest an ein bestimmtes Geschlechtsgen gekoppelt ist, so daß die beiden Gene sich in der Regel nicht

trennen können und deshalb immer gemeinsam mendeln. Wenn das betreffende Geschlechtsgen zur Auswirkung kommt, erscheint auch die gekoppelte Eigenschaft. In den oben erwähnten Beispielen ist das Gen für die Krankheit an das Männlichkeitsgen gekoppelt.

Die Koppelung ist nun nicht ein seltener Fall, sondern eine sehr wahrscheinlich allgemeine Erscheinung. Man kennt nicht nur Fälle, in denen zwei Gene aneinander gekoppelt sind, sondern es wurden bereits bei einigen Lebewesen ganze Koppelungsgruppen festgestellt. Alle in einer Gruppe vereinigten Gene und infolgedessen auch die zugehörigen Eigenschaften mendeln gemeinsam; sie werden stets gemeinsam vererbt. Eine freie Umkombination der gekoppelten Gene findet nicht statt. Die Nachkommenverhältnisse bei Kreuzungen werden dadurch erheblich beeinflußt.

Am besten bekannt sind die Koppelungserscheinungen bei der wiederholt genannten Taufliege, eines der wichtigsten Objekte der modernen Vererbungsforschung. Th. H. Morgan und seine Mitarbeiter stellten bei ihr in den letzten Jahren vier Koppelungsgruppen fest.* Die eine Gruppe enthält an näher untersuchten Erbanlagen 30 verschiedene Gene, die zweite deren 39, die dritte 32, die vierte 2. Außerdem gehören zu jeder Gruppe noch weitere Gene, deren Untersuchung noch nicht abgeschlossen ist. Weshalb uns diese Zahlen interessieren, werden wir gleich sehen.

Auch an Pflanzen wurden Koppelungsgruppen festgestellt, so bei der Erbse und neuestens vor allem am Löwenmaul durch Erwin Baur; die Versuche sind noch in vollem Gange und noch nicht so weit gediehen wie bei der Taufliege.

Die Koppelungsgruppen sind nun höchst wertvoll, um über die sichtbare stoffliche Beschaffenheit der Gene oder Erbanlagen Anhaltspunkte zu gewinnen. Wenn die Gene mehr bedeuten sollen als bloße Symbole, welche man in die Erbformeln einsetzt, müssen sie eine reale Grundlage haben, d. h. bestimmte stoffliche und womöglich sichtbare Gebilde müssen sich als die Gene selbst oder doch wenigstens als ihr Träger in den Fortpflanzungszellen vorfinden und, von ganz bestimmten Ausnahmen abgesehen, in der weiblichen und männlichen Keimzelle in gleicher Zahl vorkommen. Sie müssen wenigstens im wesentlichen unverändert in allen Generationen nachweisbar sein, und insbesondere muß man erwarten, daß ihre Zahl für ein und dieselbe Tier- oder Pflanzenart unverändert bleibt. Ferner muß verlangt werden, daß sie entsprechend dem paarigen Vorkommen der Gene in der befruchteten Eizelle und darum in allen Zellen des Lebewesens in paariger Anordnung auftreten, daß aber jede Keimzelle von jeder Sorte nur ein unpaares Stück besitzt. Die reife Keimzelle darf daher nur die halbe Zahl jener Gebilde besitzen wie die befruchtete Eizelle und die übrigen daraus entstehenden Körperzellen. Außerdem muß eine Trennung der Paare bei der Keim-

---

* Th. H. Morgan, Die stoffliche Grundlage der Vererbung. Deutsche Ausgabe von H. Nachtsheim. Berlin, Borntraeger 1921.

zellenbildung nachweisbar sein, wobei die Verteilung der Paarlinge auf die Keimzellen dem Zufall folgen muß. In Fällen, welche ein unpaares Gen erfordern (Geschlechtsgen!), muß ein unpaares Körperchen auftreten, und endlich muß die Erscheinung der Koppelung und der Koppelungsgruppen mit dem Verhalten der fraglichen Zellteile in Einklang zu bringen sein.

Es gibt nun tatsächlich in den Zellen gewisse Bestandteile, welche allen diesen Anforderungen entsprechen, nämlich die sogenannten Chromosomen. Bei der Teilung jeder Zelle, wie sie bei Entwicklung und Wachstum eintritt, bilden sich aus dem sogenannten Kern kleine, auf künstlichem Wege stark färbbare Körperchen (daher der Name Chromosom), welche eine kugelige, stäbchen- oder schleifenförmige Gestalt haben, je nach der Art des Individuums. Ihre Zahl ist für jedes Tier und jede Pflanze immer dieselbe, und in allen Körperzellen treten sie paarig auf. Bei verschiedenartigen Lebewesen ist sie häufig auch verschieden; z. B. haben Mensch, Frosch, Maus, Lilie usw. in den Körperzellen 24, der Kohlweißling 28, die Spulwürmer 2 oder 4 usw.

Wenn aber die Geschlechtszellen sich durch Teilung ihrer Mutterzellen sondern, dann trennen sich die Paare, und von jeder Sorte der Chromosomen geht nur eine in jede Keimzelle, die dann nur noch die halbe Zahl hat. Wie man direkt hat nachweisen können, folgt dabei die Zuteilung der einfachen Wahrscheinlichkeit oder dem Zufall. Was aber besonders wichtig erscheint, ist der Umstand, daß in manchen Fällen, in denen dem betreffenden Individuum unpaare Geschlechtsgene zugeschrieben werden müssen, ein unpaares Chromosom nachgewiesen werden konnte, das dem Äußeren nach sich oft von den übrigen Chromosomen unterscheidet. Mann nennt es das X-Chromosom. In dem anderen Geschlecht sind dann zwei X-Chromosome vorhanden, wie die Theorie es verlangt, wenn die Chromosomen die Träger der Gene sein sollen. Häufig hat das X-Chromosom aber auch einen Paarling, der aber dann vielfach anders beschaffen ist als das X; er wird als Y-Chromosom bezeichnet. Das ist z. B. der Fall bei der Taufliege. Die Männchen haben ein X- und ein Y-Chromosom, die Weibchen ein Paar von X-Chromosomen. Daher bilden erstere, wie man direkt sehen kann, zweierlei Arten von Keimzellen, solche mit einem X und solche mit einem Y, die Weibchen nur solche mit einem X. Umgekehrt ist es bei den Schmetterlingen, wo die Weibchen nur ein X-Chromosom (kein Y!) und die Männchen zwei X haben. In beiden Fällen gibt es dann in der befruchteten Eizelle entweder zwei X (bei der Taufliege Weibchen, beim Schmetterling Männchen) oder ein X (Schmetterling, Weibchen) oder ein X und ein Y (Taufliege, Männchen). Wenn man die Mendelsche Theorie der Geschlechtsvererbung vergleicht, dann sieht man ohne weiteres, daß die Chromosomen tatsächlich das Verhalten zeigen, das für die Gene verlangt werden muß.

Nicht in allen Fällen konnten bisher besondere Geschlechtschromosomen (X und Y) als unterscheidbar von den anderen nachgewiesen werden; das

spricht nicht gegen die Anschauung, daß die X-Chromosome Träger der Geschlechtsgene sind; diese Fälle schließen sich vielmehr an jene durch Übergänge an, in denen die Geschlechtschromosomen stets paarig sind (entweder 2 X oder X und Y).

Wenn man übrigens den Erbgang der X-Chromosomen verfolgt, so sieht man, daß bei der Taufliege — und entsprechendes gilt für den Menschen und die Säugetiere — der Sohn sein X nicht vom Vater, sondern von der Mutter bekommt (vergleiche dazu oben).

Ein ganzes Chromosom kann nun nicht bloß ein einziges Gen enthalten, denn dazu treten viel zu wenig Chromosomen auf. Da ist nun wichtig der Fall der Taufliege. Sie hat in den Körperzellen 8 Chromosomen (Weibchen 6 + 2 X, Männchen 6 + X + Y), in den reifen Eiern 3 + X, in den Samenfäden entweder 3 + X oder 3 + Y.

Diese vier Chromosomen haben verschiedene Gestalt und Größe; eins ist sehr klein und kugelig, eins kurz stäbchenförmig (X-Chromosom, ähnlich das Y-Chromosom), zwei sind noch etwas länger und leicht gebogen. Und nun erinnere man sich an die Koppelungsgruppen; es sind ebenfalls vier, und ihre relative Größe entspricht der relativen Größe der Chromosomen. Daher ist der Schluß berechtigt, daß jedes Chromosom Träger einer Koppelungsgruppe ist. Die ihr zugehörende Gene haben alle ihren Sitz im gleichen Chromosom. Da die Chromosomen als Ganzes auf die Keimzellen verteilt werden, müssen die in ihnen enthaltenen Gene gemeinsam mendeln; die Koppelung ist nichts anderes als die Vereinigung zahlreicher Gene zu einem konstanten Chromosom.

Daß das X-Chromosom je nach seiner paarigen oder unpaaren Zuteilung das Geschlecht bestimmt oder vererbt, darf man mit Sicherheit schließen aus der gesetzmäßigen Art seines Vorkommens in jedem Individuum. Dann müssen aber auch die Gene für die geschlechtsgebundene Vererbung ihren Sitz im X-Chromosom haben, denn sie sind damit gekoppelt. Und so ergibt sich die außerordentlich interessante Tatsache, daß man den Vererbungsträger für ganz bestimmte äußere Körpereigenschaften direkt als solchen im Mikroskop sehen kann, eben das von den anderen unterscheidbare X-Chromosom.

Es ist wahrscheinlich, daß sich diese Entdeckungen immer mehr bestätigen werden durch den Nachweis des Vorhandenseins so vieler Koppelungsgruppen, als das betreffende Lebewesen Chromosomen hat. Untersuchungen in dieser Hinsicht sind auch in Deutschland lebhaft im Gange. Ein besonderes, unter dem Mikroskop unterscheidbares X-Chromosom dürfte in Zukunft wohl auch bei solchen Formen nachgewiesen werden, bei denen man es bislang nicht hat darstellen können.

Wenn nun auch die Koppelungsgruppen in der Regel fest zusammenhalten, so kommen doch Ausnahmen vor. Dann beobachtet man ein freies Mendeln einzelner oder mehrerer Gene, die nicht mehr mit ihrer Koppelungsgruppe gehen, sondern sich an eine andere Gruppe angeschlossen haben.

Dafür sind dann aus dieser letzteren ebensoviele Gene ausgetreten und haben an jene Gruppe Anschluß gefunden. Man erkennt das an dem Auftreten der erblichen Eigenschaften des Körpers. Es hat also in solchen Fällen ein Austausch zwischen zwei Koppelungsgruppen stattgefunden. In der berechtigten Voraussetzung, daß die Chromosomen die Träger der Koppelungsgruppen sind, nimmt Morgan an, daß auf einem gewissen Stadium einzelne Stücke der Chromosomen untereinander ausgetauscht werden. Es gibt eine gewisse Zeit in der Entwicklung der Keimzellen, während der die Chromosomen, die noch in der vollen Zahl vorhanden sind, paarweise sehr eng zusammenliegen, zum Teil sicherlich spiralig umeinander gewickelt sind. Dann wäre allerdings die Möglichkeit des Austausches einzelner Stücke gegeben, so daß die betreffenden Gene in einen anderen Koppelungsverband eintreten und nunmehr getrennt von der früheren Koppelung mendeln. Daß ein solcher Genenaustausch zwischen Koppelungsverbänden stattfindet, ist nach den Vererbungsversuchen so gut wie sicher. Während man aber das übrige Verhalten der Chromosomen und ihre Verteilung usw. direkt beobachten kann, ist es doch noch nicht geglückt, den Austausch von Stücken unmittelbar zu sehen. Es muß allerdings betont werden, daß eine solche Untersuchung außerordentlich schwierig ist. Es wäre möglich, daß der Austausch noch auf eine andere Weise vor sich ginge.

Wenn der Austausch so stattfindet, wie Morgan annimmt, was durchaus zutreffen kann, so werden Gene, welche dicht im Koppelungsverband oder Chromosom zusammenliegen, nicht so leicht getrennt wie solche, welche weiter entfernt voneinander im Chromosom untergebracht sind. Mit demjenigen Gen, das mitten im Austauschbruchstück liegt, bleiben die nahe dabei befindlichen verbunden, während die entfernteren abreißen. Je häufiger also ein bestimmtes Gen von einem anderen seines ursprünglichen Chromosoms durch Austausch in ein anderes Chromosom getrennt wird, um so größer ist vermutlich die örtliche Entfernung beider im ursprünglichen Chromosom. Nach diesem Gedankengang bildet die relative Häufigkeit der Trennung ursprünglich gekoppelter Gene einen Maßstab für ihren relativen Abstand im Chromosom. Für mehrere Hundert Gene der Taufliege, deren Erbgang genau untersucht wurde, sind die dahingehenden Berechnungen durchgeführt, so daß man ‚Karten‘ der einzelnen Chromosomen entwerfen kann, in denen der wahrscheinliche Sitz für jedes bekannte Gen eingetragen ist.*

* Anmerkung bei der Korrektur: Eine nach Niederschrift dieses Aufsatzes erschienene Untersuchung von J. Seiler (Geschlechtschromosomen-Untersuchungen an Psychiden; Archiv für Zellforschung Bd. 16, 1922) macht es mehr als wahrscheinlich, daß der Austausch zwischen den Chromosomen etwas anders vor sich geht, als Morgan annimmt. Die Chromosomen zerfallen danach vorübergehend in Teilstücke, die sich nachträglich wieder zu ‚Sammelchromosomen‘ verbinden. Bei diesem Wiederaufbau der Chromosomen geraten wahrscheinlich Teilstücke des einen oder anderen nicht wieder an den ursprünglichen Platz zurück, sondern in ein fremdes Sammelchromosom. Der Zerfall der Sammelchromosomen in Teilchromosome konnte mit dem Mikroskop nachgewiesen werden.

Eine Frage wäre zum Schluß noch kurz zu streifen, nämlich, ob denn alle Eigenschaften ohne Ausnahme durch derartige bestimmt umschriebene und lokalisierte Körperchen (Gene) vererbt werden oder ob es auch noch andere Vererbungsträger gibt. Viele der Mendelisten im engen Wortsinn neigen zu der Anschauung, daß überhaupt nur derartige Gene als Erbträger in Betracht kommen. Es scheint aber, als ob das zu einem großen Teil daher rührt, daß bei Mendelversuchen nur solche Gene sich bemerkbar machen, während vielleicht anders beschaffene Vererbungsgrundlagen auf diese Weise nicht festgestellt werden können. Jedenfalls bin ich zu der Überzeugung gelangt, daß für gewisse Dinge neben den Genen noch andere Vererbungsträger vorhanden sind, wenn wir auch noch nicht viel darüber wissen. Diese Anschauung wird auch von anderen Forschern geteilt.*

Mit dem Vorstehenden ist das, was über das Werk Mendels und seine Weiterentwicklung zu sagen wäre, längst nicht erschöpft. Seine Bedeutung ragt weit über den Rahmen des hier Dargestellten hinaus.

Was die mendelsche Forschung für die praktische Zucht in Zukunft leisten wird, wurde schon gelegentlich gestreift. Aber auch andere theoretische Gebiete werden von ihr in Mitleidenschaft gezogen. Erinnert sei nur an die Abstammungslehre, die selbstverständlich die Mendelergebnisse nicht umgehen kann. Es wäre noch viel zu sagen in diesem Zusammenhang über die Veränderbarkeit der Gene und dadurch bedingte Entstehung neuer Tier- und Pflanzenformen (Mutation), über die Bildung neuer konstanter Rassen durch Kreuzung, über das Verhalten der Gene gegenüber Zuchtwahl (Darwinismus) und die Erwerbung neuer Anlagen oder Gene, über Rückschlag usw. Jedenfalls werden die Mendelergebnisse mit zu einer exakten Erforschung der Ursachen der Stammesentwicklung beitragen.**

Die Erkenntnisse, daß die Gene stoffliche Grundlage haben, kann nicht ohne Einfluß bleiben auf unsere Vorstellungen von den allgemeinen Lebensvorgängen. In Verbindung mit Ergebnissen der entwicklungsgeschichtlichen Experimentalforschung ergeben sich Gesichtspunkte von großer Tragweite. Hier muß es genügen, darauf hinzuweisen.

In tief tragischem Geschick hat Gregor Mendel den Erfolg seiner stillen Arbeit und den Sieg seiner genialen Gedanken nicht mehr erlebt. Aber die von ihm begründete Forschung, die sich bewußt Mendelismus nennt, wird den reichen Ergebnissen der ersten zwanzig Jahre ihres Schaffens weitere fruchtbare Jahrzehnte anreihen, und dankbar gedenkt die gesamte moderne Biologie am 22. Juli des schlichten Klostermannes, der die Bahn frei gemacht hat.

* Vgl. dazu: B. Dürken, Einführung in die Experimentalzoologie. Berlin, Springer 1919.

** Vgl. B. Dürken und H. Salfeld, Die Phylogenese. Berlin, Borntraeger 1921.

Joachim von der Goltz
Von Joseph Sprengler

So bekannt dieses Freiherrngeschlecht ist, so verdient dem Staat, dem Heer, den preußischen Königen, der evangelischen Wissenschaft, er selber ist ein neuer Name, erst im Krieg, durch den Krieg geworden, beides: Mann und Dichter. Seine ‚deutschen Sonette‘ liefen in den Unterständen und Schützengräben um. Dort rollt auch sein erstes Drama, einen Kilometer vor dem Tod, im Morgengrauen, ehe die Leuchtkugel, rot steigend, zum Gegenstoß ruft. ‚Leuchtkugel‘* heißt das Schauspiel in fünfzehn Vorgängen. Zeit etwa 1918. Das bedeutet Ermattung, Zweifel, Bitterkeit, Aufflackern, Verzweiflung. Weinrich hat diese Stimmungen vom gemeinen Soldaten aus gegeben. Goltz schreibt als Offizier. Er stellt einen Kompanieführer in die Mitte des Erlebens. Im naturhaften, unwillkürlichen Lebensverlangen macht das keine Unterschiede. Leben! Atmen! Nur atmen dürfen! Die Heimat wieder einatmen! Und nicht mehr unterkriechen müssen! Nicht mehr Tier sein! Nicht mehr morden! Und doch ist ein Unterschied, wenn das alles einen Verantwortlichen überfällt und überschleicht. Aus den fünfzehn Szenen ragt es dramatisch-dichterisch heraus, wie der Sturmführer seine Schar zum letzten Appell begrüßt, wie er da zuerst Murrende oder Schweigende trifft, wie er selber nach Worten sucht und rechts und links im Auf und Ab ... Auf und Ab keine findet, es sei denn der Klagetext der alten französischen Weiblein: ‚Grand malheur la guerre!‘ und wie ihn schließlich darüber der ganze Jammer erfaßt. Das ist schon naturalistisch groß und mehr als das einfach Vitale, als das nur am Leben hängen wollen. Kämpfend zerbrechen: es ist Tragik. Woran zerbrechen? Ja, das ist der Kehrreim, der durch das ganze Spiel mißklingt. Er heißt Lüge. So viel versteckte Feigheiten, so viel Lüge. So viel Schlagworte, so viel Lüge. So viel Abzeichen, so viel Lüge. So viel ‚Gott mit uns!‘, so viel Lüge. Die Kompanie schreit mißmutig: Guten Morgen! Lüge. Ein sonst urfroher Gesell stirbt, von der Kugel gerafft, unter grimmigen Flüchen: Lüge. Die Leuchtkugel, die strahlend aufschwebt, zerplatzt in Perlen: eine schillernde Lüge. Himmel, Vaterland, Weib, Mitleid scheinen Lüge. Demnach ist von der Goltz ein empörter Empörer? Er ist nicht Ernst Toller. Ein Umwerter? Ein Pazifist? Er ist auch nicht Fritz von Unruh. Was er dichtend schreibt, ist sicherlich Kritik, brennend wie je eine Flugschrift aus der Zeit. Doch hört nur zu tiefst: Seine Klage lautet zwar: Ach, sterben! Doch seine Anklage nicht schlankhin: Krieg ist Mord. Unselig ist ihm nur, wer ohne Glauben wie ein herbstlich loses Blatt verwirbelt; verdammt ist diesseits schon zur Höllenpein, wer ohne Glauben tötet. Sein Kompanieführer fällt aus Pflicht. Was ist Pflicht? Wo beginnt sie? Wie weit reicht sie? Vermag sie den Menschen auszufüllen? Hat er nicht auch Rechte? Wo beginnen

---

* München, Georg Müller.

sie? Ist es schon Feigheit, leben zu wollen? Frage um Frage. Die Dichtung löst sie nicht. Sie ist hart, dem Kriege gleich, voll breiter, zotig-zottiger Wirklichkeit. Und die Knüttelverse machen sie nicht weicher.

‚Jugend schweigt, die Alten triumphieren:
Man nennt es Pflicht.
Vor einem hohen Kriegsgericht
Muß bis zuletzt die Seele präsentieren.‘

Der monologische Seufzer ist bereits wie ein Vortakt zum nächsten Drama: ‚Vater und Sohn.‘* Zuweilen besagen Titel auch schon etwas von der Richtung, nicht bloß vom Inhalt des Dramas. Als Walter Hasenclever, mit dem der revolutionierende Expressionismus anhob, über sein Drangdrama das Kennwort ‚Der Sohn‘ setzte, hieß das nichts anderes, als daß die Welt seines szenischen Werks von dem einen jungen Menschen aus gesehen, gestaltet, gelenkt und gebogen sein wollte. Wer die nachherigen Programme der jüngsten Richtungen verfolgt hat, weiß, wie solche Einstellung dann überhaupt zur Poetik des unbedingten Subjektivismus, andere sagten: des romantisch überspannten Lyrismus, andere sagten: der reinsten geistigen Kunst anstieg. Wenn also jetzt Goltz zum Sohn auch den Vater nennt, so erscheint das fast von vornherein wie eine Umkehr zur rundenden Sachlichkeit. Es macht jedenfalls schon nach außen jene Zweiteilung sichtbar, die wir nun einmal vom Drama fordern, das stets ein ausgleichender Kampf zwischen Macht und Gegenmacht zu sein hat. Hier Vater und Sohn.

Bei Hasenclever wandeln die Gestalten namenlos, Typen, nicht Individuen. Es gehörte ja zu den ersten Voraussetzungen der rein geistigen Kunst, daß sie die Erfindungen von jeder Ort- und Zeitfarbe fernhielt, um das Geschehen und Leiden ins Allgemeine und Weite der Abstraktion zu erheben. Wie ‚der Sohn‘ sieht, so sähen alle Söhne, wie dieser Vater Gewalt tut; so täten die vielen Väter, und wie der eine Sohn haßt und flammt, so flammten alle Söhne auf. Auch in solchem Betracht ist das Drama des Joachim von der Goltz eine Umkehr, denn darin handeln wieder ganz bestimmte, von ihrem Blut und Sinn persönlich eingegrenzte, geschichtlich geradezu einmalige Menschen: Friedrich Wilhelm, König von Preußen, und der junge Fritz. Mithin geht es um den bekannten Widerstreit, den Julius Bab als den am meisten preußischen Tragödienstoff bezeichnet hat. ‚Pflicht! Wie ich es hasse, dieses ehrbare Gespenst, das die besten der Männer wie Marionetten regiert!‘ ruft Fritz. ‚Ich glaube und jene können bloß gehorchen.‘ Er glaubt an sich, an seine brausende Kraft, an den eigenen Geist, an die Jugend, an die Schönheit, an die Freiheit, an die Seligkeit nach seiner Fasson. Doch der Vater glaubt auch; eben an jenes Gespenst. Er nennt es Petrefakt, nennt es konsistente Wahrheit, so klar und fest wie das Firmament, nennt es Recht, Erbe, Zucht, Gottes Landgesetz, das die Wälder

* München, Georg Müller.

vor Brand schützt, die Viehherden in der Hürde sichert und die Menschen in den Häusern hält. Notwendigerweise stößt der Glaube beider aufeinander, hart gegen hart. ‚Die Nachwirkungen des Kriegs (und seines Nachspiels, der Revolution) waren so stark in mir,' bemerkt der Dichter zu seinem Drama, ‚daß ich einer Auseinandersetzung mit alledem bedurfte, was man früher „Obrigkeit" nannte und was der moderne Mensch als „Pflicht" begreift.' Damit hätte das Drama erst recht wieder ein Prinzipiendrama werden können, mit starren allegorischen Linien, mit politischer Kritik, mit stachelnder Tendenz, mit plötzlich rebellierendem Aufruf, mit tobenden Ausbrüchen, gar nicht so fern jener geistig erhitzten Kunst des Expressionismus. O seid Menschen! hätte er sprechen können, wie sie alle seit der Kriegsabdämpfung gesprochen, getönt, gedröhnt, lyrisch gestammelt haben. Er rührt nicht an dergleichen Formen, trotzdem es zwischen dem fürstlichen Vater und Sohn Augenblicke gibt, wo ein Jüngling, ein Carlos, ein Posa hätte rhetorisch werden können, nein, rhetorisch werden dürfen. Gleich im Expositionsakt etwa sagt Fritz zu Katte: ‚Hans, liebster Freund, es ist ein großer Tag heute, denn ich will das Herz meines Vaters bezwingen. Dazu braucht es einen Augenblick, wo ich mich mit Vögeln und Steinen verwandt fühle.' Und was geschieht an dem großen Abend im Rauchparlament, als der Prinz vor dem König zu erscheinen hat?

Friedrich setzt das Horn an: Ich trinke auf das Wohlergehen meines gnädigen Herrn Vaters.

König: Merkt auf, ihr Herren! Den Vater, hört, den Vater will er am Leben lassen!

Friedrich trinkt und setzt das Horn ab: Auf die Gesundheit meines gnädigen Vaters und auf des Königs Majestät.

König: Er soll austrinken. Er soll es bis zur Neige leeren, versteht Er mich?

Friedrich: Mein Herr Vater wolle mir dies erlassen.

König: Er will diesen Kelch nicht austrinken?

Friedrich: Nein, Sire! Er gibt das Trinkhorn an den Diener zurück.

König: Und warum: Nein ... Warum: Nein, sage ich?

Friedrich: Sire, es ist gegen meine Beschaffenheit, unmäßig zu sein.

Die Szene spitzt sich immer mehr zu.

Friedrich: Eure Majestät haben die Macht, dero ohnmächtigen Sohn zum Äußersten zu treiben.

König: Das wäre seiner fatiguen Seele eben recht. Selbst in einen desperaten Entschluß will er noch getrieben sein. Er ist ein Verräter, sage ich.

Friedrich: Sire, selbst dem niedersten Verbrecher in Ihren Staaten ist es vergönnt, sich zu verteidigen.

König: Wenn Er wenigstens ein tapferer Verbrecher wäre, so könnten wir doch einigen Respekt vor Ihm haben. Aber du, Kerl, hast nicht einmal die Courage zu einer veritablen Schlechtigkeit.

Er packt dann Friedrich an der Schulter und schüttelt ihn, bis sich die Generäle dazwischen drängen. Hier wäre also für ein rednerisches Wort weder Zeit noch Echo. Das charakterisierende allein spricht. Man horche nur auf die verachtungsvoll ansteigende Tonleiter: Er ... du ... Kerl! Solche Zwierede muß stets statt in Pathos in Gebärde, Griff, Tat, Gewalt und Abwehr umspringen. Das heißt aber, auf die dramatischen Elemente zurückgeführt, daß hier nicht mehr die Prinzipien und Ideen entscheiden, sondern die Charaktere und die von den Charakteren zugeschärften Situationen. Es wäre darum unrichtig, wenn man diesen Austrag zwischen Vater und Sohn schlankhin als Generationstragik bezeichnete und ihn damit zu sehr ins Typische verwischte. Er ist völlig Kampf lebendiger, bloß für sich gegenwärtiger Charaktere, dazu Entwicklungsdrama, ethisch gesagt: Läuterungsgang: von der Härte zum Väterlichen, von der Überhebung zum Kindhaften, vom Eisfrost zur Träne, vom Stolz zur Schulderkenntnis, von der gegenseitigen Fremde zum allseitigen Verstehen.

Doch alles das dürfte zu einfach gesagt sein. Goltzens Drama ist nach der Charakterseite hin verwickelter: Nicht ein Läuterungsgang, ein Zickzack, ein rhythmisiertes Spiel, bald trotzig, bald siegerisch, bald erschüttert, bald gesammelt, einmal Schrei, einmal Flöte. Dieser junge Fritz ist ja durchaus nicht in sich fertig, ein Wetterhahn, nur mit der umgestellten Funktion, immer g e g e n den Wind sich zu drehen. Wind und Sturm ist der Vater. Im Intellekt ganz verschieden vom Sohn, ohne die aufgeklärte Helligkeit, ohne das rasche Zufassen, aber auch ohne das Umwegige von Verstellung, Tücke und schlauer Verschlagenheit, ein Geradeaus, schwer, bärenhaft, keuchend, mit einem Gewissensasthma, ein Frommer von Patriarchenart, der unmittelbar mit Gottes Engel zu ringen glaubt, wenn er im Schweiß um die Kraft der Milde ringt. Ein a r m e r Bär, sagt seine Frau, die ihn kennt und wie alle klugen Frauen das Rauhe zu behandeln weiß. Man denkt an Kleistische Szenen, denkt an die Hermannsschlacht dabei. Anderes ist Shakespearisch, so die stier im Schloß zur Nacht umgehende Angst. Hieße der Wandler im Kerzenschein Macbeth oder Lear, er wüchse in die Dämonie. Da er aber Preußens bürgerlicher Soldatenkönig ist, mit langen Grenadieren spielt und die Gemahlin mit dem Namen Fiekchen kost, so sänftigt sich das Grausige zu Rührung und tragikomischer Idylle. Shakespearisch ist auch das Dingen des Mörders an der Landstraße, halbshakespearisch allerdings; denn die Mordgesellen Richards oder Macbeths sind knapper, witziger; sie reden die Volkssprache, während der deutsche Stromer sie mehr wie aus einem Sprichwörterbuch heraussprudelt.

Trotzdem hat Goltz wieder, was nicht Goering hat, nicht Hasenclever, nicht Unruh, nicht Kornfeld, nicht Weismantel und Georg Kaiser nur krampfig, und Sternheim nur spitzig, höhnend und kalt, und Barlach zwar groß und spukhaft, aber von zu viel Dumpfheit niedergedrückt. Er hat wieder den freien, menschenfühlenden Humor, der an den Riesen die Schwäche belächelt, die Kleinen und Klugen in ihre Rechte setzt und die

Leidenschaften harmonisiert. August Wilhelm Schlegel würde sicherlich von ihm sagen, daß er die Menschen in poetische Naturen umzuwandeln wisse, was die wahre Schönheit des romantischen Dramas ausmache. Und Friedrich Schlegel würde von einem poetischen Verstande sprechen im Unterschied von dem algebraischen Lessings.

Algebra ist es ganz und gar nicht, wie Goltz sein Drama ansetzt. Und dennoch hat es auch im Tektonischen so viel an Maß und Gliederung, daß sich ein Aristoteliker daran wahrhaft freuen könnte. Sind nicht alle Einschnitte da? Der Höhepunkt am Ende des dritten Aktes, die Zögerungen, das Moment der letzten Hemmung, selbst die Anagnorisis, die innere Erkennung des Vaters durch den Sohn. Andererseits liegen freilich auch die Mängel offen: daß er die Exposition hindehnt, daß er in ihr noch die Perspektive verfehlt, indem er Nebenspiele, die nicht zur Reife kommen, vorschiebt, und Wichtiges bloß mit dem Stift umreißt, daß er das Tempo durchgängig zu langsam nimmt, und daß er — noch wesentlicher — in der steigenden Handlung von einem starken Anprall, Mann gegen Mann, überhaupt absieht. Vater und Sohn treten nämlich nur im ersten Akt und in der letzten Szene des fünften einander gegenüber. Dort ist der Anstoß, hier schon die Lösung. Was also im Raum von dreieinhalb Akten inzwischen geschieht, wird lediglich durch Mittelspersonen, gleichsam durch Boten angeregt. Darum sind die Kämpfe sozusagen Seelensolos: Der Vater für sich, der Sohn für sich. Daß sie trotzdem dramatisch wirken, ist eben ein Ausfluß der lebendigen, vielfachen Ströme, die in ihnen gehen; denn man möchte eher meinen, daß derlei Szenen des Ichs mit Reflexionen angestopft sein müßten. Nichts ist blasse Nachdenklichkeit darin. Der Vater, ja, er grübelt, um aus Wunden zu bluten. Wände von Vorurteilen, eiserne Gesetze, Mißtrauen, Rappel, Eifersucht auf nachrückende Größe sind zu überwinden. Der Sohn grübelt überhaupt kaum. Betroffenheit, Groll, Rache, List, Ironie, Einsicht blitzen in ihm auf, und er handelt aus Plötzlichkeiten. Stoßhaft männlich ist alle Bewegung in diesem Drama. Und am Ende sind es die Stöße des Herzens, die das Wort in der Kehle weich machen und einem Verhältnis, das erst in der Moderne verzerrt wurde, wieder die biblische Schönheit aus Lukas zurückerstatten: ‚Vergib, Vater!‘ ‚Steh auf, mein Sohn!‘

Das unheilige Haus
Roman von Leo Weismantel

(Schluß.)

Jürg Dill war alsogleich aufgebrochen und stand am nächsten Morgen zur festgesetzten Frist vor dem Bischof. Er hatte diesen Weg gehen wollen als ein Bittender, nun war er ihn gegangen als ein Angeklagter. Wie sollte er nun die Bitte vortragen können, was sollte er nun an Verteidigungen sagen? Auf seinem Weg aus der Rhön nach Würzburg waren ihm alle Gedanken wirr durcheinander geraten. Viel zu früh, viel zu früh nach menschlichem Ermessen, viel zu früh kam nun alles. Die Zeit nur änderte das Gesetz, was sollte der Bischof? Sollte Jürg Dill ihn nicht um Urlaub bitten, daß er wieder heim dürfe und über all dies nachdenke Tage und Wochen, damit er dann dem Bischof sagen könne, was der wissen wollte als eine Bitte oder eine Verteidigung. So vom Ungewissen gequält stand er im Vorzimmer. Kam jetzt der Diener, ihn vor den Bischof zu holen?

Da teilte sich der Vorhang und der Bischof selbst trat heraus, trat auf Jürg Dill zu wie auf einen alten, lieben Freund, den man nicht durch einen Diener zu sich holen läßt, dem man selbst entgegengeht, — als wären sie beide in einem Schicksal und in einer Liebe verbunden. Da glaubte Jürg Dill, daß er nun doch die rechten Worte finden, daß er nun doch zu allen Zielen gelangen werde. Jürg Dill war kein Angeklagter und war kein Bittsteller mehr; — wozu hatte der Bischof Jürg Dill gemacht? Ei, etwa zu einem Geistlichen Rat? Das Herz quoll dem Beglückten über, als er an der Seite des Bischofs in den Saal trat.

‚Ihr habt mir durch meinen Geistlichen Rat im letzten Jahre eine Bitte vortragen lassen.‘

‚Ja, Eure Bischöfliche Gnaden.‘

‚Ich habe gewartet, daß Ihr sie dieser Tage wiederholtet.‘ Klang das wie Gewährung? Nicht doch. — ‚Es ist vielleicht gut so, daß Ihr nicht zu mir gekommen seid, um mich noch einmal um etwas zu bitten, — daß wir uns nun nicht als Bittsteller und Gnadengewährer, sondern als Richter und Angeklagter gegenüberstehen.‘

Jürg Dill erschrak.

‚Hier hat Gott es gefügt, daß der Wille des Volkes sich eurem und vielleicht auch meinem Willen, wenn er dem euren gleich wird, wie eine Mauer entgegenstellt, durch die keine Tür sich öffnet. So Ihr kämet und so ich käme und wir wollten das Gesetz hinwegheben, wie einen in die Mauer eingefügten Stein hinwegwälzen — rissen wir den Stein heraus, stürzte die Mauer nach.‘

‚So muß sie stürzen, Euer Bischöfliche Gnaden, — verwehrt sie nur einem einzigen Menschen den Weg zu Gott.‘

‚So muß sie bleiben, stürbe an ihrem Zusammenbruch nur ein Einziger darum vor Gott.‘

Da gab es nicht leicht ein Zusammenwirken.

Jürg Dill kniete und wartete des Segens.

Die Hand des Bischofs senkte sich leise und zart auf das Haupt des vor ihm Knienden und blieb auf ihm liegen: ‚Ehe Ihr Würzburg verlaßt, geht in die Kanzlei und reicht eine Bittschrift ein, daß Ihr Eures Amtes auf Mariä Ehrenberg enthoben werdet und daß Ihr ein anderes Amt erhaltet! Wählt Euch das Amt, das immer Ihr wollt! Wählt eines, das voll der Ehren ist, ich werde Eure Bittschrift genehmigen!‘

Jürg Dill zuckte auf. Was hatte das zu bedeuten, was war geschehen?

‚Das Volk fragt sich, warum Ihr also gegen das Gesetz von Mariä Ehrenberg angeht? Etliche nennen Euch einen Irrlehrer, — Ihr kennt sie, Jürg Dill?‘

Jürg Dill kannte sie. Er hatte sie erkannt in jenen Nächten, in denen er, wie der alte Lehrer es ihm geraten hatte, vor den Hütten von Tür zu Tür gegangen war.

‚Etliche sagen von Euch, daß Ihr die menschliche Not und das menschliche Leid mehr verstündet als all die anderen, weil ein gleiches Leid, eine gleiche Schande hart und nah an Euch vorbeigegangen sei. Ihr wäret einst auf der Brautwiese des nachts mit einem Mädchen getroffen worden, und die Schandrufer hätten Euren Namen aufgerufen, als Ihr Euer Gelübde ablegtet, — kennt Ihr auch die, Jürg Dill?‘

Jürg Dill kannte auch sie.

‚Und etliche sagen, Ihr wolltet den Brauch brechen, um eine Einzige, die Ihr wider Gebühr lieb hättet, vor dem Schandjoch zu bewahren; — kennt Ihr auch die, Jürg Dill?‘

‚Wer wagt das?‘

Der Bischof segnete Jürg Dill, —

‚Wer wagt das?‘ — zuckte die Achsel und verließ das Gemach.

Jürg Dill war allein. Er sann einen Augenblick nach und ging dann zur Bischöflichen Kanzlei.

* * *

Der Geistliche, der ihn empfing, reichte ihm wortlos die schon bereitliegende Bittschrift. Doch Jürg Dill las in seinem Blick, was der Mund verschwieg. Was war gegen ihn am Werke, daß so seltsam mitleidige Blicke auf ihn fielen? Jürg Dill wollte die Bittschrift in die Tasche stecken.

‚Wollt Ihr sie nicht lieber gleich hier ausfertigen, Herr Pfarrer? Hier ist Tinte und Feder.‘

‚Was — was geht hier gegen mich vor? Das — das alles ist ja wie ein Gericht gegen mich, — ich bin ein Angeklagter hier und weiß nicht, welcher Schuld ich angeklagt bin.‘

‚Ihr wollt den Brauch von Mariä Ehrenberg stürzen, sagen die Leute.‘

‚Sie sagen, ich wolle ihn stürzen um einer Einzigen willen und gegen die eigene Ehre; sagt mir, ich bitte Euch, sagt mir, was das heißen soll!‘

‚So wißt Ihr nicht, wer das vierte Mädchen war, das sie dieses Jahr nach Mariä Ehrenberg gebracht haben, daß es die Buße auf sich nehme?‘

‚Das vierte Mädchen? Es waren doch nur drei —‘

‚Das vierte, das davongelaufen ist, eh' Ihr noch aus der Kirche gekommen seid, ihr das Joch auf die Schultern zu legen. Das vierte war — man sagt, Ihr hättet sie einmal lieb gehabt —‘

‚Wer, — wer, — wer war die vierte, wer? Hahahaha —‘ fragte und wußte es, wußte es und fragte, — Elis Hannawacker, Elis Hannawacker, o armselig Weib!

O, all die Jahre hatte Jürg Dill vor dem weißen Buch der reinen Bräute Christi auf sie gewartet, und nun war sie ihm unter jenen erschienen, die gekommen waren, die Schandsteine zu tragen. ‚O, all die Jahre habe ich um ihr Heil gebetet, — wer weiß darum, wer außer Gott.‘

Alle wußten es. Wer, wer wußte darum? Alle, alle, — der Geistliche Rat, der da vor ihm saß, der Bischof, die Bauern, die Dirnen der Rhön, alle wußten es. Ein unselig Wort der Elis hatte es allen verraten. Eh' sie von Mariä Ehrenberg wieder floh, wohin sie gewandert war, Buße zu tun, hatte sie den, der sie einfangen wollte, zur Seite gestoßen und ihm zugeschrien: ‚Was, willst du, daß der Pfarrherr von Mariä Ehrenberg mir das Schandjoch auf die Schultern legt? — Der soll es wagen, der hat die Dirne aus mir gelockt, so ich eine bin; der hat das Kind gezeugt, um das ich ehrlos bin, und will nun kommen und mir das Schandjoch auf die Schultern legen —

— er soll das lassen! Hebt der anderen das Joch der Schande auf die Schultern, soll er sehen, daß er nicht selber daran kleben bleibt; Gott sei ihm gnädig; laß mich los!‘

Da hatte der Bursche, der die fliehende Elis schon eingefangen hatte, sie wieder losgelassen.

‚O Elis, Elis!‘

Da rührte der Geistliche Rat Jürg Dill an der Schulter und rüttelte ihn auf. ‚He, he, Herr Pfarrer, Ihr sollt von der Ge-

fallenen ablassen und nicht um sie jammern. He, he, Herr Pfarrer, Ihr sollt an Euch denken, Ihr steht hier als ein Angeklagter, Ihr sollt Euch einmal erst selber retten, ehe Ihr andere retten wollt.'

Da wachte Jürg Dill auf. Es kam, da er sich solchen Worten gegenübersah, Ruhe und Sicherheit und mit ihr Sanftmut über ihn. Dem, — dem wollte er schon begegnen. ‚Ist sonst nichts wider mich, Herr Geistlicher Rat, sonst nichts? Dem will ich schon begegnen.'

‚Wir wissen es, Herr Pfarrer, wir wissen es und Seine Bischöflichen Gnaden wissen es und alles Volk, das Euch die Jahre kennt und Euch gesehen hat. Auch ist ein Bursche da, der sich als der Vater des Kindes bekennt, und wir wissen, das schmähende Wort der Dirn hat einen anderen Sinn. Aber es sind auch solche da, Herr Pfarrer, solche, die Böses wollen, und die das Wort wörtlich ausdeuten und so durch die Berge tragen. Ihr sollt Euch, durch die Gnade Eueres Bischofs, aus dem Gerede dieser Böswilligen nehmen lassen, versteht Ihr?'

‚Ja.'

‚Und Ihr sollt Euch vor Schlimmem bewahren lassen. Seht, die Dirn ist dieses Jahr entflohen, aber sie wird wieder nach Mariä Ehrenberg gebracht werden, und dann wird sie nicht fliehen können, weil viele Bösartige unter dem Volke sind, die gerne ein Schauspiel hätten, wenn sie Euch die Elis Hannawacker zum zweiten Male zubrächten. Hat Gott nicht eine Gnade noch mit Euch gehabt, daß er das an Euch vorübergehen läßt?

So solltet Ihr Gott nicht versuchen. Ihr solltet nachdenken, ob Ihr die Kraft habt, so Euch das Mädchen wieder zugebracht wird, daß Ihr ihm die Schandsteine wahrhaft auf die Schultern legt, — ob Ihr die Kraft habt, Herr Pfarrer, das zu tun und keine Torheit zu begehen. Ihr wäret ein verlorener Mann, beginge Ihr eine Torheit, — ein verlorener Mann, laßt Euch raten, solang es geht! Wir wollen Euch wider Euren Willen nicht aus dem Dienst nehmen. Seht, wir haben nachgedacht, wie wir Euch vor dem, das da kommt, bewahren könnten. Man hat schon manchen angeklagt, nur um ihn in Haft setzen und so sein Leben besser schützen zu können. Aber klagten wir Euch an, daß Ihr mit jener gemeinsame Sache gemacht habet, und versetzten Euch wie zur Strafe in einen verlorenen Winkel der Welt, es käme Eure Unschuld zu bald an den Tag und wir müßten Euch wieder nach Mariä Ehrenberg zurücklassen, ehe das Jahr um wäre und ehe jenes geschehen wär, das Ihr fürchten sollt. Seht, und wäre es recht, Euch, einen Unschuldigen, anzuklagen und ins Gerede zu bringen, nur um Euch zu retten? So wollen wir Euch nicht mit einer Erniedrigung, — wir wollen Euch mit einer Erhöhung retten, aber Ihr müßt Euch retten lassen und dürft nicht begehren, was übermenschlicher Kraft ist.'

Jürg Dill zog die Bittschrift aus der Tasche, sann einen Augenblick vor sich hin, dann schüttelte er den Kopf, ließ die Blätter der Bittschrift fallen, sagte dem Geistlichen Rat seinen Dank und ging hinweg.

‚Ihr seid ein Unbesonnener, Jürg Dill.' — Schüttelte den Kopf und ging hinweg.

* * *

Als Jürg Dill Würzburg verließ und am Steinberg hin das Maintal hinabging, kam es ihm zum Bewußtsein, daß er diesen Weg, ganz diesen gleichen Weg, schon einmal gegangen war: damals, als er aus dem Priesterseminar in die Ferien ging, an jenem Tag, an dem in der ‚Goldenen Schmiede' Christine, seine Mutter, ohne daß er es wußte, im Sterben lag, und an dem er selbst einen Umweg über Münnerstadt gemacht hatte, der Elis ins Gesicht zu sehen und zu sehen, ob das Gute oder ob das Böse in ihr wohne.

Er kam wie damals um die Abendstunde in das Hannawackersche Haus. Als er in die Stube trat, saßen der alte Hannawacker und sein Weib beim Abendbrot. Er bot ihnen den Gruß. Sowie sie ihn erkannten, sah er, daß sein Kommen sie erschreckte. Ja doch, kam er in dieses Haus als ein Richter? Als einer, der Rechenschaft fordert? So vergaß der alte Hannawacker vor Verzagen den Gegengruß. ‚Was führt Euch zu uns? Wollt Ihr zu der dort, Herr Pfarr?' Er zeigte in die Ecke, und als Jürg dorthin schaute, sah er an einem gesonderten kleinen Tisch die Elis hocken, hockte dort wie ein soeben abgestraftes Tier, das lauert, ob es wieder von neuem aus seinem Versteck vorgezogen und geprügelt werden soll.

‚Zu euch allen komme ich; — warum sitzet ihr nicht an e i n e m Tisch? Seid doch Vater und Mutter und Tochter.'

‚Das fragt Ihr, Herr Pfarr?

Der Tisch von Vater und Mutter ist ein ehrsamer Tisch, die Tochter aber ist schandverloren. Was hat die am ehrsamen Tisch von Vater und Mutter zu tun? Es sei denn, sie sei zuvor nach Mariä Ehrenberg gepilgert und habe dort öffentlich Buße getan.

Seid Ihr gekommen, uns zu predigen, dem Vater und der Mutter zu predigen, die ehrsam handeln nach Ehr und Gesetz, oder kommt Ihr, mit der dort zu reden? — Die dort hat Euch verschimpfiert! — Dann wollen wir Euch allein mit ihr lassen.'

Die beiden Alten standen auf und gingen hinaus.

Jürg Dill war allein mit Elis. Er sah sich in der Stube um. Es war alles noch wie ehedem, alles noch wie ehedem. Dort, wo jetzt die Elis saß und wo zu ihren Füßen in einer Wiege ein schlummerndes Kind lag, hatte sie vor Jahren Jürg Dill die Geschichte jener alten Elis Hannawacker erzählt, die ihr von Angesicht zu An-

gesicht so gleich gesehen hatte und durch einen Schweden in die Schande gekommen und erstochen worden war.

Er wollte nun auf Elis zugehen und ihr die Hand reichen, sich neben sie setzen. Da zog sie ihre Hand zurück und wies ihn an den Tisch, der von Vater und Mutter verlassen war. ‚Dort sollt Ihr Euch hinsetzen, Herr Pfarr, nicht an den gleichen Tisch mit mir!' — ‚Laß mich zu dir setzen, Elis, wir wollen von deinem Unglück zueinander reden; müssen wir da nicht nah beieinander sein, daß die Stimme nicht so laut tut und schmerzt, Elis?' — ‚Ihr sollt Euch nicht an den Schandtisch setzen, Herr Pfarr; dort ist der ehrsame Tisch von Vater und Mutter, dort sollt Ihr Euch hinsetzen.' — ‚Was soll mir der Ehrentisch, was der Schandtisch? — Laß mich zu dir setzen und sag du nicht Herr Pfarr zu mir und laß mich meinethalben, wenn ich nur so zu dir kann, an den Schandtisch setzen.' — ‚Er kann schmutzig machen.' — ‚Meinethalben.' — War sie wie ein trotzig Kind? Da lachte sie auf: ‚Ich will Euch aber nicht an meinem Tisch.' — ‚Warum nicht, Elis?' — ‚Es könnte sein, daß mein Tisch ein Ehrentisch wär, und der Eurige ein Schandtisch; ich will nicht an Eurem Tische sitzen.' — ‚Elis!' — Was war das eine Teufelin da vor Jürg Dill! — Er wich vor ihr zurück und setzte sich, wie sie es wollte, an den Tisch der Eltern. ‚Ihr seid gekommen, Herr Pfarr, mich zur Rechenschaft zu ziehen, weil ich Eure Ehre verschimpfiert habe', fing sie nach einer Weile an. ‚Etliche glauben, ich hätte Euch der Vaterschaft an diesem Kinde da bezichtigt. Die haben meine Worte nicht verstanden, Herr Pfarr, die sollen sie ewig nicht verstehn. Dort im Kasten steht Tinte und liegt Papier. Ihr wißt noch, wo es immer gelegen ist; nehmt es Euch heraus und schreibt, und ich will Euch sagen, was Ihr schreiben sollt!' Jürg Dill hörte lauernd ihren Worten zu und er saß still und rührte sich nicht. Da tat sie, als sei er an den Kasten gegangen und habe Tinte und Papier herausgeholt und harre nun ihres Worts: ‚Schreibt, wie ich Euch sage: Ich, Elisabeth Hannawacker, bezeuge vor Gott und den Menschen, daß meines Kindes Vater Johann Welzenbach heißt und ehrsamer Bauer zu Sandhof ist, und daß ich nie einem anderen Manne zu eigen gewesen bin als ihm, und daß ich zu unrecht und aus bösem Willen über den Pfarrherrn von Mariä Ehrenberg ein zweideutig Wort unter das Volk geworfen habe, um so Verwirrung zu stiften und so von Mariä Ehrenberg, wohin der Vater und die Mutter mich gebracht hatten, damit ich wider meinen Willen öffentlich Buße tue, zu entlaufen und von der Buße freizukommen. Ich, Elisabeth Hannawacker, bezeuge vor Gott und den Menschen und beim Heil meiner ewigen Seel, daß ich bei der nächsten Wallfahrt, die nach diesem Zeugnis sein wird, nach Mariä Ehrenberg kommen und mich der Buße stellen

und alles willig und in Demut auf mich nehmen will. Gott sei meiner armen Seele gnädig.' — Sie hielt inne. — ‚So wollt Ihr das, Herr Pfarr? — Setzet hinzu, was Ihr ein Mehr wollt, und legt mir die Feder bereit, daß ich meinen Namen daruntersetzen kann! Dann seid Ihr wohl zu Ende mit mir.'

Es war still in der Stube geworden. Jürg Dill stand auf und trat ans Fenster, als habe er keines der Worte gehört, die Elis so hart wie ein Gesetz ihm zugesagt hatte. Er stand am Fenster und schaute auf den Anger hinaus, — dann, wie von ungefähr, fragte er: ‚Hast du dein Kind lieb, Elis?' — ‚Was fragst du mich darnach?' Die unerwartete Frage warf Elis aus ihrer Starrheit und ihre Stimme zitterte unsicher. ‚Hast du das Kind lieb, Elis?' — ‚Wie sollt' ich es lieb haben können?' — ‚Es hat viel Leid über dich gebracht, Elis.' — ‚Darob, — darob müßte ich es lieb haben, denn all der Jammer ist nicht aus dem Kind gekommen; er ist aus mir gekommen und auf das Kind gefallen als ein unverdient Elend, müßte ein Erbarmen mit ihm haben; es steht nicht bei mir in Schuld, ich steh bei ihm in Schuld.' — ‚Und hast du den Johann Welzenbach, den Bauern vom Sandhof, lieb, Elis?' — ‚Wie sollt ich den lieb haben?' — ‚Er hat dir Böses getan.' — ‚Nicht er mir, ich ihm; er hat mich nicht irregeführt und nicht betrogen und mir keine Gewalt angetan, — ich habe ihn dahingebracht.' ‚Elis!' — ‚Ja, — ja, Jürg, denn ich bin wahrhaftig eine Hur, und nicht eine wie all die andern armen Mädchen, — wie soll ich das Kind liebhaben, wie seinen Leibesvater? Schau, — da, — schau, Jürg!' Sie rüttelte das schlafende Kind auf, daß es erschreckt erwachte und schrie. ‚Schau, da, Jürg, wie das Kind deine Augen hat, wie deine Seele aus dem Kinde schaut wie ein Mensch aus einem Fenster. Das ist dein Kind, wahrhaftig, das ist dein Kind, so wahr nur mein Leib dem Johann Welzenbach im Arm gelegen ist, meine Seele aber mit dir gebuhlt hat.' — ‚O Gott, o Elis, wie ist das alles über dich gekommen?'

‚Das fragst du mich? Jürg, bist du nicht mit mir auf der Brautwiese gewesen? Sieh, du bist nur vor mir her in jener Nacht der Wallfahrt und hast nur an dein Gelübde gedacht und an den Gnadenaltar von Mariä Ehrenberg und hast mich wie ein Tier an einem Strick hinter dir hergeschleift, mich dort auf den Gnadenaltar zu legen und zu schlachten. Ich aber habe mein Leben gewollt, Jürg, das ich all die Jahre geträumt habe und das du in mir angesteckt hast wie ein Licht in einer Kerze, Jürg; ich habe mein Leben gewollt und wollte nicht sterben, und habe dich gewollt, Jürg, und habe keinen Weg gesehen, der mir das alles zubrächte vor deinem Willen, der mir das alles genommen hat. Da, auf der Brautwiese hat mir der Teufel einen Weg gezeigt, einen einzigen:

Wie ein schlecht Frauenzimmer dich zu versuchen und dich niederzuzwingen, daß du den Strick loslässest, mit dem du mich zu Berg gezogen hast, daß das alles doch noch so käm, wie ich es gewollt habe. Dort ist ein schlecht Weibsbild aus mir herausgesprungen und ist nicht mehr in die Tiefe zurückgefallen, aus der es aufgestiegen ist: ein Mensch hat es gesehen außer mir, ist keine Gedankensünde mehr gewesen und nicht mehr ein leerer Traum, ist in Fleisch und Blut vor dir gestanden, Jürg, und hat dich in Wahrhaftigkeit versucht, und du hast es hier gepackt am Gelenk der Hand, Jürg, ich spür' noch den Schmerz seit jenem Tag, und er ist nicht kleiner geworden in all den Jahren, ist wie ein groß' Feuer aufgeschossen aus dem kleinen Funken, — hast mich am Handgelenk gepackt und weggeworfen, daß ich auf den Boden gefallen bin und, Jürg, von dort habe ich nicht mehr heimgefunden. Ich bin aufgestanden und hab' um mich geschaut wie ein Kind, das sich im Träumen zu weit verlaufen hat. Da stehen fremde Bäume ringsum, da sind auf einmal alle Wege fremd und alle Häuser fremd, da reden auf einmal alle Menschen eine fremde Sprache und keiner weiß von dem Land, in dem ich bin, und keiner von dem, aus dem ich gekommen bin. Ich bin keine mehr von diesen Menschen gewesen, ich bin eine andere gewesen; das Mädchen, das zu mir geredet hat, hat nicht zu der geredet, die ich gewesen bin, nur noch zu der, als die ich ihr erschienen bin und die ich nicht mehr gewesen bin, und sie hat mich zu sich gezählt, weil ich ehrsam wär' wie sie und keine schandhafte Dirn, und sie hat mich zu sich gezählt und hat mich damit doch hinausgestoßen aus allen Häusern, von allen Wegen in die Wüste, in der ich allein und wirklich gewesen bin, und auch du, Jürg, auch du. Hast du meine Hand genommen und mich heimgeführt? Hast du mich nur eine Stunde gesucht, nur einmal daran gedacht, in meine Niedrigkeit herabzusteigen, wenn das ein Preis wär', mich zu retten, wie ich zu dir gekommen bin in jener einen Nacht, da uns die Gret geraten hat, — weißt du das noch? Wer liebt, der liebt auch ganz und gar, und wenn er auch um der Liebe willen in Tod und Schande kommt: — hast du mich das je gelehrt, Jürg? Ich bin noch jedes Jahr nach Mariä Ehrenberg gewallfahrt und habe dich wie ein Wild umschlichen, ohne daß du mich gesehen hast, und bin auf die Brautwiese gegangen und habe mich dort niedergeworfen, wie du mich einmal dort niedergeworfen hast, und habe gewartet, daß du kämst und mich aufhöbst, aufhöbst als sündiger Mensch ein sündig Weib, das du lieb hast, und nicht wie eine, die du bekehren willst. Vielleicht, vielleicht hättest du mich so wieder heimgeführt; — nur — nur — wenn du so gekommen wärst, das hätt' dich und mich vielleicht vor aller Schand' bewahrt und für immer gerettet, — aber du bist droben vor dem Gnadenaltar gelegen, bist neben dem weißen

Buch gehockt und hast auf mich gewartet, gewartet, ob's die Gnade Gottes vielleicht vollbringt, — sie, die nie gekommen ist! Ob die Gnade Gottes vielleicht vollbringt, was deine eigene Hand noch jede Stunde hätt' vollbringen können! — O Narr Gottes, der du bist, was weißt du von Not und Sünde, du, Gottes Narr, nicht Gottes Knecht. Sieh, daran, Jürg, ist mein Herz verhärtet und ganz zur Wüste voller Steine geworden, und vorletztes Jahr, als ich wieder auf der Brautwiese am Wegrand gelegen bin und auf dich gewartet habe, ist einer gekommen und ich habe ihn angesehen in der Nacht, wie ich dich angesehen hätte, wenn du gekommen wärst, und ich habe mich ihm zugewandt, wie ich mich dir zugewandt hätte. Da hat er sich zu mir ins Gras gesetzt und hat meine Hand in seine Hand genommen; aber du bist es nicht gewesen, es ist ein anderer gewesen und dir an Gestalt nur ähnlich, und darum sind auch keine Brunnen aufgebrochen und haben ihr Wasser in die Wüste ergossen, daß ein Garten daraus geworden wär', und darob ist auch kein Wunder geschehen, wie es leibhaftig geschehen wär', wenn du gekommen wärst und kein Fremder. Und der Fremde hat mich aufgehoben wie ein kostbar Fundstück, das du verloren hast, ist mit mir durch das Volk gegangen, hat mir an einem Ladentisch ein seiden Tuch gekauft wie einer Braut, hat sich und mich beim Schnellmaler dort konterfeien lassen und unser beider Bild in einem goldenen Herz mir um den Hals gehängt und hat mich zu seiner Buhlschaft gemacht. Jürg, wo der Pfad über der Kapelle über den Gipfel weg den Westberg hinunterläuft in Steingeröll, dort bin ich zum letztenmal stehen geblieben und hab' rückwärts hinunter zur Kirche geschaut und zum letztenmal auf das Wunder und auf dich gewartet, und dann hat der Fremde mich in den Schatten des Gerölls hinuntergeführt.

Was willst du mir sagen? Ich soll das Kind liebhaben, das da in der Wiege liegt, und soll dem Mann in die Ehe folgen, der diesem Kind der Leibesvater ist, und soll sehen, ob die Lieb' aus dem Bund von uns beiden gezwungen werden kann wie ein Lichtfunken aus zwei Kieselsteinen. Das weiß ich alles, was du mir raten und befehlen willst, heiligmäßiger Mann. Was hilft mir deine Heiligkeit? Ich werd' nach Mariä Ehrenberg gehen und das Schandjoch tragen müssen, und du selbst wirst es mir auflegen müssen, du, der du die Dirn aus mir herausgetrieben hast mit deiner Heiligkeit, du sollst vor allem Volk das Schandjoch auf mich legen und mich vor aller Welt ausstoßen, vor allen Menschen, daß das Letzte, Zapplige ruhig wird, Jürg, das Letzte, Zapplige, das noch immer in meiner Brust ist und heim möcht. Da sollst du ihm sagen, daß es gar nie mehr heim kann, dann wird die Ruh' über mich kommen und das Recht, ein schlecht Weib zu sein, das

ich ja bin, und an das ich nur nicht glauben will. Daß ich das sein darf, vor allem Volk das sein darf, dazu sollst du, Jürg, mich bei der nächsten Wallfahrt einweihen. Ei, was erschreckst du über die, die ich an dir geworden bin? Willst du zu deinem Bischof laufen und ihn bitten, daß er dich von Mariä Ehrenberg fortnimmt, daß du das nicht tun mußt, daß ein anderer es an deiner Statt tut? Das darfst du nicht; denn du mußt es sein, wahrhaftig du, der mir das Joch auf die Schultern legt, sonst ist es doch nicht das Schlimmste, das da kommt, und das ich will, und sonst wird doch das Letzte, Zapplige in meiner Brust nicht tot, und tot muß es sein, all' Schand und Not will ich tragen, Jürg, — nur will ich dafür ein Recht auch haben, ein schandbar Weib zu sein, nur die Unruh, die mußt du mir forttreiben.'

‚Warum, Elis, warum bist du denn das erstemal vor mir davongelaufen?' Da wankte sie, da wankte sie und wollte schweigen.

‚Das sag' mir, Elis, das, und ich will auf Mariä Ehrenberg bleiben und auf dich warten, bis du wieder kommst: Warum bist du das erstemal davongelaufen?'

‚Du — du hast mir leid getan, Jürg. Aber nun habe ich ein Jahr Zeit, in Gedanken jeden Augenblick noch jene Stunde vorauszuerleben und mich an sie so zu gewöhnen, daß ich so bös zu dir sein kann und das Joch aus deinen eigenen Händen auf die Schultern nehmen und zu allen sagen kann: Was gafft ihr, trag ich das Joch nicht zu Rechten? Ja, ich trag's zu Rechten und will es tragen all mein Tag, all mein Tag die Schand nie vergessen, die ihr auf mich werft, und die nun an mir kleben bleibt bis an mein unselig End. So soll Gericht sein und Gerechtigkeit, das wollen wir beide nicht vergessen, nicht ich, nicht Ihr! Wir sind zu Ende, Jürg. Ich glaube, die Mutter wartet in der Küche, daß sie dir ein Abendbrot bringen darf. Sag ihr, daß wir zu Ende sind!'

Da griff Jürg Dill zu Hut und Stock und verließ grußlos das einst ihm so gastliche Haus. — Das Haus hat Tisch und Bett für dich, Jürg Dill, was läufst du davon, als hättest du Tisch und Bett der Gastfreundschaft verraten! — Hoihe! — Ist da nicht eine Schandbare im Haus? — Flieh Tisch und Bett im geschändeten Haus! Schon war er durch das obere Tor gegangen, da kehrte er um und setzte sich an den Tisch und blieb über Nacht unter einem Dach mit Elis. Er war ein stummer Gast; kein Wort fiel mehr zwischen den paar Menschen als ein Dank- und Abschiedsgruß, als Jürg am nächsten Morgen das Haus wieder verließ. Der aber war aus dem Denken der Nacht willens geworden, bei der nächsten Wallfahrt auf Elis zu warten und der schwersten Stunde seines und ihres Lebens nicht zu entfliehen.

* * *

Das Jahr ging um.

Ei, war ein Tag, an dem es Jürg Dill nicht trieb, über die Brautwiese zu gehen und zu schauen, ob die Elis dort läge, daß er sie aus ihrer Not höbe? War da ein Abend, an dem er nicht einmal das Summen wie von Bienen hörte, jenes Summen, das von einem Schwarm von Menschen kam, die durch die Kaufstische unten am Fuß des Berges sich schoben und drängten, — das war so nur an den Tagen der großen Wallfahrt. Welch teuflisch Spukwerk ließ jede Nacht es ihn hören, daß er aus seinem Schlaf aufschreckte und ins Dunkel der Nacht hinaushorchte? Ei, es ist die Wallfahrt vorüber, es ist September und draußen steht der Herbst, es ist Oktober und draußen steht der Nebel, es ist November und draußen gehen die Schneestürme! Ei, was half das Jürg, daß er mit diesen ohnmächtigen Erkenntnissen sich zurück in sein Bett warf! All Stund ist der Tag der großen Wallfahrt, Jürg Dill, alle Stund! Hörst du das Gesumme der Menge, das Rufen der Verkäufer? Elis steht am Ladentisch und lugt, ob du kommst, ihr ein seiden Brusttuch zu kaufen. Elis steht am Ladentisch vor den goldenen Herzen, steht dort beim Schnellmaler auf dem kleinen Hügel, und schaut ringsum nieder auf die Menge, ob sie dich kommen sieht: — sieh, da kommt ein anderer und tritt zu ihr; — Jürg Dill, auf und ihr nach! Schon sind sie auf der Höhe des Westberges, da bleibt Elis noch einmal stehen und wartet, wartet auf dich, Jürg! — Die Peitsche der Träume trieb Jürg noch jede Nacht aus Bett und Stube, daß er im Geröll des Westberges irrte und für Elis betete, betete ohne Unterlaß; er aber wußte dann, daß nur ein Steinwurf weit hinter einem Felsen das Gespenst ihrer Seele hockte, hockte und wartete, ihn zu versuchen. Ei, die Teufelin! Hatte sie ihr Schicksal und die eigne Seelennot ihm nur geoffenbart, daß all sein Schreiten über die Brautwiese, am Fuß des Berges und durch das Geröll ihm kein Gang mehr sei durch freies, beseligendes Land, — daß er überall die Denkmale ihrer Sünde fände und an ihnen selbst in Sünde fiele, in Sünde vor Gott und den Menschen und Schand und Tod?

Das Jahr der Qual ging um.

Die große Wallfahrt kam wieder und sie brachte Jürg Dill eine Beschwörung gegen all diese qualvollen Träume: Ei, Elis liegt nicht auf der Brautwiese, daß ich zu ihr komme und sie aufhebe, — geht nicht durch die Kaufstische und hockt nicht als Versucherin im Geröll des Westhanges, — vor den Schandsteinen kauert sie bei der Kirchentür und wartet, daß ich komme und sie ihr auf die Schultern lege, das wird wahrhaftig geschehen! Und alle Gespenster des Zweifels und der Versuchung vergingen vor dieser Wirklichkeit.

Es war unter den Dörfern ringsum bekannt geworden, daß in diesem Jahre der Bischof selbst auf einer Inspektionsreise durch sein Herrschaftsgebiet zum Tag der großen Wallfahrt nach Mariä Ehrenberg kommen werde. Als Jürg Dill diese Kunde erhalten hatte, war er erschrocken. Die Anwesenheit des Bischofs zog mehr Volk herbei, als sonst schon an diesen Tagen hier zusammenströmte. Mehrte die Anwesenheit des Bischofs nicht auch die Buße, die auf Elis fallen mußte? — Und doch war er gewiß, daß das Kommen des Bischofs selbst gewollt war, ihm zu helfen, die schwere Stunde leichter zu ertragen. Es war um die Abendstunde des Vorabends des Festes, als die Kutsche des Bischofs am Fuße des Berges ankam. Alsogleich war das Gefährte erkannt worden. Meldebuben hatten sich die Kunde einander zugeschrien bis hinauf auf den Turm, daß dort die Glocken zu läuten anfingen und aus der Kirche selbst eine Wallfahrt dem Bischof entgegenzog. Als die Feier der Begrüßung vorüber und der Bischof in das Pfarrhaus gekommen war, war er noch eine Stunde allein mit Jürg Dill. ‚Der Zufall,‘ sagte er, ‚der Zufall will es, daß ich an diesem Tage hier bei Euch bin. Vielleicht ist es gut gefügt so für Euch, Herr Pfarrer. Ich habe gehört, daß im Volk noch allerlei Gerüchte schwirren, die von Eurer einstigen Liebe zu Elis Hannawacker geweckt sind. Etliche verbreiten nach wie vor die Kunde, daß Ihr mit dem Mädchen in die Sünde gefallen seid. Das sind wenige und Böswillige, und nur Böswillige glauben ihnen. Können wir wissen, wie viele es der Böswilligen selbst unter denen gibt, die uns gut erscheinen! Die sagen: Seht, wenn er ihr das Schandjoch auflegt, dann schaut ihn an, und ihr werdet erkennen, was Wahres, was Erlogenes an dieser Märe ist. — Und es sind andere, die diese Anschuldigung wohl von sich weisen, die aber doch des Glaubens sind, daß Ihr nur erweckt und sehend geworden durch diese Eure Liebe die Schandsteine nun hinwegschaffen wollt. Wer wollte diesen widersprechen, wer wollte leugnen, daß Gott uns die Not und Schande aller Fremden erst ganz offenbart, wenn er sie in unsere nächste Nähe entsendet. Diese aber, die so von Euch glauben und doch nicht sehen, daß gleichwohl aus Euerer Liebe und aus Euerer Tat für viele Unselige der Wille Gottes wirken kann, diese sollt Ihr fürchten, denn seht, der Arm Gottes kann Euch greifen und durch Euch eine Tat vollbringen, die Gott will; aber was wissen wir anderen Menschen davon, wenn über Eurem Haupte sich einmal aus Not und Elend der Himmel öffnet und Ihr selbst Gott sehet und seinen Willen erkennt über alles Erkennen all der anderen hinweg? Über all den andern hat sich der Himmel ja doch nicht geöffnet und wir haben Gott doch nicht gesehen in diesem Augenblick und haben Euren Willen nicht als seine Tat erkannt; vor uns ist Euer Wort Narrheit, Eure Tat

Bruch des Gesetzes und Verbrechen. Ich bin gekommen, daß Ihr das nicht vergeßt. Tragt das Schwere, das Gott morgen auf Euch legen wird! Ich bin gekommen, daß Ihr einen Schutz gegen Euch selbst habt und gegen Eure Leidenschaft; daß Ihr nicht wähnet, Gott wirke aus Euch, und nichts wirket als Euer eigenes Begehren, — das sollt Ihr trennen. Ich werde morgen selbst das Hochamt halten und so seid Ihr nach der Predigt Eures Amtes frei. Sobald das Hochamt vorüber ist, werde ich vor dem Altar noch längere Zeit im Gebete verharren. Das bindet die große Menge der Wallfahrer in die Kirche. Ihr aber geht, sobald Ihr mich zu diesen Gebeten niederknien seht, vor die Kirche und legt jenen, die die Menge Euch zubringt, die Schandsteine auf. Ich werde nicht zugegen sein. Laßt die Menge wissen, daß ich so lange im Gebet verharren werde, bis die Zeremonie des Gerichtes vorüber ist. Ihr aber sollt wissen, daß ich neben Euch stehe in meinem Gebet und Euch schützen will vor Euch selbst. So sollt Ihr das Gesetz vollziehen wie noch jedes Jahr. — Ihr seid einmal während des Jahres in Versuchung geraten, das Schandjoch mit einem Beil zu vertrümmern; ist es so?'

Jürg Dill schaute überrascht auf und schwieg.

,Ihr habt einmal in der Versuchung des Nachts ein Beil geholt, das Schandjoch zu zerschlagen, habt einen Schlag wider das Joch geführt, doch dann ist Euch das Beil entsunken. Ist es so?'

,Ja.'

,Ihr seid in jener Stunde allein gewesen und wißt nicht, woher mir das zugekommen ist. Das Beil, das Ihr in jener Stunde der Versuchung geholt habt, liegt noch immer in der Sakristei neben dem Joch. Nehmt das Beil fort, nehmt es noch diese Nacht fort! Es ist Euch eine Versuchung, solange es dort liegt. Ihr sollt alles aus dem Wege räumen, was morgen Euch Eure Pflicht erschweren könnte; nichts soll um Euch sein, was nach menschlichem Ermessen ein Weg wäre, Euch Eure Pflicht zu erschweren; denn kommt Ihr morgen nicht vor allem Volk gereinigt, kommt Ihr als ein Volksaufrührer und Gesetzesbrecher zu mir zurück, Ihr hättet Euch selbst Eures Amtes entlassen, seht darum zu! Ihr müßt auf Gott vertrauen, daß er die rettet, die er in die Schande fallen ließ; Euch kommt nur zu, was des Gesetzes ist. Ihr habt nicht auf die Eine zu schauen, die Ihr von Herzen lieb habt, Ihr habt Eure Liebe allen zu schenken, das heißt: dem Gesetz. Ich weiß, Ihr seid ein guter Priester; wie wolltet Ihr in freier Wahl es hingeben, daß Euer Mund nicht mehr die Erlösung auf die Erde rufen darf in der Messe und Wandlung jeden Morgen, daß Ihr nicht mehr taufen und von Sünden freisprechen dürft, nicht mehr Sterbenden die letzte Oelung geben, nicht mehr Sichliebenden ihre Liebe weihen dürft, noch jeden Tag, noch jede Stunde. Dann

würdet Ihr wie einer sein, der Augen hat und doch nichts sieht, und wie einer, der Hände und Füße hat und doch gelähmt ist, und die Rufe der Irrenden hört und sie nicht leiten, und die Rufe der Verlorenen hört und ihnen zur Rettung nicht beispringen kann. All diese Kräfte und Gnaden werft Ihr selbst von Euch, und sie werden von Euch genommen werden, wenn Ihr die Qual der Stunde morgen nicht tragt und Euch wider sie aufbäumt. Ihr lächelt, Ihr seid gewiß, daß Ihr morgen die Last dieser Stunde tragen werdet, Ihr erkennt die ganze Last noch nicht; heute schon kennt sie vielleicht nur der, der sie Euch auferlegt; er soll Euch gnädig sein.' Der Bischof segnete Jürg Dill zur Nacht.

Als er vom Bischof entlassen war, ging er zurück in die Kirche. Er hob das Beil auf, das noch dort lag, er wollte ganz gehorsam sein; er hätte gewiß das Beil nicht mehr aufgehoben, er hätte gewiß das Joch nicht mehr zerschlagen wollen, aber nun wollte er ganz gehorsam sein und selbst das unnütze Gebot erfüllen. Wo sollte er das Beil hintun, daß es ihm gewiß unerreichbar sei? Er wollte es hinunter an den Bach zu den sieben Weiden tragen und in den Selbstmörderstrudel werfen. Das Wasser war dort einen Heubaum tief, dort lag das Beil wohl tief genug. Er nahm das Beil und barg es unter seinem Kleid und trat aus der Sakristei; zur Linken an den Stufen der Treppe lagen an einer Kette die Schandsteine; einen Augenblick schaute Jürg Dill seitwärts, als er vorüberging, — da traf sein Blick von ungefähr den Kirchenbrunnen. Ja doch, der stand gleich daneben und war abgrundtief. Wenn fremde Mütter in den Tagen der Wallfahrt hierherkommen und sich hier nach dem Empfang der Sakramente die Augen auswaschen, weil dies nach einer alten Legende alle Sinne reinigt, da lesen zuweilen die mitgebrachten, einen Augenblick unbeobachteten Kinder Kieselsteine vom Boden auf und werfen sie in die Tiefe und zählen und zählen, bis sie den Aufschlag der Steine in der Tiefe hören. Was sollte Jürg Dill hinunter zum Selbstmörderstrudel gehen, hier stand ein Brunnen, ein abgrundtiefer Brunnen. Jürg Dill trat hinzu, hob die Falltüre auf und warf das Beil hinein, warf es hinein und horchte, bis ein dumpfes Aufklatschen aus der Tiefe kam und ihn erschreckte. Dort lag nun das Beil, was mußte er darob erschrecken? Dort lag es nun, lag sicher und wohlverwahrt.

* * *

Am nächsten Morgen, dem Tag von Mariä Himmelfahrt, aber geschah dies:

Als der Bischof das Hochamt zu Ende gelesen hatte, verließ Jürg Dill, der Pfarrherr von Mariä Ehrenberg, noch wie jedes Jahr den Chor und trat durch die Menge des Volkes zum Schand-

zweiten Male an den Hals, komme, was da will! Holt den Bischof! Holt den Bischof! — Wurde vor ihm, dem Kommenden, jetzt die Kirchentüre aufgerissen? Das Beil, Jürg Dill, das Beil liegt klaftertief, und wo das Beil liegt, kann noch manches liegen! Jürg Dill, hast du darum das Beil in den Brunnen werfen müssen, damit Gott dir kundtue, wozu der Brunnen jetzt in dieser Stunde da ist? — Ein abgrundloser Schlund, der nie mehr wiedergibt, was diese Stunde in ihn wirft, und daß es keinen anderen Tod gibt, als dort nicht zu retten, wo zu retten ist.

Holt den Bischof! holt den Bischof! — Dort an der Kirchentüre brach das Volk auseinander vor dem Kommenden, da strafften sich alle Glieder, da riß Jürg Dill, als fasse ihn jäh eine Hand und gebiete ihm, da riß Jürg Dill die Falltüre des Brunnens hoch und er riß das Schandjoch hoch mitsamt den Steinen und warf Steine und Joch in den Brunnen, da stürzten sie viele Klafter tief.

Ein einziger Schrei durchgellte die Luft, — dann polterte ein Gelächter, — schrie eine Wut, Flüche zuckten wie Blitze durch die Menge, die Steine aufhob, sie gegen den Brunnen zu schleudern.

Elis Hannawacker war aufgesprungen und hatte sich der Menge entgegen vor Jürg Dill geworfen, ihn mit ihrem Leib zu schützen.

‚O Gott, o Jürg, was hab' ich getan?'

Jürg schob sie zur Seite und schritt, starr gegen den Eingang der Kirche blickend, in die Menge, die erstaunte vor diesem seinem Blick und vor seinem Schreiten wie ein wütend Tier vor dem Blick und Schreiten seines Bändigers; sie alle sahen dorthin, wohin Jürg sah.

In diesem Augenblick war der Bischof aus der Kirche getreten.

Jürg Dill ging vor ihn hin und sank vor ihm ins Knie.

‚— die Steine sollt ihr lassen, wo sie liegen, —' entschied der Bischof, — ‚sie haben Unheil unter die Menschen gebracht. Aber weh dem, der sie zu versenken das Gesetz gebrochen hat. — Habt Ihr gewußt, Jürg Dill, daß, wer das Gesetz bricht, vom Gesetz wird gebrochen werden?'

‚Ja.' — Jürg Dill nahm mit eigener Hand die Stola von der Schulter und reichte sie dem Bischof dar, —

‚Ich erwarte Euch am Morgen des dritten Tages vor meinem Gericht;' — der Bischof nahm aus Jürg Dills Hand die Stola und reichte sie dem dienenden Diakon, — wandte sich von Jürg hinweg und ging in die Kirche zurück, — das Volk aber wich vor Jürg Dill, dem der Schande Verfallenen, auseinander und drängte dem Bischof nach, als der nach einigen Augenblicken wieder aus der Kirche kam und den Berg hinunterschritt, — dort unten wartete seiner die Kutsche, die ihn davonführte. —

* * *

Es war um die Abendstunde, — die Wallfahrer waren nach ihren Dörfern aufgebrochen, und der Berg lag verödet. Ein einziger schlich wie ein Dieb um die Kirche: Jürg Dill, — wie ein Dieb dort, wo er bis vor etlichen Stunden Herr und Wahrer des Heiligtums gewesen war. Die letzten Stummeln der Opferkerzen verbrannten unter seltsamem Flackern vor dem Gnadenaltar, über den dies seltsame, ersterbende Licht ausgegossen war. — Ungeschützt von menschlichem Gesetz lag die Wahrheit des Wunders von Mariä Ehrenberg in jungfräulicher Reinheit auf dem Altar, vor dem Jürg Dill zum letzten Male beten wollte, eh' er sich dem Gerichte stellte.

Als er die Kirche verließ, wartete vor der Kirchentüre ein Fremder auf ihn, — jener Bauer, durch den Elis Hannawacker der Schande verfallen war, — der griff nach Jürgens Hand und küßte sie in überschwenglicher Dankbarkeit. — ‚Elis sagt, sie wolle mein Weib werden, und wir flehen Euch um Euren letzten Segen an, —'

Da trat Elis aus dem Dunkel der Nacht und sank vor Jürg hin, —

‚— Meine Hände dürfen Euch nicht mehr segnen, — die Kraft der Weihe ist von mir genommen, —'

‚So segnet uns dennoch!'

‚Ich bin ein Verfehmter und Elender, —'

‚So segnet uns dennoch!'

Vom Altar her flackerte ein Schein auf Elis, — da sah Jürg, daß alles Böse aus ihren Zügen gewichen war, und daß Gott ihr in Wahrheit seine Gnade geschenkt hatte, — das machte ihn fröhlich und voll Gewißheit des Lebens. — Was schaute Elis angstvoll zu ihm auf? — ‚Ihr sollt versuchen, Elis, daß Ihr aus Eurem Bunde die gottgefällige Liebe zwingt wie Feuer aus zwei Kieselsteinen. — Habt keine Sorge um mich, daß wir nun alle leiden müssen, und daß auch ich nun werde leiden müssen. Kommt das Leid uns nicht als eine Gnade zu? — Ei, daß wir leiden dürfen? Wie, sollten wir Erbarmen miteinander haben, weil wir von Gott durch die Wüste geschickt werden? — Müssen wir, die wir wissen, daß am Ende unserer Wanderschaft durch diese Wüste das Gelobte Land liegt, das Gott seinen Kindern verheißen hat, nicht sagen: Gesegnet, dreimal gesegnet sei uns Schande und Not, wenn wir mit ihnen uns das Wohlgefallen Gottes erkaufen dürfen.' — Am dritten Tage sollte zu Würzburg das Gericht über Jürg Dill sein, — seine Stunde war gekommen, — er mußte aufbrechen.

Fest und sicher verhallten seine Schritte südwärts in der Nacht.

Louis Duchesne
dem Altmeister der Kirchengeschichte, zum Gedächtnis
Von Dom Germain Morin O. S. B.

Louis Duchesne ist am 21. April 1922 zu Rom im Palazzo Farnese gestorben, wo er seit mehr als einem Vierteljahrhundert als Leiter der römischen ‚École Française' seinen Wohnsitz hatte. Mit ihm verschwindet eine der markantesten Persönlichkeiten, die, soweit Gelehrte, Schriftsteller, Kirchenmänner in Frage kommen, Frankreich je hervorgebracht hat.

Er war geboren im Jahre 1843 zu Saint-Servan, war also Bretone und Landsmann Renans, und diese seine keltische Abstammung hat er zeit seines Lebens nicht verleugnet. In einer ersten Wallung mystischer Inbrunst dachte er anfänglich daran, ins Kloster zu gehen; er schloß sich auch einer Kongregation an, die, eine Gründung ohne Bestand, es sich zur Aufgabe gemacht hatte, den mittelalterlichen Orden der Birgitten wieder aufleben zu lassen; aber bald erkannte er, daß dies nicht sein Weg sei, und er gab sich damit zufrieden, als Weltpriester zu leben. Überdies verzichtete er schon frühe auf eine Betätigung in der Seelsorge, um sich ganz der Wissenschaft und dem Lehrberuf zu widmen. Sein feingebildeter und scharfsinniger Geist fühlte sich von der attischen Kultur angezogen, und so waren seine ersten Publikationen ein Bericht ‚De codicibus mss. graecis Pii II. in Bibliotheca Alexandrino-Vaticana' und ein weiterer Bericht über eine Studienreise auf den Berg Athos. Bald aber trat seine wissenschaftliche Befähigung noch klarer zutage in seiner ersten Abhandlung über den Liber Pontificalis; von nun an schränkte er seine Tätigkeit, obwohl er jederzeit dem klassischen Altertum großes Interesse entgegenbrachte, auf die Erforschung des Urchristentums ein. Von Mgr. d'Hulst auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte an dem jüngst gegründeten Pariser Institut Catholique berufen, bereitete er zur gleichen Zeit, da er in der Ausgabe des Liber Pontificalis — Text mit Einleitung und Kommentar in zwei stattlichen Quartbänden — sein unvergleichliches Meisterwerk schuf, im Anschluß an seine Vorlesungen zwei weitere Werke von hoher gemeinverständlicher Darstellungskunst vor: ‚L'Histoire ancienne de l'Église', die Geschichte der alten Kirche, von der der vierte und letzte Band noch nicht hat veröffentlicht werden können, und ‚Les origines du culte chrétien', die Urgeschichte des christlichen Kultes, die auf dem Gebiete der liturgiegeschichtlichen Forschungen geradezu eine Umwälzung verursachte. In jener so fruchtbaren Zeit seiner Lehrtätigkeit gab Duchesne zusammen mit seinem alten Lehrer Giambattista de Rossi auch jenes kostbare Dokument, das Martyrologium Hieronymianum, im zweiten Novemberband der ‚Acta Sanctorum' heraus und veröffentlichte den ersten der drei Bände der ‚Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule', eine Leistung, die mustergültig bleibt für die Rekonstruktion der alten Bischofslisten und für die Kritik an den hagiographischen Tra-

ditionen, wie sie sich an die einzelnen Gegenden knüpfen. Inmitten einer so erstaunlichen Tätigkeit fand er noch Zeit, um an einer Zeitschrift mitzuarbeiten, dem ‚Bulletin critique', das gerade so lange gedieh, als dort Duchesne in einer langen Reihe von Aufsätzen, von denen jeder ein Kabinettstück an Gedankenklarheit und feinem Sarkasmus ist, seinen Scharfsinn funkeln ließ.

Aber dann wäre seine Aktivität beinahe erlahmt angesichts der Schilderhebung, die die Neuheit seiner Lehrmethode unter den damals in Frankreich noch zahlreichen Anhängern der alten Schule, der sog. école légendaire, heraufbeschworen hatte; und selbst seinen kirchlichen Gönnern, so wohlgesinnt sie ihm waren und so einflußreich, wäre es wahrscheinlich nicht gelungen, ihn zu retten, wenn er nicht gleich von Anfang seines wissenschaftlichen Bildungsganges an zu Universitäts- und Akademiekreisen enge Beziehungen angeknüpft hätte. Dank diesen einflußreichen Verbindungen sah er nun die Pforten des ‚Institut de France' sich ihm öffnen, und bald darauf wurde er auf den wichtigen Posten eines Leiters der ‚École Française' nach Rom berufen. Unabhängig wie er nunmehr war, in eine Lebensbehaglichkeit versetzt, die, wie seine Wohnung, geradezu fürstlich war, sah er sich vor den kleinlichen Quertreibereien seiner bisherigen Gegner geborgen. Dafür war ihm nun die Möglichkeit gegeben, wie er sie sich nur wünschen konnte, sich mit neuem Eifer und stetig wachsendem Erfolg seinen Lieblingsstudien hinzugeben. Nachdem er hauptsächlich unter der Mithilfe von Paul Fabre, die Bibliothek der Schule neu geordnet hatte, begann er in seinen ‚Mélanges d'archéologie et d'histoire' eine lange Reihe wissenschaftlicher Arbeiten, die er ohne Unterbrechung weiterführte und von denen eine jede über mannigfache Probleme, vor allem des mittelalterlichen Roms, seiner Topographie, seiner Denkmäler und Institutionen neues Licht verbreitet. In der gleichen langen Periode seines Schaffens gab er auch gleichzeitig mit seiner ‚Histoire ancienne de l'Église' den ‚Liber censuum' der römischen Kirche, eine von Paul Fabre begonnene Arbeit, heraus, sodann einige kleinere gemeinverständliche Werke wie ‚Les premiers temps de l'État pontifical'.

Diese gedrängte Übersicht über Duchesnes Werke vermittelt, wenn sie auch schon an sich Achtung gebietet, gleichwohl nur eine recht unvollkommene Vorstellung von dem Hauptverdienste, das das Urteil der Nachwelt dem französischen Kirchenhistoriker zuerkennen wird. Um es zu würdigen, muß man sich vergegenwärtigen, wie es mit dem kirchenhistorischen Lehrbetrieb in Frankreich, ‚ce doux pays de France, où le superficiel est une qualité', wie Flaubert sagt, vor Duchesne stand. Der scheinbare Aufschwung, der um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit Dom Guéranger und seiner Schule einsetzte, war in Wirklichkeit ein Rückschritt, eine Protestbewegung gegen Tillemont und die anderen Vertreter der französischen Gelehrsamkeit des 17. und 18. Jahrhunderts. Wohl hätte eine nachhaltige Berührung mit der deutschen Wissenschaft befruchtend wirken können, aber man wollte hier

nur eine Gefahr sehen, eine drohende Ansteckung durch die protestantische und rationalistische Forschung, ein Frevel am katholischen und französischen Ideal. Duchesne war der erste, der den Mut hatte, dieser albernen und rückständigen Geistesrichtung Trotz zu bieten: er, der wie Augustinus davon durchdrungen war, daß ‚die Kirche Gottes es nicht nötig hat, an kindischen Geschichten zu hängen', wies unserer Generation, nicht durch geräuschvolle Kundgebungen oder Statuierung von Grundsätzen, sondern einfach durch das Beispiel seiner objektiven und wahrheitsliebenden Methode den Weg, den sie gehen mußte, wenn sie bei der Behandlung der auf das Urchristentum bezüglichen Probleme der Wahrheit und der Kirche mit Erfolg dienen wollte. Das unmittelbare Ergebnis davon war, daß die Gelehrten, selbst solche, die dem Katholizismus durchaus feindlich gegenüberstanden, vor allem, was von Duchesne kam, einen mit heilsamer Furcht untermischten Respekt bekundeten, einer mehr als der andere: sie wußten eben genau, daß, wenn Duchesne irgendeine Schlußfolgerung zog, sie von vorneherein dem Ansturm der strengsten Kritik standhielt. Leider war dem nicht so — wenigstens im Anfang nicht — in den kirchlichen Kreisen. Man konnte es erleben, daß Bischöfe Hirtenbriefe erließen, die eigens dazu bestimmt waren, die Gläubigen zu warnen, die katholischen Traditionen seien in Gefahr, während es sich in Wirklichkeit um Legenden mehr oder minder jungen Datums handelte, die freilich nach der Ansicht jener Bischöfe — eine dogmatische Ungeheuerlichkeit, gegen die gläubige Laien wie unter anderen Paul Fournier protestieren zu müssen glaubten — eine fast unentbehrliche Grundlage des katholischen Glaubens bildeten. Und dieser arme große Duchesne, für den jene frommen Wucherungen nur eine Art Efeu waren, unter den er mit der Hand langte, ohne daß er darin etwas Verbotenes hätte sehen können, nur um sich zu vergewissern, was an festen Tatsachen dahinter stecken könnte, — Duchesne, sage ich, konnte sich in das Gebiet gewisser französischer Diözesen nicht mehr wagen, wollte er sich nicht dem aussetzen, daß man ihm das Zelebrieren verwehrte. Ich selber habe noch im Jahre 1897, als bereits vielen allmählich die Augen aufgingen und die Erkenntnis kam, wie ungerechtfertigt ihre Haltung war, in Rom einen der angesehensten Prälaten mit Bezug auf das eigentliche Meisterwerk des berühmten Gelehrten, das zugleich wohl am wenigsten Anstoß bieten kann, ausrufen hören: ‚Ach, dieser Duchesne, welch unermeßlichen Schaden hat er durch die Publikation seines Liber pontificalis der Kirche zugefügt!' Schließlich erlebte man jedoch, daß selbst die ausgesprochensten Gegner, unter die bisher auch Ulysse Chevalier, dieser unerschrockene Forscher, gezählt hatte — ‚le perfide Ulysse', wie ihn Duchesne im Scherze nannte —, sich öffentlich bekehrten und nun ihrerseits die Bahn Duchesnes mit einem Eifer und einer Gewissenhaftigkeit beschritten, die bald die öffentliche Meinung umwandeln mußten.

Dieser Triumph kann niemanden wundernehmen, der dieser wahrhaft priesterlichen Seele auf den Grund geschaut hat und im besonderen weiß,

wie Duchesne alles, was auch nur von ferne an die Unversehrtheit des katholischen Glaubens wirklich tasten könnte, unbedingt abgelehnt hat. Irgendwer hat einmal gesagt: ‚Einfachheit kleidet den Ruhm gut.‘ Duchesne war in gewissen Dingen mehr als einfach, er war naiv; von seiner bretonischen Herkunft hatte er bis in sein hohes Alter hinein etwas von der Kindlichkeit und Frömmigkeit eines Chorknaben bewahrt. In der Nähe des Palazzo Farnese liegt eine Kirche, della Morte geheißen, ehemals der Sitz einer sehr reichen Bruderschaft, die für das Begräbnis der Toten aus der römischen Campagna sorgte; Duchesne las dort gerne die heilige Messe und nahm es freiwillig auf sich, die Stiftungen zu entlasten, deren Stipendien seit alter Zeit verloren gegangen waren. Mir ist es, als sähe ich ihn noch, wie er in S. Paolo fuori le Mura am 25. Januar beim Anblick des Chors von an die hundert Benediktinermönchen in schwarzer Kutte kaum seine Begeisterung zurückhalten konnte, oder wie er am Tag von St. Peter in der Vatikanischen Basilika fromm und in aller Bescheidenheit Rosa, seine legendenumwobene Haushälterin, emporhob, damit sie zusammen mit ihm das imposante Schauspiel der Funzione besser genießen könnte. Einmal, als ich ihm und dem Kardinal Mathieu als Führer die Herrlichkeiten von Monte Cassino zeigte, rief er, als er auf der Rocca dell'Eremita stand, von wo man eine so wunderbare Aussicht hat, plötzlich, wie hingerissen, aus: ‚Ach, wenn ich nur jünger wäre, ich könnte nicht anders, ich müßte hier als Novize eintreten!‘ Seine Naivität! manchmal erreichte sie einen Grad, der einen außer Fassung bringen konnte. Als er im Frühjahr 1900 beim Schluß des Kongresses für christliche Archäologie, dessen Präsident er war, zur Anerkennung den Ehrentitel eines Apostolischen Protonotars ad instar participantium (als 467. in der Reihe!) erhielt, lief er von einem französischen Institut in Rom zum andern und erzählte, daß er gerade zum Apostolischen Protonotar ernannt worden sei. Und wir, fast Mitleid hatten wir mit dem großen Mann, dessen Verdienst allein der Kardinalspurpur in würdiger Weise hätte bestätigen können, ja mehr noch: der diesem Purpur durch seine Beförderung Glanz verliehen hätte, mehr Glanz noch, als er selber von ihm empfangen hätte. Aber wir leben nicht mehr in den Zeiten, wo man die Augen zu schließen wußte, um nur die überlegenen Eigenschaften der großen Männer zu sehen; was man in unseren Tagen vor allem verlangt, ist vollkommene Korrektheit, mag sie im übrigen verbunden sein mit einem Mangel an geistigen Qualitäten.

Nun hatte freilich Duchesne einen Fehler, und zwar einen, der mehr als ein anderer in die Augen fällt; er hatte fast zuviel Geist, zuviel von jenem esprit gaulois, dem beißenden Spott, den man unmöglich bei sich behalten kann, ob man will oder nicht. Von ihm hätte Stendhal mit mehr Recht als von Mezzofanti sagen können: ‚Quoique si savant, il n'était pas bête.‘ Was bei den Gelehrten von Fach äußerst selten ist, er handhabte die Sprache, ‚le fin parler de France‘, mit einer solchen Meisterschaft, daß ich mich manchmal gefragt habe, ob er nicht eigentlich und in erster

Linie ein guter Prosaist sei. Auch als er allen elenden Intriguen zum Trotz von seinem Fauteuil in der Académie française Besitz ergriffen hatte, hatten viele den Eindruck, daß er hier mindestens ebensogut an seinem Platze war als in der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Gewiß war er nicht der geborene Redner; seine Reden sagte er her oder vielmehr las er mit einer fast schüchternen Bravheit; der Tonfall erinnerte ein wenig an einen Oberlehrer. Aber in den Salons von Rom und Paris, im Gespräch mit seinen Besuchern im Palazzo Farnese, welch ein sprühender Geist, mit welcher Feinheit wußte er sich auszudrücken, wie schwelgte er in übermütigen Sarkasmen, mochte sich die Konversation auf diesem oder jenem Gebiet bewegen! Und erst seine ‚Histoire ancienne de l'église', dieses literarische wie wissenschaftliche Meisterwerk, das die großen Szenen der ersten christlichen Jahrhunderte so lebendig schildert, daß sie spannen wie ein Roman, das jede Gestalt mit all ihren charakteristischen Zügen, in denen sich Licht und Schatten mischen, zu neuem Leben beschwört, das die Ergebnisse der modernen Forschung über eine Fülle von Einzelheiten, die bisher mehr oder minder noch unaufgehellt waren, mit einer vollendeten Klarheit darlegt!

Und doch hat ihm gerade dieses wunderbare Werk als einziges von allen seinen Arbeiten die Verurteilung der römischen Behörden zugezogen. Obwohl nach den Versicherungen, die Duchesne vorher von hoher Stelle erhalten hatte, der Schlag unerwartet kam, unterwarf er sich den an ihn gestellten Forderungen mit vorbildlicher Schlichtheit; nur seine intimsten Vertrauten hatten einigermaßen eine richtige Vorstellung davon, was er unter diesem Zusammenstoß zu leiden hatte. Wie konnte er aber auch so unklug sein und sein Buch ins Italienische übersetzen lassen! Daß er auch gar kein Gefühl dafür hatte, daß ein gewisser persiflierender Ton bei dergleichen Gegenständen nicht am Platze war, mochte es sich selbst um den alten Epiphanius handeln oder jene Trupps mönchischer Käuze, deren Schilderung unter einer Feder wie der seinen so leicht eine Wendung ins Komische nehmen konnte? Aber da hatte er nun einmal — und zwar gerade als Gelehrter — seine schwache Seite; er suchte zu sehr nach dem Pikanten. Eines Tages, da ich ihm gegenüber die Echtheit irgendeines Dokumentes bestritt, schien er davon ganz enttäuscht und sagte zu mir: ‚Wie schade! Das hätte Stoff für ein paar bissige Seiten gegeben.' Doch fügen wir gleich hinzu, diese Neigung hat Duchesne nie dazu verführt, auch nur ein Wort zu schreiben, das mit der Wahrheit, so wie er sie mit Hilfe der glaubwürdigen Zeugnisse ergründet hatte, im Widerspruch gestanden hätte; und ich für meine Person bin überzeugt, daß das, was Duchesne einmal als feststehend ausgesprochen hatte, von jedem gewissenhaften Historiker unterschrieben werden konnte; nur bei manchen delikaten Gegenständen hätte er sich schicklich anders ausdrücken sollen, als er es getan hat. Im übrigen, ob es sich nun um den heiligen Hieronymus handelte oder um einen Zeitgenossen wie den Kardinal Mathieu,

seinen Vorgänger in der Akademie, allemal trieb ihn seine Aufrichtigkeit dazu, einige Wunderlichkeiten und Schwächen mitzuteilen, die andere mit Stillschweigen übergangen hätten, aber er verstand es auch besser als irgendeiner, das Große an einer Persönlichkeit zu würdigen und die tatsächlichen Verdienste eines jeden hervorzuheben. Wenn ihm im Laufe seiner Darstellung eine Gestalt von überragender Größe begegnete, die eines Athanasias, eines Chrysostomus, eines Augustinus oder Leo d. Gr., so riß sie ihn unfehlbar zu Tönen von solcher Wärme und Schönheit hin, daß sie vielleicht niemals übertroffen werden und von seiten eines für gewöhnlich so kritisch eingestellten Historikers das beredteste und beneidenswerteste Lob darstellen.

Da ich nun einmal dabei bin, die Aufrichtigkeit, von der Duchesne ein Beispiel gegeben hat, nachzuahmen, wo es sich um ihn selber handelt, sei mir die Feststellung erlaubt, daß die wissenschaftliche Kleinarbeit nicht eben seine Stärke war; so sind z. B. die Textvarianten und Indices des Liber pontificalis und des Martyrologium Hieronymianum weit entfernt von der minutiösen Genauigkeit, an die uns die deutschen Gelehrten gewöhnt haben. Es scheint ihm auch außerordentlich schwer gefallen zu sein, etwas öffentlich zurückzunehmen, was ihm dann, wenn er es tat, um so höher anzurechnen ist. Allerdings hat er sich weniger als andere der Gefahr, in eine solche Lage zu geraten, ausgesetzt; denn bei seiner eingestandenen Vorliebe für ‚sicheren Boden', wie er selber sich ausdrückt, hat er im allgemeinen kaum jenen divinatorischen Geist bekundet, den man ‚das Genie des echten Forschers' genannt hat, und von dem jede Entdeckung, z. B. eines Giambattista de Rossi, zeugt. Es wäre verkehrt, ihm daraus einen Vorwurf zu machen. Auch auf diesem Gebiete zeichnet sich jeder Meister durch eine ihm besonders eignende Gabe aus, der eine auf diese, der andere auf eine andere Weise; und unter einem gewissen Gesichtspunkt kann man fast sagen, daß Duchesne den besseren Teil erwählt hatte. Von einem mehr nüchternen Temperament, hat er kaum ein starkes Bedürfnis sich mitzuteilen gehabt, von dem sich so viele andere Zeit ihres Lebens nicht völlig loszumachen vermögen; und so blieb ihm jenes peinvolle Martyrium erspart, das eine geradezu übersteigerte Reizsamkeit des Gemütes oder des künstlerischen Empfindens früher oder später bei den meisten Menschen von überragender Geisteskraft mit sich bringt. Er hatte auch nicht unter jener Vereinsamung zu leiden, die sich nur zu oft aus der Hingabe an die strenge Forscherarbeit ergibt und derzufolge man in manchen Stunden den Kontakt mit der übrigen Menschheit zu verlieren droht. Nicht, als ob er nicht auch menschlicher Regungen fähig gewesen wäre; er muß es wohl, schon deshalb, weil sie sich bei ihm in einer Zuneigung selbst zu den Tieren verrieten. Unter anderem erinnere ich mich, daß ihm sein Arzt im Anschluß an den Kongreß für christliche Archäologie, von dem eben die Rede war, da er ein gebieterisches Bedürfnis nach Ruhe empfand, einen Aufenthalt von einer oder zwei Wochen

im Gebirge verordnete. Bald darauf begegne ich ihm auf der Piazza Navona: ‚Was!' sagte ich zu ihm, ‚Sie sind noch nicht abgereist? — ‚Ach ja,' antwortete er mir, ‚ich kann noch nicht.' Und ich erfuhr den Grund: seine Lieblingskatze, eine von jenen fürstlichen Katzen, die auf seinem Porträt figurieren, war gerade von einem Dach heruntergefallen, und der mitleidige Gelehrte hatte sich nicht entschließen können, für seine eigene Gesundheit zu sorgen, bevor er nicht sicher war, daß das Tier auf dem Wege der Besserung sei!

Man hat sich manchmal gefragt, ob Duchesne in Rom während seines langen Aufenthaltes einen tatsächlichen Einfluß auf kirchenpolitischem Gebiete ausgeübt habe und worin sich dieser Einfluß, namentlich im Verlaufe des letzten Krieges, bekundet habe. Alles, was mir darüber zu Ohren gekommen ist, beschränkt sich darauf: Von einer gewissen Koterie, die ich hier nicht zu nennen brauche, befragt, ob die Kirchengeschichte nicht irgendein Beispiel biete, das geeignet wäre, auf das Gewissen Papst Benedikts XV. Eindruck zu machen derart, daß er sich bestimmen ließe, entschieden für die Entente Partei zu ergreifen, soll er erklärt haben, daß seines Wissens ein entsprechender Präzedenzfall dieser Art nicht existiere. Duchesne war übrigens eine wenig aktionslustige Natur, und der Einfluß jenes römischen Milieus, wo von jeher das Hauptbestreben war, sich in keiner Sache zu kompromittieren, scheint seine Zurückhaltung in dieser Beziehung noch verstärkt zu haben. Man konnte kürzlich lesen, Duchesne ‚leite' die jungen Stipendiaten der Schule im Palazzo Farnese bei ihren Arbeiten an. Nun, zweifelsohne hat er sich nicht völlig gleichgültig gegen ihre wissenschaftliche Schulung verhalten können, aber ich habe ganz bestimmt, von ihnen wie von Duchesne selber, erfahren, daß sich seine Leitung auf ein Mindestmaß beschränkte. Einmal, als ich mich in der Voraussicht eines ziemlich langen Aufenthaltes in Mailand in der Nähe der Ambrosiana und Don Achille Ratti's niedergelassen hatte, rief er mich eilends nach Rom, daß ich ihm bei der Vorbereitung einer recht wichtigen wissenschaftlichen Unternehmung behilflich sei; ich opfere meinen Plan, verlasse Mailand und komme ohne Zögern, mich ihm zur Verfügung zu stellen. Wie groß war meine Überraschung, als ich feststellen mußte, daß in Wirklichkeit nichts zu tun war. Die ganze wirkliche Arbeit war schon von ihm an einige von jenen Leuten, die immer nur darauf warten, sich vorzudrängen, weitergegeben worden! Wie bekannt, wurde Duchesne mit dem Vorsitz in einer gewissen historisch-liturgischen Kommission betraut, die zur Aufgabe hat, an der so dringend notwendigen Verbesserung verschiedener offizieller Bücher wie des Martyrologiums und der Lektionen des Breviers zu arbeiten. Als er nun bei mir sondierte, ob ich einwilligte, Mitglied der Kommission zu werden, lehnte ich diesmal schlankweg ab; war ich mir doch im voraus darüber klar, daß unter seiner sogenannten ‚Leitung' bei der Sache niemals etwas herauskäme. Der Ausgang hat dann nur zu deutlich dargetan, wie sehr meine Voraussicht begründet war.

———

Doch nun ist er eingegangen in den ewigen Frieden der große, teuere Duchesne, der in gewissen Tagen so viele Gegner, ja selbst Feinde gehabt hat, und der doch, wenn man von der Lebhaftigkeit seines Blicks und seiner Feder absieht, jedem, der ihm nähertrat, das Bild personifizierter, heiterer Ruhe bot. Nur die, welche Zeugen seiner Anfänge und seines Aufstieges gewesen sind, die sich ihm auf dem von ihm gebahnten Wege angeschlossen, können sich eine richtige Vorstellung von der Dankbarkeit machen, die wir ihm schulden, zumal wir Fachgenossen lateinischer Rasse; wo wären wir heute in der historischen Kritik ohne Duchesne, ohne die Kämpfe, die seine zähe Ausdauer gegen die Widersacher von rechts und links siegreich bestand? Ich hatte daran gedacht, ehe die Reihe an mich kommt zu verschwinden, die Ruhestätte aufzusuchen, die ich mir zuerst für seine sterblichen Reste ausgedacht hatte, den geweihten Boden Roms, das er so geliebt hatte, nächst den Gräbern Giambattista de Rossis und so vieler anderer großer Männer; doch ich erfahre, daß man ihn gerade heute am 4. Mai 1922 gemäß seiner letzten Verfügung in seinem alten Saint-Servan an seiner melancholischen Heimatküste ohne offizielle Reden, ohne kindisches Schaugepränge begräbt. Sicherlich ist es so besser. Sein Geist, sein Ruhm werden auch hier nach dem Ausdruck eines Dichter-Bischofs des alten Galliens auf immer die Verwesung des Grabes überdauern: Mens et gloria non queunt humari.

Wenn es Dein Wille ist . . .

Wenn es Dein Wille ist, daß ich geboren bin
mich anzufüllen mit den tausendfachen
Geschehen einer Straße, daß ich lachen
und weinen muß, wie tausend obenhin

ihr Herz enthüllen, das nicht Herz, nicht Stein,
nein, kaum noch Ding ist, das aus Deinen Händen
entsprang und von den Spiegeln an den Wänden
gelogen wird als sternerhobenes Sein —:

So tief kannst Du mich nicht verzwergen wollen,
so schwer kann Deine Faust mir im Genick
nicht lasten, daß ich meines Blutes Pollen

hinöffne, wo man mordet, hurt und bettelt
mit falschem Glauben um ein menschliches Geschick
und vor dem goldenen Kalb sich ganz verzettelt!

Paul Zech.

Monastischer Frühling / Von Philipp Funk

Es war am Feste Mariä Geburt vergangenen Jahres. Ein wunderbar sonniger und blauer Tag lag über der ausgedörrten, längst abgeernteten Hochfläche der schwäbischen Alb. Alles war Licht, Klarheit, fast unendliche Weite; südländische Bestimmtheit und Schärfe, fern von jenem malerischen Dämmer, wie er so oft und so lang über unserer Landschaft liegt. Dankbar genoß man den Tag, während man mit zahllosem Volk die scharf ansteigende Allee hinanschritt, die vom Städtchen Neresheim zur Abtei hinaufzieht. Von deren fürstlicher Schauseite grüßten die Flaggen der Abtei und die von Württemberg und Thurn und Taxis. Der volle Klang des Geläutes verkündete ein besonderes Fest und erklärte die Ströme der Feiernden, die nicht bloß vom Städtchen aus, auch auf allen Pfaden aus den Wäldern und von den Höhen hereinzogen. Die Abtei Neresheim erstand aus ihrem hundertjährigen Schlaf. Im hohen, lichten Tempel, den Balthasar Neumanns Genie gewölbt, Martin Knollers Pinsel zu einem Nachbild des Himmels gemacht, wurde der Nachfolger jenes letzten Abtes von Neresheim eingesegnet, der 1806 vertrieben, 1815 in der Verbannung eines ländlichen Pfarrhauses starb. Das besonders Bedeutsame des Ereignisses war, daß damit nicht bloß eine jahrtausendalte Benediktinerabtei von wichtiger Vergangenheit wieder erweckt, sondern daß einem Land, das in seinem derzeitigen Umfang, also seit 110 Jahren, überhaupt nie ein Kloster besessen hatte, nie eines besitzen durfte, während zu mehreren Dutzenden glorreiche Denkmäler früheren Ordenslebens auf seinem Boden standen, daß dem Lande Württemberg nunmehr seine allererste Abtei geschenkt wurde. So waren es merkwürdige Gedanken, die während der Feier von Neresheim alle die Freunde klösterlichen Lebens durchzogen, denen das Auge für die geschichtliche Bedeutsamkeit der Klöster für unsere deutsche Kultur erschlossen ist. War nicht alles gerade in Balthasar Neumanns weißem, lichtdurchflutetem Gotteshaus noch unmittelbar gegenwärtig, gleichsam in monumentaler Erstarrung, aber fähig, jeden Augenblick neu aufzuglühen, alles das, was durch die formende Macht der alten Abtei und des sie tragenden Ordensgeistes aus dem unerschöpflichen Urgrunde des heimatlichen Bodens hervorgezogen und emporgeleitet, durch übernationale Form gebunden, geadelt, zu geistiger Wirkung verklärt worden war! Wie der Bau dieses Tempels, der anscheinend verloren und verbannt auf der rauhen Hochfläche des Härdtsfeldes steht, in näherer und fernerer Umgebung alle künstlerischen und kunstgewerblichen Kräfte anzog und zum großen Werk sammelte und damit auch sonst mannigfache Tätigkeit weckte, so sammelte und organisierte das Reichsstift Neresheim, wie alle seine Brüder im weiten Land, einstmals die bäuerlichen und kleinbürgerlichen Talente, die sonst nie hätten ans Licht treten können, und führte sie fruchtbarer, schöpferischer Tätigkeit auf allen Gebieten des geistigen Lebens zu. Es ließ begabte Knaben studieren, die, wenn sie in den Konvent eintraten, die Möglichkeit vor sich sahen, einmal Landesherr ihres Heimat-

gebietes zu werden, auch wenn ihre Wiege in einer Taglöhnerhütte stand; die, auch wenn sie nicht bis zur Prälatur emporstiegen, Mitbesitzer eines Hauses wurden, das mit allen Schätzen der Kunst und Wissenschaft ausgestattet, von jahrhundertelanger Tradition gefüllt, adelig war in einem höchsten und positivsten Sinn, das heißt wurzelnd im sorgfältig gepflegten Geiste frommer und gebildeter Vorfahren, aus alten Schätzen religiöser und geistiger Kultur neue fördernd. Wie eindringlich mußte die Sprache einer Stiftsbibliothek sein; welche Festigkeit des schaffenden Kulturwillens konnte aus den Schätzen der Haustradition und ihrer Niederschläge im Stiftsarchiv quellen! Das war noch konservativer Geist in positivem Sinne, das war damals dezentralisierte Kulturarbeit, geleistet mit stets frisch aufgefüllten Kräften in vielen, mannigfaltigen Einzelherden, deren jeder eigenen Stil und eigenen Reiz hatte. So war es überall in weiter Runde: in Elchingen, in Donauwörth, in Wiblingen, Ochsenhausen, Weingarten, Ottobeuren — doch wozu sie alle aufzählen die schwäbischen Stifte nach St. Benedikts Regel, denen alle das Jahr 1806 den Tod und jetzt einigen merkwürdigerweise die deutsche Revolution ein Wiederaufleben brachte!*

Die Gedanken daran, die in jenen Stunden durch die Köpfe ziehen mochten, berühren freilich nur *eine* Seite des Segens der Klöster, die äußere, der Erde und ihren diesseitigen Aufgaben zugewandte. Aber wenn es auch die äußere und irdische Seite ist, sie ist nicht gering zu achten und deswegen sehr wesentlich, weil die stetige und tägliche Arbeit am Reich Gottes in geistlichem Sinn immer als ihren irdischen Schatten, nein, als ihren Leib, eine fast unwillkürliche Einwirkung auf das Erdische, auf die sog. Kultur, mit sich bringt. Beides, Diesseitskultur und Jenseitsstreben, wirken ineinander, und wenn sie in richtiger Weise und in gottgewolltem Verhältnis zueinander stehen, drückt eines das andere aus, umschließt und enthält es. Darum ist es auch gar nicht nötig, die rein religiöse und die mehr kulturelle Wirkung des Ordenswesens und der Klöster stets peinlich zu scheiden.

Diese erste festliche Gedankenreihe in Neresheim löste eine zweite aus: Die günstige äußere Lage, die im Gefolge des politischen Umschwungs in Deutschland die alten bureaukratischen Hemmungen für die

* Im April 1920 wurde das altehrwürdige Ottobeuren, bis dahin Priorat unter St. Stephan in Augsburg, wieder eigene Abtei. Im Mai d. J. wurde auch in Weingarten bei Ravensburg, dem uralten Welfenkloster, der Abtstuhl wieder aufgeschlagen. Zisterzienser, auch zur großen Familie des hl. Benedikt gehörig, zogen wieder in Birnau und neuerdings in Bronnbach a. Tauber ein. Reformierte Zisterzienser, genannt Trappisten, besiedelten das herrliche Kloster Banz. Sogar eine sehr selten gewordene Ordensfamilie faßte in Deutschland wieder Fuß: die Chorherren des hl. Norbert, die Prämonstratenser, in Speinshart in der Oberpfalz. Münchens Ordensstand soll demnächst durch die Väter vom Karmel bereichert werden.

freie Entfaltung des katholischen Ordenslebens beseitigt, trifft mit einer starken Welle inneren Hochtriebs in den Orden selbst zusammen. In den meisten Orden und Kongregationen herrscht frische Kraft, nicht nur zur Eroberung neuen Geländes für das Ordensleben, zur ernsthaften Einwirkung auf die jetzige Zeit, sondern auch zur Erneuerung des Ordensgeistes selbst und damit zur Auffrischung der dem Orden eigenen Form, die christliche Wahrheit zu fassen und zu färben. In allen den alten und eigentlichen (den sogen. ‚monastischen') Orden erwacht das Bewußtsein der eigenen Art und des spezifischen Ordensstils in Frömmigkeit, Askese, seelsorgerlicher Wirksamkeit, theologischer Forschung und erzieherischer Tätigkeit. Das Besinnen aufs Eigene ist nicht unabgetötete Rechthaberei und Wille zur Spaltung, sondern ist etwas Urkatholisches, starker Sinn für die Überlieferung, lebendige Auswirkung der vom hl. Paulus als ein wesentliches Kennzeichen christlichen Geistes gepriesenen seelischen Universalität, das lebensvolle Spiel des einen Geistes in den vielen Gliedern. Nicht Uniformierung will ja der Geist des Herrn, sondern er erweckt mannigfache Gaben gerade in dem geschichtlichen Ablauf des Lebens nach den evangelischen Räten. Neben der Gleichheit im Wesentlichen des hierarchischen Aufbaus, der dogmatischen Verfestigung und Umhegung des Lehrguts und der liturgisch-sakramentalen Entfaltung des mystischen Lebens Christi ist Freiheit das Erkennungszeichen des Hl. Geistes, Freiheit in den Methoden der Askese, Freiheit in der Mannigfaltigkeit der Formen des Gebetes und der Frömmigkeit, Freiheit in der Heranbildung des monastischen und klerikalen Nachwuchses. Es ist die hohe, sinnvolle Freiheit, die in der Mannigfaltigkeit des Lebens selbst liegt; jede Art und Gattung hat ihren eigenen Stil, der das Gemeinsame und Unveränderliche in bestimmter Abwandlung ausdrückt. Man spricht im Naturleben da, wo die Stil- und Artreinheit nicht gewahrt bleibt, verächtlich von Verbasterung. Was im Biologischen gilt, hat sein Gegenstück im Geistigen und Geistlichen. In den Jahrhunderten, die in scheinbarer Fruchtbarkeit und Üppigkeit die mannigfachsten Kongregationen aufschießen ließen, wurde alle Eigenart nicht nur im Monastischen, sondern auch im Leben der Askese und der Frömmigkeit und dadurch mittelbar auch in der theologischen Lehre verwischt. Daß es sich hier aber nicht nur um formale Güter handelt, sondern daß das Wesen selbst in Mitleidenschaft gezogen wurde, das ergibt sich aus der Erfahrungstatsache, daß die Spannkraft und Stärke des gesamten religiösen Lebens im Zusammenhang mit dem Wuchern des Kongregationswesens abnahm, daß die Frömmigkeit vielfach nicht nur form- und stillos, sondern auch religiös und sittlich weniger fruchtbar, theologisch nicht selten schief wurde und jedenfalls die sichere Ordnung und Einstellung des religiösen Lebens, die Proportionierung zur dogmatischen und liturgischen Rangordnung der religiösen Werte verlor.

Nun ist in der Kirche seit dem Pontifikat Pius X. hierin ein starker und entschiedener Umschwung zu bemerken. Er fand zunächst seinen ersten

und nachhaltigsten Ausdruck in der Liturgiereform, die das Proprium de Tempore wieder zur Grundlage des kirchlichen Gebetslebens macht. Diese Reform, die in ihrer grundsätzlichen Wichtigkeit noch immer nicht genug verstanden wird; ist mehr als eine Änderung der Rubriken, fällt heraus aus dem Rahmen der Sakristei und des Chores — sie ist der geniale Versuch einer Reform des katholischen Gebetslebens selbst, das wieder proportioniert und zentriert sein soll, aufgebaut und eingestellt auf die Grundwahrheiten des Glaubens, auf die Grunderlebnisse des christlichen Herzens. Daß dabei eine innere und äußere, eine geistige und technische Vereinfachung sich ergibt, ist nicht zu trennen von der anderen Tatsache, daß die festen Stileinheiten, die eigenen Formen und Farben der ursprünglichen und gediegenen Überlieferung wieder ins Bewußtsein treten und ihre regulative und korrektive Bedeutung wieder erhalten. Daß so wieder Stil ins Gebetsleben kommt, ist keineswegs eine belanglose Formfrage, am allerwenigsten eine Sache von ästhetischer Bedeutung, sondern eine Angelegenheit, an der das Wesen des katholischen Glaubens und Lebens, seine Reinheit und Gesundheit selbst hängt.

Die stets wieder das Angesicht der Erde erneuernde Kraft des göttlichen Geistes ist es offenbar, die auf diese Weise einen frischen Hauch der Belebung über die Gefilde des katholischen Denkens und Fühlens gehen ließ. Im unmittelbarsten und innersten Bezirk des kirchlichen Seins mußte sich dieser neue Hauch zuerst offenbaren, im liturgischen Leben der Kirche, in ihrem amtlichen Beten. Daß er auch im Beten der Gläubigen in Erscheinung trete, dazu ist noch nötig die vorangehende Erneuerung des Klerus, und davon ist ein Teil, ein sehr wesentlicher sogar, das, was in den Orden der Kirche sich ankündigt und gestaltet. Das Ordensleben war stets in der Kirchengeschichte die unmittelbarste und reaktionsfähigste Verkörperung des inneren Geistes der Kirche; es ist auch immer der wirksamste Träger und Verbreiter der jeweiligen geistigen Art und Kraft des kirchlichen Lebens gewesen. So ist der augenblickliche Aufschwung des Ordenslebens ein Anzeichen einer stärkeren, reineren Geisteswelle in der Kirche, zugleich auch eine hoffnungsvolle Triebkraft siegreicher Durchführung der vom Geiste erweckten Erneuerung.

Der augenfälligste Ausdruck des neuen, geistigen Triebs im Ordensleben ist das Sichbesinnen auf die spezifischen Aufgaben, auf den eigenen Stil, der starke und bewußte Anschluß an die wesentliche Ordensüberlieferung. Ohne dieses Sichfinden wäre der äußere Aufschwung, die zahlenmäßige Verbreitung und Erweiterung eher ein ungesundes Wuchern, denn ein Neuaufblühen. Darum kann mit Freude festgestellt werden, daß z. B. die deutschen und tirolischen Franziskaner in ihrer vorigjährigen Tagung auf dem Kreuzberg besonders auch der Frage einer Neugestaltung des theologischen Lehrbetriebs im Anschluß an die Ordenstheologie nachgingen. Darum ist herzlich zu begrüßen, daß in der hagiographischen Arbeit, wie sie neuerdings gegenüber Gestalten aus den eigenen Ordensgemeinschaften

auch von Jesuiten und Redemptoristen in Deutschland gepflegt wird (vgl. die neue Hofbauer-Biographie von P. Hofer O. SS. R., die Canisius-Biographie von P. Braunsberger S. J., die sehr wertvolle Arbeit von P. Otto Karrer S. J. über den hl. Franz Borgia), eine neu erwachte Blickschärfe für das Charakteristische des eigenen Ordensstiles und seine klare und unmißverständliche Abgrenzung gegen das Allgemeine, gleichmäßig Verpflichtende und Wesentliche in der Kirche feststellbar ist. Früher war die hagiographische Arbeit gerade dieser neuen Gemeinschaften, abgesehen von der streng wissenschaftlichen Art der Bollandisten, die in Methodik und Rhythmus ihrer Arbeit eher als Benediktiner maurinischen Stils empfunden werden, mit einer gewissen Neigung zur Verwischung des Eigenartigen und Ordenspersönlichen, einem Willen zur Verabsolutierung des zufälligen und ordenspsychologisch Bedingten behaftet, die auf die Gesamtgestaltung des katholischen Heiligkeits- und Frömmigkeitsideals einen verwirrenden und verbasternden Einfluß ausübten. Daß die modernsten Kongregationen, die keine Geschichte hatten und demgemäß auch weniger geschichtlichen Sinn besaßen, anfangen, geschichtlich zu empfinden und geschichtswissenschaftlich zu arbeiten, ist ein starker Fortschritt.

Diejenige Ordensgruppe, der ursprünglich der stärkste Sinn für adelige Familientradition eignet, die große, vielverzweigte benediktinische Familie, hatte unter dem Druck der Stilunsicherheit, die von den neuen und vor allem erst im 19. Jahrhundert von den neuesten Kongregationen ausging, viel von ihrem Traditionsbewußtsein verloren. Insbesonders geriet die eigene asketische Überlieferung in Vergessenheit. Noch die Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts hatte spezifisch benediktinische Betrachtungs- und Exerzitienbücher geschaffen. So hatten die süddeutschen Benediktiner in dem Ottobeurer Benediktiner Albert Kretz einen letzten Meister ihrer eigensten Schule gehabt, ihn aber dann selbst nahezu vergessen. Die Erneuerung des benediktinischen Geistes kam erst im 19. Jahrhundert von Frankreich aus, nachdem die Säkularisation in Deutschland die Überlieferung vollends brutal abgeschnitten hatte. So Wesentliches die Solesmenser Wiedergeburt des Benediktinischen schuf, vor allem die geniale Neuerweckung des liturgischen Sinnes durch Guéranger — von hier aus geht der zuerst sehr langsam fließende, erst seit Pius X. die ganze Kirche wieder durchflutende Strom der liturgischen Erneuerung — so ist doch durch die Solesmenser Schule und ihr Kind, die Beuroner Kongregation, die Bestimmung des benediktinischen Wesens einseitig geworden. Die unrichtige Annahme, daß die Feier der Liturgie, und zwar die betont schöne, künstlerische Feier, die Hauptaufgabe des Benediktinerordens sei, ist seit Guéranger und vor allem durch Beuron, Maria Laach und Verwandte, nachhaltig literarisch und künstlerisch betont durch Huysmans, für Generationen herrschend geworden und wird erst neuerdings durch die Arbeiten über Wesen und Geschichte des Benediktinerordens, die aus dem Schoße des Ordens selbst hervorgehen, erfolgreich widerlegt. Das Traditionsgefühl der übrigen Benediktinerkongregationen ersteht jetzt erst wieder bewußt und öffentlich gegen die einseitige Fassung von

Solesmes und Beuron, deren Eigenart durchaus anerkannt und begrüßt wird, aber auf die Grenzen ihrer geschichtlichen und grundsätzlichen Geltung eingeschränkt bleiben soll.

Die Eigenart des Benediktinerordens liegt darin, daß er kein Orden im späteren Sinn ist, keine Gründung mit bestimmter Abgrenzung gegen andere, etwa aus einer bestimmten Berufsstimmung und einem eigenen Wirkungsziel heraus. Der Benediktinerorden ist schlechthin die abendländische Form des Mönchslebens in ihrer universellen Lebensfülle, nur gefaßt und geformt von römisch ordnendem Geist, auf ein gesundes Maß der Spannung zurückgeführt durch die harmonische und reife Persönlichkeit des hl. Benedikt. Alle lebenswichtigen Bestandteile des Mönchtums, alle Einzelmethoden der Askese und sämtliche Möglichkeiten des Wirkens nach außen wie der Arbeit am eigenen Seelenheil sind auf dem Boden der Regel des hl. Benedikt gegeben. Beschauung und Arbeit kommen in dem gesunden Maße und in dem Verhältnis zur Geltung, das der Weisheit des erfahrenen Asketen und Erziehers angebracht schien, um das Wichtigste im Geistesleben, die Beharrung, zu sichern. Weil der Orden sich auf keine bestimmte Tätigkeit zugeschnitten hatte, kamen im Lauf seiner Geschichte alle Formen der Wirksamkeit in ihm zur Entfaltung, von den weltabgewandten Aufgaben der Seelenzucht über die organisierte Seelsorge im größeren Umfange und die berufsmäßige Erziehertätigkeit bis zur unmittelbaren Kulturwirksamkeit, die ebenfalls wieder alle Breiten- und Höhengrade, von der Landwirtschaft bis zur Kunst umfaßt.

Wir haben in Süddeutschland in den großen und schönen Stiftsbauten der Barockzeit ein unvergleichliches Denkmal der weiten Spannung der Ordenswirksamkeit. Die ganze Stufenreihe des geistigen Lebens, des religiös-übernatürlichen und des kulturell-natürlichen, ist mit eingebaut in die reiche Welt einer so großzügig und schöpferisch verstandenen Tätigkeit im Sinne der Benediktus- oder (bei den Prämonstratensern) der sogenannten Augustinusregel. Natürlich ist der Ordensgeist nur der eine Faktor solcher Entfaltung gewesen; der andere ist die wirtschaftliche und politische Kraft, die aus dem Feudalcharakter der deutschen Reichsstifte dauernd entsprang. Aber daß die beiden Kräfte in so hohem und harmonischem Maße schöpferisch ineinandergreifen konnten, das ist einer gewissen inneren Adäquatheit von Ordensgeist und feudalem Kultursinn zu verdanken. Nirgends in der deutschen Kulturgeschichte ist das feudale Prinzip so unmittelbar, restlos und gesund in kulturschöpferischen Willen umgesetzt worden. Einmal wegen der rein idealen Auffassung des Herrschaftsgedankens sowohl wie des Kulturziels; dann vor allem aber wegen der entschieden in gesundem Sinne demokratischen und sozialen Form der Herrschaft. Nicht genug, daß jedes Konventmitglied die unmittelbare Anwartschaft auf die Herrschaft und durch die Kapitularrechte, durch die selbstverständliche Nutznießung all des Schönen und Wertvollen, starken mittelbaren Anteil an ihr besaß. Noch wichtiger war, daß die jungen männlichen Untertanen je nach ihrer Begabung zur höheren Bildung aufsteigen konnten, in den vielfach muster-

gültigen Stiftsschulen oder gar durch Eintritt ins Stift selbst. Die übrigen Untertanen aber ohne Ausnahme hatten innigen Anteil an allen den Kulturwerten, die das Stift schuf und hegte, besonders an der augenfälligen, sinnenfrohen Kunst seiner Bauten und seiner Musik. Unsere süddeutschen Stiftsbauern waren reicher an künstlerischer Kultur, die sie allenthalben umgab, als ihre Standesgenossen und selbst die Bürger im Norden, die von der Gedanken- und Wortkultur der dünnen Oberschicht ihrer Herren nichts zu spüren bekamen. Ein Bauer im Gebiet von Ottobeuren oder Rottenbuch war reicher an geistigem Leben und an Kulturwerten als zur gleichen Zeit ein Bäuerlein des Ilmtals oder ein Handwerker und Kleinbürger von Weimar, die den Musenhof Karl Augusts und Goethes an sich hoffärtig vorbeisprengen sahen.

Daß die Klöster mit dem Zusammenbruch des einen Grundpfeilers ihrer Kultur, des feudalen, aus dem Kulturleben der Nation zunächst ausschieden, war ein schwerer Verlust. Doch haben sie, sobald ihre äußere Fortdauer notdürftig und in stark verringertem Umfang gesichert war, sich zunächst intensiv auf ihre rein religiöse Aufgabe geworfen und sind dann mit der Zeit von selbst wieder zu Mitarbeitern im Kulturleben geworden. Die alte Barockherrlichkeit reichsfürstlicher Abteien kann zwar nicht mehr auferweckt werden. In den weiten Prunkräumen, soweit sie den Orden noch oder wieder gehören, lebt jetzt ein bescheidenes Mönchsvolk, das vielleicht sogar den Gegensatz seines stillen, innerlichen Lebensstils zu den ausladenden Formen seiner Behausung empfindet. Statt von reichsfürstlicher Repräsentation ist ihr Leben von stiller und entsagungsvoller Arbeit bestimmt. Die Arbeit ist unscheinbarer, nicht so in die Weite leuchtend wie die ihrer Vorfahren: Seelsorge, Unterricht, nicht bloß für Mittelschulen, sondern auch für Fachschulen, für Landwirte oder Handwerker, und Erziehungsarbeit, oft recht mühsame, sogar an verwahrlosten Knaben und Zwangszöglingen. Für die Wissenschaft bleibt leider wenig Zeit und Kraft; vielfach fehlen auch die Hilfsmittel, denn die Bibliotheken sind meist durch die Säkularisation abgewandert und bereicherten die zentralen Landesbibliotheken. Die Konvente sind auch in der Regel nicht so zahlreich, daß eine Arbeitsteilung vorgenommen werden kann, die neben der Hauptarbeit des Hauses, der Seelsorge, der Erziehung oder dem Unterricht, noch starke Kräfte ganz für die Forschung frei hielte. Und doch ist diese Arbeit nicht bloß wertvoll und reich vor einem inneren und höheren Forum, sondern auch als ein Stück der traditionellen Kulturleistungen der Klöster. Das Verhältnis des monastischen Lebens zur Kultur ist grundsätzlich bestimmt von jener mystischen Lebensregel des Evangeliums: ‚Wer sein Leben haßt, wird es gewinnen.‘ Dadurch, daß die evangelischen Räte innerlich von der Welt lösen, auf die äußere Kultur verzichten, schaffen sie einen Seelenzustand, der unwillkürlich gestaltend, beruhigend und erziehend auf die Welt und ihre Kultur einwirkt. Die Kulturwirkung der Klöster ist in diesem Sinne eine indirekte, ungewollte, ursprünglich negativ gemeinte, dann aber sich in segensreichstem Sinn zum Positiven

wendende. Nicht bewußter Kulturwille soll die Klöster leiten, sondern nur die Bereitschaft zur Arbeit am Reich Gottes. Die Benediktinerregel lehrt in erster Linie das ‚inquirere pacem' und die ‚conversio morum'. Da die Arbeit hievon ein wesentliches Programmstück ist, ergibt sich ungewollt aus der zum Zwecke der Selbstheiligung übernommenen Arbeit auch ihr mannigfacher Segen, selbst fürs Wirtschaftliche und Alltägliche des menschlichen Daseins. Daß nicht die beschaulich-untätige Gottversenkung des morgenländischen Mönchtums, sondern daß Arbeit der Hauptinhalt des Ordenslebens ist, geht aus St. Benedikts Regel klar hervor, ist sogar ein Hauptsinn seiner weisen Gesetzgebung. Das bedeutsame Buch des gelehrten englischen Abtes Cuthbert Butler, ‚Benedictin monachism', stellt diese geschichtliche Tatsache in klares Licht. Das ‚opus Dei', dem nichts vorgehen darf, ist nicht nur das tägliche Stundengebet, der Gottesdienst im liturgischen Sinn, sondern die gesamte Lebensleistung vor Gott, die auch schon von St. Benedikt, nicht erst vom hl. Ignatius als ‚Kriegsdienst Christi' gefaßt wird, also keineswegs in stiller Ruhe, in süßer Beschauung und in frohem, hellem Gotteslob sich erschöpft.

Durch die Arbeit entsteht auch für unsere Orden dauernd jene für den einzelnen und die Gesamtheit fruchtbare Berührung mit Welt und Kultur, die dem einzelnen die Beharrlichkeit erleichtert, indem sie verständig den Bogen nach den Kräften der Natur spannt, ihn nie bis zum gefährlichen Punkte überspannt. So sehr die Übernatur Ziel und Kraftquelle wie für alles christliche Streben, so besonders für das Leben nach den Räten ist, so bleibt die Natur doch immer der Stoff und das Mittel, an dem und durch das sich das jenseitige Gottesreich im Diesseits zu verwirklichen hat. Die herrlichen Früchte der monastischen Arbeit sind ohne die weise Mäßigung und Rücksichtnahme auf die Natur und ihre Kräfte nicht zu denken. Auch in diesem Sinne geht ein frischer Hauch der Erkenntnis durch unsere Klöster, von dem vielleicht eine gesunde Rückwirkung auf die Moraltheologie und besonders den dringend notwendigen theologischen Aufbau einer christlichen Ethik der Natur und des Leibes zu erwarten ist.

Wenn nicht alle Anzeichen trügen, ist das frisch entfachte Ordensleben unserer Zeit der Vorbote eines religiösen Geistesfrühlings. In der inneren und innerlichen Kirchengeschichte war das immer so. Man kann von einer Aera St. Benedikts, St. Gregors, Cassiodors und St. Martins sprechen, von einer Zeit, da Clugny den Geist der Kirche formte, da St. Bernhard sogar einer ganzen Zeit den Stempel, St. Franziskus seiner Mitwelt Ton und Farbe gab. Joachim von Fiore drückte geradezu ein Gesetz des geistigen Lebens in der Kirche aus, wenn er von einem neuen Ordensgeist die innere und letzte Erneuerung erwartete. Je frischer, bestimmter, reiner und seiner Aufgabe bewußter das Ordensleben ist, desto stärker und nachhaltiger ist sein Einfluß auf die gesamte Kirche, und zwar sind es immer innerste Wirkungen auf Geist und Seele des religiösen Lebens, die von ihm ausgehen. Hoffen wir, daß uns auch diesmal die Zeichen des Frühlings nicht täuschen.

Balzac und die Religion
Von Ernst Robert Curtius

II.

Balzacs Verhältnis zur Religion hat seine tiefsten Wurzeln in der Mystik — dies Wort vorläufig im weitesten Sinne genommen.

Ihren vollen Ausdruck haben Balzacs mystische Neigungen in einigen Romanen der Menschlichen Komödie gefunden, die man, was bisher noch nicht hinlänglich geschehen ist, im Zusammenhang betrachten muß, um Balzacs Anschauungen zu bestimmen.

Im Jahre 1835 ließ Balzac ein zweibändiges Werk ‚Le livre mystique'* erscheinen. Es enthielt — außer einer Gesamtvorrede — die Romane Louis Lambert, Séraphita und Les Proscrits. Davon waren Les Proscrits und Louis Lambert zuvor schon gesondert erschienen (1831 und 1832). Durch die Zusammenfassung wollte Balzac die innere Verwandtschaft der drei Werke nachdrücklich betonen. Louis Lambert war von Mme. de Berny inspiriert und ihr gewidmet (et nunc et semper dilectae dicatum), wie Séraphita der Gräfin Hanska.

Louis Lambert ist ein doppelseitiges Werk. Es ist eine intellektuelle Autobiographie. Die erste Ausgabe war betitelt Histoire intellectuelle de Louis Lambert und trug das Motto: Au génie, les Nuées du sanctuaire,** à Dieu seul, la Clarté. Das Werden eines Genies wird dargestellt auf Grund von Balzacs eigenen Kindheits- und Jugenderlebnissen. Zugleich bietet das Buch aber den Entwurf einer systematischen Lehre m y s t i s c h e n Charakters.

Lamberts System ist das Balzacs. Es wird uns dargestellt als Entfaltung geistiger Erlebniskeime, die in Lamberts früheste Kindheit zurückreichen. Mit fünf Jahren vertieft sich Lambert in die Bibel. Ihre Lektüre ‚entschied über sein Schicksal'. Er liest dann wahllos religiöse, philosophische, geschichtliche und naturwissenschaftliche Werke, auch Wörterbücher — alles mit derselben Leidenschaft. Während der Schulzeit fühlt er sich stark hingezogen zu ‚mystischen Werken'. ‚Unser Geist ist ein Abgrund, sagt er, der sich in den Abgründen gefällt. Kinder, Männer, Greise — wir sind immer lüstern nach Geheimnissen, unter welcher Gestalt sie sich auch darbieten mögen.' Aber es ist nicht nur der Geist des Geheimnisvollen, sondern ein goût pour les choses du ciel, eine ‚mens divinior' (wie sie Horaz dem Dichter zugeschrieben hatte), die den Knaben zu seiner Lektüre treibt. Die Schriften der hl. Teresa, der Mme. Guyon, vor allem aber ‚Le Ciel et l'Enfer' von

---

* Diese Überschrift übernahm dann Vigny 1837 bei der Neuordnung seiner Gedichte, die er in drei Teile gliederte: livre mystique, livre antique, livre moderne.

** Anklang an ‚Die Wolke vor dem Heiligtume' (1802) des deutschen Mystikers C. v. Eckartshausen (1752—1803)? Der IV. Teil von Seraphita ist ebenso betitelt.

Swedenborg, ,dessen Name damals in Frankreich nur von den Herren Saint-Martin, de Gence* und einigen anderen halb deutschen Schriftstellern gekannt wurde', bieten seinem Erkenntnisdurst weitere Nahrung. Später kommt der junge Lambert nach Paris, wo er wissenschaftliche Studien treibt. Während bis dahin rein metaphysische und religiöse Bedürfnisse sein Denken bestimmt hatten, empfängt er jetzt einen neuen Antrieb durch das Schauspiel der sozialen Wirklichkeit: eine in der Auflösung begriffene Gesellschaft. Lamberts Programm lautet jetzt: ,Ma pensée est de déterminer les rapports réels qui peuvent exister entre l'homme et Dieu.** N'est-ce pas une nécessité de l'époque? Sans de hautes certitudes, il est impossible de mettre un mors à ces sociétés que l'esprit d'examen et de discussion a déchaînées . . . Il est donc une science à refaire en entier.' Diese Sätze sind ein interessanter Hinweis darauf, wie Balzac den inneren Zusammenhang zwischen seiner mystischen und soziologisch-politischen Wertung der Religion betrachtete.

Was ist nun Lamberts System? Man muß es rekonstruieren aus einer Menge disparater Einzelheiten, Einfälle, Aphorismen, Axiome, die Balzac über sein Buch verstreut hat. Es stellt sich dann dar als eine mystische Mathematik des Universums, eine in Zahlenspekulationen ausgedrückte Metaphysik. Der Grundbegriff ist der der Einheit. ,Die Einheit ist der Ausgangspunkt alles Erzeugten gewesen; es sind aus ihr Zusammensetzungen hervorgegangen, aber das Ende muß mit dem Anfang identisch sein. Daher folgende geistliche Formel: zusammengesetzte Einheit, variable Einheit, feste Einheit.*** Die Bewegung ist das Mittel, die Zahl ist das Ergebnis. Das Ende ist die Rückkehr aller Dinge zu der Einheit, welche Gott ist.'

Einheit, Zweiheit, Dreiheit sind die Zahlenverhältnisse, mit denen Lambert die Welt erklärt, wobei zu bemerken ist, daß Balzac selbst die Rolle der Einheit in seinem System nicht einmal völlig erkannt zu haben scheint. Er hätte sonst gewiß nicht unterlassen, auf den Parallelismus der drei Axiome hinzuweisen, die alles weitere bestimmen: Es gibt nur eine Wissenschaft — nur eine Religion — nur eine Substanz.

Alles irdische Sein ist das Produkt einer ,ätherischen Substanz', die wir wechselnd bezeichnen als Elektrizität, Wärme, Licht, galvanisches oder magne-

---

* Jean-Baptiste Modeste de Gence (1755—1840) schrieb über Magnetismus, Theosophie, die Imitatio Christi, und verfaßte 1824 eine Notice biographique sur Louis-Claude Saint-Martin ou le philosophe inconnu.

** Louis Claude de Saint-Martin hat u. a. ein Tableau naturel des rapports entre Dieu, l'Homme et l'Univers (1782) verfaßt.

*** Diese Trias konnte Balzac in Saint-Martins L'Homme de désir (Lyon 1790), S. 225 finden. Saint-Martin fügt der Formel hinzu: voilà les trois quaternaires qui embrassent l'universalité des êtres. Ich habe das Exemplar der Berliner Staatsbibliothek benützt.

tisches Fluidum. Diese Substanz ist unendlich verwandlungsfähig und die Materie ist nichts weiter als die Gesamtheit ihrer Verwandlungen.

Die Aufgabe der Erkenntnis muß demnach darin bestehen, die Differenzierung der einen Ursubstanz begreiflich zu machen und andrerseits die substanzielle Identität der verschiedenen Lebenserscheinungen festzuhalten. Im tierischen Gehirn — das selbst als Retorte fungiert — verwandelt sich die Substanz in psychische Energie, oder, wie Balzac sagt, in Willen. Die verschiedenen Gattungen von Lebewesen entsprechen verschieden dosierten Kombinationen von Wille und Substanz. Innerhalb der Gattungen differenzieren sich die Arten je nach dem Milieu.

Die höchste Intensität erreicht der Wille im Menschen. Das spezifische Produkt des menschlichen Willens ist der Gedanke. Organe des menschlichen Willens sind die sogenannten fünf Sinne — in Wahrheit nur Differenzierungen eines Grundsinnes, des Gesichts. Das letzte, ‚unanalysierbare', Urphänomen der Menschennatur ist das Wort.*

Durch das ganze Menschenwesen geht der Dualismus von innen und außen, Geist (Wille und Gedanke) und Sinnlichkeit, Aktion und Reaktion (so drückt Balzac das Verhältnis aus). ‚Homo duplex.'** Das Leben ist der Antagonismus von Aktion und Reaktion.

Der Mensch kann in diesem Antagonismus den sittlichen Ausschlag geben. Wenn er dem inneren Menschen den Vorrang über den äußeren sichert, kann er sich zum Engel entwickeln. Er muß zu diesem Behuf das geistige Leben pflegen und das körperliche unterbinden. Andernfalls werden seine Kräfte von dem Spiel der äußeren Sinne (denen die geistigen, ‚latenten' Sinne entsprechen) absorbiert, und die in ihn eingesenkte Engelnatur geht infolge dieses Materialisierungsprozesses zugrunde. Bei richtiger Pflege dagegen wächst die Seele auf Kosten der Materie und sucht sich von ihr zu trennen. Zeitweilige Trennung der Seele vom Körper ist bei Lebzeiten möglich, die endgültige Trennung vollzieht sich im Tode. Dann beginnt für den Engel das wahre Leben.

Die Entwicklung des inneren Seelen- oder Geist- oder Engelwesens ist von Mensch zu Mensch unendlich verschieden, woraus sich die interindividuellen psychologischen Differenzen erklären. Es ergibt sich so eine Skala der geistigen Kräfte. Zwischen der untersten und der obersten Stufe dieser Skala besteht derselbe Unterschied wie zwischen einem Blinden und einem Sehenden, oder — auf intellektuellem Gebiet — zwischen Stumpfsinn und Genialität.

Der Begriff dieses Stufenreichs der Geister bildet zugleich auch ‚den Schlüssel der Himmel'. Während auf Erden die Bewohner der verschiedenen

* Vergleiche hierzu: Le verbe est à la totalité de la parole, à l'intelligence, ce que le un est aux nombres, aux sciences exactes. Il y a parité complète entre les nombres et les idées (Pensées, Sujets, Fragments S. 57).

** Diesen Ausdruck konnte Balzac bei Buffon finden.

Geistesstufen vermischt sind, werden sie im Himmel je nach dem Vollkommenheitsgrad ihres Geistwesens in verschiedene Sphären mit je besonderer Sprache und Lebensform geschieden. Das ist ein Hauptelement von Swedenborgs Lehre. Balzac sieht in ihr eine Bestätigung der ‚Intuition' Dantes.

Alles Seiende ist hierarchisch geordnet. Über den drei Naturreichen erhebt sich als viertes Reich die menschliche Ideenwelt. Die Ideen sind Lebewesen von blumenartiger Beschaffenheit. Innerhalb der Ideenwelt sind wieder drei Sphären zu scheiden: Instinkt, Abstraktion und — wie Balzac mit einem ungeschickten Ausdruck sagt — ‚Spezialität'. Die Mehrzahl der Menschen bleibt im Instinkt (Triebhaftigkeit) stecken. Eine Minderheit erreicht die Stufe der Abstraktion (bewußtes Denken). Mit der Abstraktion beginnt die Gesellschaft. Sie erzeugt die Gesetze, die Künste, die sozialen Schöpfungen. ‚Sie ist der Ruhm und die Geißel der Welt: der Ruhm, denn sie hat die Gesellschaften geschaffen; die Geißel, denn sie enthebt den Menschen davon, in die ‚Spezialität' einzudringen, welche einer der Wege zum Unendlichen ist.'

Die Spezialität (abgeleitet von species, speculum, speculari) besteht darin, ‚die Dinge der materiellen wie der geistigen Welt in ihren ursprünglichen Verzweigungen' zu erblicken, eine geistige Gesamtanschauung der Wirklichkeit zu haben. Sie ist eine unmittelbare intellektuale Anschauung. ‚Die Intuition ist eine der Fähigkeiten des innern Menschen, dessen Attribut der Spezialismus ist.' Der Genius stellt einen Übergangstypus, eine Zwischenstufe zwischen Abstraktion und Intuition dar.

Die Intuition ist also die adäquateste Form und die höchste Stufe der Erkenntnis. Wissen ist Schauen. Es gibt im Grunde nur e i n Wissen. Alle unvollkommenen Formen der Erkenntnis sind nichts weiter als getrübte und vermittelte Weisen der Schau. So beruht alle diskursiv verfahrende Wissenschaft auf einer ‚vision lente', ‚par laquelle on descend de la cause à l'effet, par laquelle on remonte de l'effet à la cause.' Eine höhere Form des Wissens stellen sodann Poesie und Kunst dar. Sie erwachsen aus einer ‚rapide vision des choses'.

Die hier möglichst kurz und klar wiedergegebene Theorie beansprucht — außer dem, was sie sonst noch leistet — eine befriedigende Erklärung sämtlicher im weitesten Sinn okkulten Phänomene zu geben. Sie macht z. B. durch die Lehre, daß das Geistwesen sich vom Körper trennen kann — ‚ein Phänomen, welches bei den Hindus nach Aussage der Missionare tokeiade genannt wird' —, das zweite Gesicht sowie die Erscheinung von Geistern verständlich. Vermöge der Lehre, daß Geist und Materie Formen derselben Ursubstanz sind, wird sodann die Magie begreiflich. Da nämlich Geist und Materie auf denselben ‚konstituierenden Prinzipien' beruhen, können bestimmte Kombinationsformen dieser Prinzipien sowohl in der materiellen wie in der spirituellen Sphäre wiederkehren. Wo ein solcher Fall eintritt, liegt eine ‚Sympathie' oder ‚Affinität' zwischen der menschlichen und der übrigen Natur vor. Der gegenteilige Fall liegt bei Idiosyn-

krasien vor. Balzac nennt sie ‚Antipathien' und freut sich, ‚daß sie glücklicherweise vermerkt worden sind, wenn sie sich bei berühmten Leuten vorfanden'. ‚Bayle verfiel in Zuckungen, wenn er Wasser sprudeln hörte; Erasmus bekam Fieber, wenn er Fisch roch; Scaliger erbleichte beim Anblick von Kresse. Diese drei Antipathien gingen von wäßrigen Substanzen aus.' Ähnlich wirkten auf den Herzog von Epernon ein Hase, auf Tycho Brahe ein Fuchs, auf Heinrich III. eine Katze, auf den Marschall d'Albert ein Eber:* Antipathien, welche durch tierische Emantionen erzeugt und oft auf weite Entfernungen gespürt werden. Leider sind die Sympathien weniger genau bekannt. Aber ihr Vorhandensein genügt, um die Tatsachen der Magie zu erklären. Auf ähnliche Weise lassen sich die Phänomene der Besessenheit, des Rutengängertums, der Wahrsagung usw. erklären.

Bisher ist die Gesamtheit der okkulten Phänomene meist falsch aufgefaßt worden. Im Mittelalter allerdings oder, weiter gefaßt, ‚in der Zwischenzeit zwischen Christus und Descartes, zwischen dem Glauben und dem Zweifel, ahnte man, daß die Geheimnisse unserer inneren Natur ihre Lösung nur in Gott finden'. Doch bildeten sich okkultistische Sonderwissenschaften aus — wie die Dämonologie, die Astrologie, die Magie —, welche zwar der Existenz jener Geheimnisse Rechnung trugen und sich dadurch Verdienste erwarben, aber sie nicht ‚als Ausstrahlungen eines gemeinsamen Mittelpunktes' zu begreifen wußten und darum in Irrtümer verfielen. Die Kirche ihrerseits wahrte eifersüchtig den Besitz ihrer Geheimnisse und bestrafte unberufene Adepten mit dem Feuertode. Der Rationalismus der Aufklärung endlich versagte, weil er das Transzendente nicht anerkennen wollte.

Da war es Swedenborg, der das Licht brachte. Wie es nur eine Substanz, nur ein Wissen gibt, so gibt es nur eine Religion; diese grundlegende Wahrheit hat Swedenborg wieder entdeckt. Wenigstens ist dies die Deutung, die Balzac von Swedenborgs Erscheinung gibt. Er stellt ihn an das Ende eines weltgeschichtlichen religiösen Entfaltungsprozesses, dessen Anfänge in Asien, und zwar auf der Hochfläche von Tibet, liegen, wo sich die Menschen nach der Sündflut zusammengeschart hatten. Asien ist die Urheimat der einen Menschheitsreligion, aus der alle historischen Religionen entstanden sind.** Mögen ihre Kultformen noch so verschieden sein, die

* Qui ne sait que la vue de chats, de rats, l'écrasement d'un charbon, etc., emportent la raison hors des gonds? Pascal, Pensées Nr. 82 (éd. Brunschvigg).

** Man vergleiche hierzu die interessante Stelle im Homme de Désir § 273, Seite 377 der oben zitierten Ausgabe: 'L'Asie n'est-elle pas le berceau de l'homme et de tous les grands évènements qui concernent son histoire intellectuelle? N'est-ce pas là où sont nées toutes les religions célèbres qui ont eu une grande influence sur l'univers? C'est là où nous voyons dans le style les images les plus hardies, et les allégories les plus pittoresques, par la raison que c'est là où se sont trouvées les plus grandes réalités. Pour toi, Europe, tu n'as fait que recueillir les fruits de ces arbres fertiles; et n'ayant point eu l'avantage de

metaphysischen Grundwahrheiten sind überall dieselben. In Tibet selbst, im Tal des Indus und in der Gangesebene entstanden die drei ersten Religionen: ‚sivaïsme‘, ‚vichnouvisme‘, ‚brahmaïsme‘. Nachdem sie sich zuerst bekämpft hatten, vereinigten sie sich in der Lehre von der Trimurti, die der christlichen Trinität entspricht. Aus dem Trimurti-Dogma entstanden in Persien der ‚Magismus‘, in Ägypten die afrikanischen Religionen und der Mosaismus, endlich der ‚Kabirismus‘ und der antike Polytheismus.

Die asiatischen Mythen wurden den einzelnen Volksgeistern angepaßt durch Weise, die man zu Halbgöttern erhob: Mithra, Bacchus, Hermes, Herkules usw. Buddha war der Reformator der drei Urreligionen. Christus und Confucius haben aus dem Buddhismus Kräfte geschöpft. Mahomet verschmolz Mosaismus und Christentum im Koran. Swedenborg hat schließlich die Wahrheitselemente des Magismus, des Brahmanismus, des Buddhismus und des ‚christlichen Mystizismus‘, ihre gemeinsamen göttlichen Bestandteile, kombiniert. ‚Zoroaster, Moses, Buddha, Confucius, Christus, Swedenborg haben dieselben Prinzipien gehabt und sich dasselbe Ziel gesteckt.‘ Aber der letzte von allen, Swedenborg, ‚wird vielleicht der Buddha des Nordens sein‘. ‚Wie dunkel und weitschweifig seine Bücher auch sein mögen, es finden sich darin Elemente einer grandiosen Gesellschaftsdeutung. Seine Theokratie ist erhaben, und seine Religion ist die einzige, die ein überlegener Geist annehmen kann. Er allein bringt uns in Berührung mit Gott, er erregt den Durst nach Gott, er hat Gottes Majestät aus den Windeln befreit, mit denen die anderen menschlichen Kultformen sie umwickelt hatten; er hat ihn da belassen, wo er ist, indem er um ihn seine unzähligen Schöpfungen und Geschöpfe gravitieren ließ, durch sukzessive Verwandlungen, die eine unmittelbarere und natürlichere Zukunft sind als die katholische Ewigkeit. Er hat Gott von dem Vorwurf gereinigt, den ihm die zärtlichen Seelen wegen der ewigen Dauer der Züchtigungen machen, mit denen er die Fehler eines Augenblicks bestraft: — welches System ohne Gerechtigkeit und Güte ist.‘

Die Bibel kann also nicht den Anspruch erheben, die Uroffenbarung darzustellen. Sie ist jünger als die ‚asiatischen Schriften‘.* Sie enthält auch

---

l'inspiration, tu t'es occupée à réciter. Tu n'es que le reflet des rayons qui ont brillé dans l'Asie. Les anciens poètes asiatiques agissaient; les poètes européens se sont contentés de peindre. C'est après que la poésie prophétique s'est perdue pour eux qu'ils ont eu recours à la poésie fictive et fabulaire, aimant mieux puiser le merveilleux dans un ordre imaginaire que de se résoudre à s'en passer.‘ Usw.

* In Seraphita berichtet Balzac, gestützt auf Literatur über Swedenborg, dieser habe in der Tartarei die Spuren des ältesten Buches vom Worte (livre de la Parole) wiedergefunden, nämlich das ‚Buch von den Kriegen des Herrn‘ und das ‚Lied‘ (Les Enoncés), die im 4. Buch Mosis, cap. 21, vv. 14, 15, 27, erwähnt werden. Auch das von Josua erwähnte Buch Jaschar sei in der ‚östlichen Tartarei‘ vorhanden. Ein Franzose habe in Bagdad mehrere unbekannte Teile der Bibel aufgefunden (Seraphita S. 54 f.).

nicht die volle Offenbarung. Besonders das Alte Testament hat religiöse Werte der Uroffenbarung verloren gehen lassen, die sich anderswo erhielten. Balzac betrachtet es als eine ‚finstere, erhabene und blutige Dichtung', als den Niederschlag der harten Geschicke des vom Ursitz der Menschheit versprengten Nomadenvolkes Israel. Unter der Sonne Indiens entstand indessen eine dem Leben zugewandte, das Feuer verehrende Religion, welche das Geschlechts- und Liebesleben zu heiligen vermochte. ‚Diese großartigen Bilder fehlen dem Werke der Hebräer.'

Dennoch scheint Balzac-Lambert dem Christentum eine ausgezeichnete Bedeutung zuzusprechen. Allerdings mit gewissen Einschränkungen.

‚Obwohl von Natur religiös, erkannte Louis die minutiösen Praktiken der römischen Kirche nicht an; vielmehr sympathisierten seine Gedanken mit denen der heiligen Theresa und Fénelons, mit jenen mehrerer Väter und einiger Heiligen, die heutzutage Häresiarchen und Atheisten genannt würden. Während des Gottesdienstes war keine Gemütsbewegung an ihm wahrzunehmen. Sein Beten ging in Aufschwüngen vor sich; er überließ sich in allem der Natur und wollte ebensowenig für das Beten wie für das Denken feste Stunden gelten lassen. In der Kapelle konnte er oft ebensowohl an Gott denken wie über eine philosophische Idee meditieren. Jesus Christus war für ihn der schönste Typus seines Systems. Das Et Verbum caro factum est! schien ihm ein erhabenes Wort, bestimmt, die traditionelle Formel des Willens, des Wortes, der Aktion in ihrer Sichtbarwerdung auszudrücken. Daß Christus seines Todes nicht gewahr ward, weil er sein Innenwesen durch göttliche Werke genügend vervollkommnet hatte, damit eines Tages dessen unsichtbare Gestalt seinen Jüngern erschiene; endlich die Mysterien der Evangelien, die magnetischen Heilungen Christi und die Gabe der Zungen — all das bestätigte ihm seine Lehre.' Auch die Intuitionslehre wird mit dem Evangelium in Beziehung gebracht: ‚Jésus était spécialiste, il voyait le fait dans ses racines et dans ses productions, dans le passé qui l'avait engendré, dans le présent où il se manifestait, dans l'avenir où il se développait; sa vue pénétrait l'entendement d'autrui'.

Aus all dem ergibt sich, daß das System von Louis Lambert mit der katholischen Orthodoxie ganz unvereinbar ist. Man kann weiter gehen und sagen, daß seine Umdeutung christlicher Lehren in Wahrheit einer Negation des Christentums gleichkommt. Denn der Begriff der christlichen Offenbarung hat jedenfalls in dieser phantastischen Konstruktion der Religionsgeschichte keine Stelle mehr. Trotz alledem hat sich Balzac als Anhänger eines theosophisch interpretierten Christentums gefühlt. Daß sein System, folgerichtig zu Ende gedacht, zu einer pantheistischen Immanenzphilosophie und letzten Endes zum Naturalismus führen mußte, scheint ihm nicht in voller Schärfe bewußt gewesen zu sein.

Der letzte Grund dafür liegt in den methodischen Unklarheiten der metaphysischen Fundierung seines Systems. Sie prägen sich aus in seiner Substanzlehre. Bald hören wir, daß die Urwirklichkeit Idee ist, daß die Tat-

sachen realiter nicht existieren. Bald erscheint die Idee als physisches Produkt der Substanz, die Gefühle sind ‚des forces vives', und der Wille wird als ein Fluidum betrachtet, das mit dem Blutkreislauf zusammenhängt, das konzentriert, auf ein Ziel geschleudert oder auch vergeudet werden kann. Zwischen Spiritualismus und Materialismus sucht Balzac zu vermitteln, indem er beide für verschiedene Seiten ‚einer und derselben Tatsache' ausgibt.

Die monistische Grundtendenz mußte ihn zu solchen unmöglichen Lösungsversuchen führen. Wenn alle Mannigfaltigkeit des Seins in Wahrheit nur phänomenal ist und in eine Ureinheit als letzte Realität zurückgenommen wird, muß dieses Ureine eine sinnlose, leere Eins werden. Und auch das Wort: Gott ist schließlich nur ein unvollkommener Ausdruck für ‚die Ideen, die wir von diesem mysteriösen Prinzip haben'.

Damit wird aber zugleich der ethische und metaphysische Dualismus, den Balzac in der Menschennatur statuiert hatte, aufgehoben; und der Versuch, sich zum Engel emporzuläutern, wird sinnlos. Balzac hat diese Folgerung nicht bewußt gezogen, aber er hat ihr recht gegeben durch die Wendung, die er dem Schicksal Louis Lamberts gibt. Louis Lambert ist auf dem Wege zum Engelwesen. Der Lebensinhalt des Engels ist die Liebe. Die reinste auf Erden mögliche Form der Liebe ist der Zusammenstoß einer männlichen und einer weiblichen Engelnatur. Lambert findet einen weiblichen Engel in Pauline de Villenoix. Aber nun, wo wir erwarten, daß die Liebenden in einem mystischen Spiritualismus ihre Erfüllung finden werden, setzt in Lambert ein innerer Umsturz ein. Er geht zuerst unmerklich, dann immer hemmungsloser vom ‚reinsten Idealismus' zum ‚heftigsten Sensualismus' über. Die so lange zurückgedrängten sinnlichen Energien überfluten und zerstören ihn. Die Erwartung des ‚größten physischen Genusses' erregt ihn so, daß er am Vorabend der Hochzeit in unheilbare Geistesumnachtung verfällt.

Damit hat Balzac — wie es scheint, ohne sich bewußte Rechenschaft davon zu geben — den ganzen Mystizismus seines Systems widerlegt. Er wollte uns in übersinnliche Paradiese führen, und hat doch nur Pascals Warnung bestätigt: ‚L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête.' Balzac wollte in ‚Louis Lambert' tiefe Geheimnisse entschleiern. Er ist tiefer gewesen, als er selbst gewußt hat; das Scheitern seines Helden enthält mehr Wahrheit als sein System.

Und dennoch wäre es sehr kurzsichtig, dieses System mit einem verächtlichen Achselzucken beiseite zu schieben. Es vermittelt uns, wie an dieser Stelle nicht nachgewiesen werden kann, die wesentlichsten Aufschlüsse über die geistige Grundkonzeption, aus der die Menschliche Komödie hervorgegangen ist. Es beleuchtet Balzacs geistiges Werden und seine Theorie vom Menschen. Es ist darüber hinaus ein interessanter Beleg für die Beziehungen zwischen der mystischen Naturphilosophie, aus der Balzac schöpft, zu den naturwissenschaftlichen und philosophischen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts. Das Prinzip der Erhaltung der Kraft, die dynamische Auffassung der Materie,

kurz der energetische Monismus und universale Dynamismus des modernen Denkens — das sind doch die Probleme, die in magisch-mystischer, vorwissenschaftlicher Form Louis Lambert beschäftigen. Und so mag sein System uns heute in manchen Punkten aktuell berühren — ebenso wie es mit seinen Spekulationen über den Willen und mit seinem Hinweis auf das religiöse Asien zeitgenössischen Gedankengängen entgegenkommt. Endlich wird man Balzacs Würdigung der okkulten Phänomene gerade heute weniger verächtlich begegnen, als man es vor dem Abklingen der materialistischen Denkweise tat. Wenn er in Louis Lambert die ‚äquilateralen Wissenschaften' der Gallschen Phrenologie und der Lavaterschen Physiognomik, sowie Meßmers Lehre vom tierischen Magnetismus als ‚natürliche Folgerungen' seinem System einordnet, so besagt das nichts anderes als die heute von philosophischer und medizinischer Seite mit verstärktem Nachdruck erhobene Forderung nach ernsthafter Prüfung einerseits der parapsychologischen Tatsachen, andrerseits der Beziehungen zwischen Körperbau und Seelenleben.

Gewiß wäre nichts verfehlter, als Balzac zum Philosophen umdeuten zu wollen. Schon die Unklarheit seiner Grundbegriffe und die Verworrenheit seiner Darstellung macht das unmöglich, von allem anderen zu schweigen. Aber hinter seinen abstrusen Spekulationen steht ein echter Sinn für das Metaphysische und eine umfassende und einheitliche ideelle Intuition, die man nicht mit wohlfeilen Gründen als quantité négligeable ablehnen sollte.

Ist nun Balzacs System so, wie es sich in Louis Lambert darbietet, Mystik? Darauf müssen wir mit einem Nein antworten. Wir stützen uns dabei auf die wundervoll klare und schöne Darstellung der Mystik, die Evelyn Underhill in ihrem Werk ‚Mysticism' gegeben hat.*

Es hat von jeher zwei Haltungen des Geistes gegenüber dem Unsichtbaren gegeben, den magischen Weg und den mystischen Weg. Sie sind oft miteinander verwechselt und vermischt worden. Sie bedienen sich oft derselben Sprache und Methode, und ihre Grenzen werden leicht verwischt. Und doch sind sie ihrem Wesen nach äußerste Gegensätze. Sie sind die entgegengesetzten Pole des transzendentalen Bewußtseins, dessen mittlere, bewohnbare Regionen von den großen Religionen ausgefüllt werden. ‚Der Grundunterschied zwischen den beiden — sagt E. Underhill — ist der: Magie sucht zu bekommen, Mystik sucht zu geben . . . In der Mystik verbindet sich der Wille mit den Gemütsbewegungen in einer leidenschaftlichen Sehnsucht, die Sinnenwelt zu überschreiten, damit das Selbst durch Liebe mit dem einen ewigen und letzten Gegenstand der Liebe geeint werde. Das ist das poetische und religiöse Element, wirkend in der Ebene der Realität. In der Magie verbindet sich der Wille mit dem Intellekt in einer leiden-

* Mit dem Untertitel: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness (London 1911, 6te Aufl. 1916). Fr. Heiler rühmt ‚das erstaunlich reichhaltige und tiefgründige Werk' als ‚die bedeutendste systematische Darstellung der Mystik' (S. 14 des Anhanges zur 4. Auflage seines Werkes ‚Das Gebet', 1922).

schaftlichen Sehnsucht nach übersinnlichem Wissen. Das ist das intellektuelle, aggressive, wissenschaftliche Temperament, das versucht sein Bewußtseinsfeld zu erweitern, bis es die übersinnliche Welt einschließt: offensichtlich die Anthitese der Mystik, obwohl oft deren Mittel und Stil annehmend.' Echte Mystik weist vier Merkmale auf: 1. sie ist praktisch, nicht theoretisch, 2. sie bezieht sich auf rein geistige Wirklichkeiten, 3. ihre Lebensform ist die Liebe, 4. sie setzt eine Umformung der gesamten Persönlichkeit voraus.

Magisch sind ,alle Formen eines selbstischen Transzendentalismus'. Die Vermischung von Magie und Mystik wird begünstigt dadurch, daß beide sich bisweilen derselben Symbolsprache bedienen. Evelyn Underhill unterscheidet drei Hauptformen des mystischen Symbolismus, entsprechend drei Typen des mystischen Bewußtseins. Dem Bewußtsein der Transzendenz des Göttlichen entspricht das Symbol der Pilgerschaft. Dem mystischen Erfüllungsbedürfnis entspricht die Liebessymbolik. Endlich dem Bewußtsein von der Immanenz des Göttlichen entspricht die Verwandlungssymbolik. ,Je nachdem also der innere Antrieb des Menschen ihn dazu führt, die absolute Wirklichkeit, von der er weiß, als einen Ort, eine Person, einen Zustand zu beschreiben — was alles drei natürlich nur teilhafte und menschliche Symbole der einen unbeschreiblichen Wahrheit sind — wird er dazu neigen, einen Symbolismus eines dieser drei Typen anzuwenden.'

Besondere Beachtung verdient in unserem Zusammenhang der Symbolismus der dritten Art. Er hat seinen vollständigsten und eigenartigsten Ausdruck gefunden in dem Symbolsystem der sog. ,Hermetischen Philosophen' oder geistlichen Alchemisten und ist geschichtlich bedeutsam geworden vor allem dadurch, daß Jakob Böhme seine Mystik in die Sprache der Alchemie gekleidet hat. Die Läuterung der Seele und ihre verschiedenen Stufen werden mit den chemischen Manipulationen verglichen, durch die niedere Stoffe in lauteres Gold verwandelt werden.

Bei der reinen Magie tritt diese Forderung einer Läuterung und Umformung der heilsuchenden Seele zurück. Der Mystiker erklärt uns: Ich möchte sein; der Magiker: Ich möchte wissen. Alle Magie enthält drei Grundaxiome; es gibt ein unwägbares ,Medium' oder ,universales Agens', welches die ganze materielle Welt durchdringt und zusammenhält, gewöhnlich Astrallicht genannt. Es verbindet alles mit allem und ermöglicht dadurch Prophetie, Hellsehen, Telepathie, Geisterbeschwörung, Hypnotismus. Das zweite Grundaxiom behauptet die unbegrenzte Macht des disziplinierten menschlichen Willens. Magische Worte, Symbole, Übungen, Gegenstände (Ruten, Karten, Kristallkugeln) dienen der Konzentration des Willens. Das dritte magische Grundaxiom endlich ist die Lehre von der Analogie, d. h. von der Entsprechung zwischen Mikrokosmus und Makrokosmus, Mensch und Schöpfung, sichtbarer und unsichtbarer Welt. Analogie ist der Schlüssel zu allen Geheimnissen der Natur und des Geistes. Quod superius sicut quod inferius — so lautete der erste Satz der Smaragdtafel, die auf Hermes Trismegistus selbst zurückgeführt wurde. Das System der Ent-

sprechungen wurde ausgebaut in der Kabbalah, z. T. auch in der Mystik: so vor allem bei Jakob Böhme* und Swedenborg.

Kehren wir nach dieser begrifflichen Orientierung zu Balzac zurück, so wird nun deutlich, daß Louis Lamberts System eine die Mystik nur peripherisch streifende Form alter magischer Gedankengänge ist. Wir finden darin vereinzelte Anklänge an chemisch-alchemistische Bildersprache,** wir finden aber vor allem die drei Grundbestandteile der magischen Weltauffassung wieder: Das universale kosmische Medium (bei Balzac die ‚Äthersubstanz'), die Willenslehre und das System der Analogien — und als Folgeerscheinungen davon die Bejahung aller Formen des Okkultismus. Unitarische magische Spekulation überwuchert und versperrt schließlich in Louis Lambert die mystischen Aufschwünge zur Läuterung, zur Liebe, zum Himmelreich.

Indes ist Louis Lambert nicht der abschließende Ausdruck von Balzacs Verhältnis zur Mystik. Dieses erscheint in anderem und neuem Lichte in ‚Séraphita'. Wenn Louis Lambert vom religiösen Gesichtspunkt aus wesentlich negativ zu bewerten ist, so bildet Seraphita das positive Gegenstück dazu. Zwischen beiden Büchern besteht ein Gegensatz, der uns auf eine innere Wandlung Balzacs schließen läßt.

Der Transzendentalismus in ‚Louis Lambert' war wesentlich intellektualistisch. Er gipfelte in einem System magischer Welterklärung vermöge einer einzigen physikalisch-chemisch-psychologisch-philosophischen Grundwissenschaft. Dieser szientifische Intellektualismus ist in ‚Séraphita' überwunden. Okkultismus, Willenstheorie,*** Naturlehre treten darin fast ganz zurück. Das ganze Schwergewicht des Werkes liegt in der Wegweisung zu mystischer Religiosität. Auch in Seraphita kristallisieren sich die Vorgänge und die Gedanken um das Problem des Engelwesens. Die Swedenborgsche Angelologie bildet auch hier das Gerüst der ganzen Konzeption. Aber mit einem sehr bezeichnenden Gegensatz zu ‚Louis Lambert'. Das Engelwesen wird nämlich jetzt als übergeschlechtlich bestimmt, wodurch denn die trüben Verwirrungen und Irrungen des ersten Buches ohne weiteres ausgeschaltet sind. Seraphita ist ein Geistwesen von strahlender Schönheit, das dem liebenden Mann — Wilfrid — als Jungfrau, dem liebenden Mädchen — Minna — als Jüngling erscheint. Seraphita-Seraphitus entzündet die Liebe beider Geschlechter, aber nur um sie dadurch zur übersinnlichen Liebe und zur Wesenshingabe an Gott zu erwecken und das irdische Liebessehnen von Wilfrid und Minna zu tilgen, weil es an Seraphitas Natur notwendig er-

* Durch ihn vorzüglich floß das magische Entsprechungssystem der deutschen Romantik zu, die denn auch zu einer ‚Handhabung des Universums' — encheiresis naturae, wie es im ‚Faust' heißt — schritt: Carl Schmitt-Dorotic, Politische Romantik, 1919, SS. 70 ff.

** Elemente, die Balzac dann in La Recherche de l'Absolu (1834) voll ausgestaltet hat.

*** Eine Anknüpfung an die Seelenlehre von Louis Lambert enthält Seraphitas Aussage: J'ai le don de la spécialité.

löschen muß. ‚Hinieden im Naturstande ist die gegenseitige Neigung der beiden Geschlechter zur Wollust eine Wirkung, die Ermattung und Ekel nach sich zieht; aber unter seiner himmlischen Form findet das Paar, zu einem Geist verschmolzen, in sich selbst eine unaufhörliche Ursache der Wonnen.‘

Überwunden ist der Naturalismus von ‚Louis Lambert‘, das unentschiedene Schwanken zwischen Materialismus und Spiritualismus. ‚Geist und Materie haben nichts Gemeinsames.‘ Das dynamische Urphänomen der Welt, die eine, in mannigfachen Formen wirksame Urkraft ist nicht mehr eine Äthersubstanz, sondern die Bewegung; aber diese Bewegung ist ‚der unbegreifliche Hauch‘ Gottes. Und Gott ist nicht mehr ein ‚mystérieux principe‘, sondern ‚der erhabene Bildner der Welten‘. Der Monismus der Substanz ist dem Schöpfungsgedanken gewichen. Die seelische Dynamik des Menschen wird nicht mehr als materialistische Willenschemie gedeutet, sondern als Wirkung aus Gott und Weg zu Gott. ‚Wir sind eines der größten Werke Gottes. Hat er uns nicht die Fähigkeit gegeben, die Natur widerzuspiegeln, sie in uns durch den Gedanken zu konzentrieren und uns daraus ein Sprungbrett zu machen, um uns zu ihm aufzuschwingen?‘ ‚Nous sommes nés pour tendre au ciel.‘

Der Versuch, religiöse Fragen durch philosophische Erkenntnis zu entscheiden, wird mit aller Bestimmtheit abgelehnt. Es wird gezeigt, daß alle Argumentationen über Gott und Welt zu unlösbaren Antinomien führen, in denen die Vernunft sich hoffnungslos verstrickt. Seraphita selbst führt diesen Nachweis in einer langen Rede, die auf dem Dilemma aufgebaut ist: La matière et Dieu sont contemporains, ou Dieu seul préexistait à la matière. Wie Seraphita sich nachzuweisen bemüht, führen beide Thesen, vernunftmäßig entwickelt, zu Folgerungen, die mit dem Gottesglauben unverträglich sind. Alle Argumente des Skeptizismus und des Materialismus werden dabei von ihr vorgeführt. Ihre Rede ist darum so bedeutsam, weil Balzac sie offenbar benützt hat, um die Zweifel und Einwände gegen den Theismus, die ihn selbst gelegentlich beschäftigt haben, zu erörtern. Dies erhellt besonders aus der Betrachtung der Hypothese, daß die Materie nicht von Gott erschaffen sei, sondern von Uranbeginn her unabhängig von ihm existiert habe. Dans ce système, sagt Seraphita, Dieu ne devient-il pas un agent secondaire obligé d'organiser la matière? Qui l'a contraint? Entre sa grossière compagne et lui, qui fut l'arbitre? Zu dieser Formulierung haben wir eine interessante Parallelstelle in einem Aphorismus, den man in Balzacs Notizbuch findet: La matière est la femelle de Dieu.* Die Vergleichung beider Stellen ist sehr lehrreich. Aus Seraphitas Erörterung dürfen wir schließen, daß der seltsame gnostische Satz, den Balzac sich notiert hat, für ihn nicht die Bedeutung einer festgehaltenen Überzeugung, sondern die einer theoretisch, im dialektischen Spiel erwogenen Möglichkeit hatte — eine Möglichkeit, die Balzac dann durch Seraphita widerlegen ließ.

* Pensées, Sujets, Fragments. S. 51.

Denn alle skeptischen und heterodoxen Gedankenbildungen werden eben von Seraphita nur in der Absicht entwickelt, die Unzuständigkeit der Vernunft in der Sphäre der religiösen Wahrheit und Wirklichkeit zu erweisen. Die Vernunft muß zum Zweifel führen. Eben deshalb aber ‚ist der Zweifel weder eine Gottlosigkeit, noch eine Lästerung, noch ein Verbrechen, sondern ein Übergang, von dem aus der Mensch entweder wieder in die Finsternis zurückkehrt oder dem Lichte entgegenschreitet'. Der Mensch muß durch den Zweifel hindurch, um zu erkennen, daß das Denken ohnmächtig ist, und daß nur der Glaube zur Wahrheit führt. ‚Glauben, sagt Seraphita, ist ein Geschenk! Glauben heißt fühlen! Um an Gott zu glauben, muß man Gott fühlen . . . Diese Sprache kann man lernen.'

Hier begegnet sich Balzac mit Pascal: Auch für Pascal war der Zweifel ein Durchgang zum Glauben. Auch Pascal hat die Antinomien der philosophischen Metaphysik aufgedeckt. ‚Incompréhensible que Dieu soit, et incompréhensible qu'il ne soit pas; que l'âme soit avec le corps, que nous n'ayons pas d'âme; que le monde soit créé, qu'il ne le soit pas.' Auch für Pascal ist der Glaube nicht beweisbar, sondern ein Geschenk: ‚La foi est différente de la preuve: l'une est humaine, l'autre est un don de Dieu'. Der Sinn von Seraphitas Rede ist ein Kommentar zu Pascals Satz: La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Und wenn Seraphita sagt: Pour croire en Dieu, il faut sentir Dieu — so wird damit Pascals berühmtes Wort aufgenommen: ‚C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au coeur, non à la raison.'

Dieser Umschlag vom vernünftelnden Zweifel zum Glauben, vom Intellektualismus zur Religion des Herzens ist das Kernstück der Belehrung, die Balzac Seraphita in den Mund legt. Er ist der Mittelpunkt des ganzen Buches. Er ist die Berichtigung von Lamberts verstiegenem Intellektualismus, er bedeutet die Umkehr von der Magie zur Mystik, er bekundet eine entscheidende innere Wandlung in Balzac selbst. In Louis Lambert wird die Religion gnostisch verfälscht und mißbraucht. In Seraphita wird das Bild einer mystischen Frömmigkeit gezeichnet, die nicht eine Angelegenheit des spekulierenden Wissens ist, sondern eine Entscheidung der ganzen Persönlichkeit. So wird es verständlich, daß in Seraphita ein Element eingeführt wird, das von dem mystischen Vollendungsgang der Seele unabtrennbar ist und das doch in Louis Lambert ganz fehlt: die Macht des Bösen. Seraphita wird von den Dämonen versucht, sie ringt mit ihnen und erringt den Sieg über die satanischen Mächte. Und ebenso bezeichnend ist es, daß Seraphita ausklingt in eine Verherrlichung der Grundform aller religiösen Lebensbeziehung zu Gott: des Gebetes. ‚Tut für Gott, was ihr für eure ehrgeizigen Pläne tatet, was ihr tut, wenn ihr euch einer Kunst widmet, was ihr getan habt, wenn ihr ein Geschöpf mehr liebtet als ihn oder wenn ihr einem Geheimnis der menschlichen Wissenschaft nachjagtet! Ist Gott nicht

das Wissen selbst, die Liebe selbst, die Quelle aller Poesie? Kann sein Schatz nicht die Begierde erwecken? Sein Schatz ist unerschöpflich, seine Poesie ist unendlich, seine Liebe ist unwandelbar, sein Wissen unfehlbar und ohne Mysterien. Darum haftet an nichts, er wird euch alles geben. Ja, ihr werdet in seinem Herzen Güter wiederfinden, unvergleichbar denen, die ihr auf Erden verloren habt ... Ach! die meisten Menschen zweifeln, ermangeln des Glaubens, des Willens, der Ausdauer. Wenn einige sich auf den Weg begeben, drehen sie sich bald wieder um und kehren zurück. Wenige Geschöpfe wissen zu wählen zwischen den beiden Gegensätzen: entweder hierbleiben oder aufbrechen; entweder der Schlamm oder der Himmel.' Mit glühenden Farben malt Seraphita das Gebetsleben aus.

In einer Vision, der im äußeren Geschehen Seraphitas Tod entspricht, werden Wilfrid und Minna in den Himmel entrückt, wo sie der Verklärung des befreiten Geistes zum Seraph, dem Jubel der Engelchöre, der Anbetung der ganzen Schöpfung vor dem Allerheiligsten beiwohnen. Dann stürzen sie — im Wesenskern verwandelt — durch die Zwischenwelten wieder zur Erde nieder. Sie treffen hier eine prächtig geschmückte Versammlung: die Priester der verschiedenen Religionen, ‚die sich alle für wahr ausgeben', die Könige, Krieger und Großen, die Weisen und Reichen dieser Welt. Und Wilfrid schleudert ihnen strafende Worte entgegen: ‚Ihr führt die Nationen zum Tode, ihr habt die Erde vergiftet, das Wort verfälscht, die Gerechtigkeit zur Dirne erniedrigt. Den Graswuchs der Weide habt ihr verzehrt, jetzt tötet ihr die Schafe! Ich will alle die von meinen Brüdern rufen, die noch die Stimme vernehmen können, damit sie hingehen und sich laben an den Quellen, die ihr verborgen habt.'

An dieser Stelle von Balzacs Werk hat die Flamme der mystischen Religiosität alles Nur-Irdische und Nur-Zeitliche verzehrt, selbst die exakt ausgerechneten kalten Überzeugungen des legitimistischen Traditionalismus. Vor dem himmlischen Licht verblaßt der Scheinglanz, mit dem die Ideologien der Restauration die geschichtlichen Mächte umkleidet hatten. Balzac vergißt sein kirchlich-monarchisches System in einer stürmischen Aufwallung, in der die Mystik revolutionär und die Revolution evangelisch wird.*

Orthodox ist die Mystik von Seraphita nicht. Katholisch ist sie nicht.

* Auch diese Wendung stammt aus Saint-Martin. Im Homme de Désir § 83, S. 139 heißt es: ‚Pasteurs des âmes, qui avez égaré vos brebis au lieu de les conduire dans les pâturages; pasteurs des âmes qui les avez fait dévorer par le lion féroce ou qui les avez transformés vous-mêmes en loups carnaciers; savants de la terre, qui avez été trop sensibles aux amorces de la fausse lumière pour l'être aux charmes attrayants des vrais trésors que Dieu déposa dans l'âme humaine; riches du monde, qui avez détourné vos yeux du pauvre et qui avez tant frémi de lui ressembler parceque ne sachant pas faire l'aumône sans orgueil, vous n'auriez pas su la recevoir sans humiliation: venez apprendre ici votre destinée.' — Eine Parallelstelle dazu in Saint-Martins ‚Ministère de l'Homme-Esprit' (Paris 1802), zitiert bei Bernheim S. 94 f.

Ist sie doch ganz gespeist aus der Lehre Swedenborgs. Sie ist unkirchlich und außerkonfessionell. Aber sie ist — im Unterschied zu Louis Lambert — echt religiös und fügt sich dem großen Strom der christlichen Mystik ein. Man darf das sagen, ohne zu verkennen, daß sie keinerlei christologische oder trinitarische Elemente enthält. Sie ist ein heterodoxer Seitenschößling der mystischen Tradition des Christentums. Wesentlich bleibt aber für ihre Bewertung, daß sie einen Durchbruch aus trüber Magie in eine reinere Sphäre bedeutet. Seraphita ist, wie Balzac in den Briefen an Frau v. Hanska wiederholt ausspricht, sein Glaubensbekenntnis.

In der offiziellen Balzac-Kritik ist es herkömmlich, dieses Buch als ein von Grund aus verfehltes, langweiliges Machwerk beiseite zu schieben. Solche Urteile bezeugen weiter nichts als die Bequemlichkeit der Kritiker, die sich von den abgegriffensten Gemeinplätzen der Konvention ungern trennen. Und doch muß eine nur einigermaßen ernsthafte literarische Untersuchung, auch wenn sie auf das Problem von Balzacs Mystik nicht eingeht, zu anderer Bewertung kommen. Ganz richtig hat denn auch Joseph Rétinger geurteilt, daß die Komposition von Seraphita, wenn man die Grundidee des Werkes erfasse, klar und wohl disponiert sei, man müsse es als krönenden Abschluß der Menschlichen Komödie begreifen.*

Außer Seraphita und Louis Lambert umfaßt Balzacs ‚Mystisches Buch', wie erwähnt, noch ‚Les Proscrits', eine kurze Erzählung, die eine Episode aus Dantes Pariser Aufenthalt darstellt. Dieses Werk (zuerst 1831 veröffentlicht) ist älter als Louis Lambert und bietet gedanklich nichts, was nicht in den beiden anderen Werken eingehender zur Sprache gebracht würde. Aber ganz abgesehen von dem dichterischen Reiz der Erzählung ist es doch bedeutsam. Es hat nämlich innerhalb des Livre mystique den Sinn, zu bekunden, daß Balzac seine Mystik in die große Tradition der mittelalterlichen Theologie einzuordnen wünschte. Über Swedenborg hinaus suchte er sich Ahnen im 13. Jahrhundert. Er legt seine Anschauungen dem Siger von Brabant, dem gefeierten Lehrer der Pariser Universität, der allerdings wegen seines Averroismus der kirchlichen Zensur verfiel, aber doch von Dante in das Paradiso versetzt wurde,** in den Mund. ‚Die mystische Theologie, sagt Balzac, umfaßte die Gesamtheit der göttlichen Offenbarungen und die Erklärung der Mysterien. Dieser Zweig der alten Theologie ist im Geheimen bei uns in Ehre geblieben: Jakob Böhme, Swedenborg, Martinez Pasqualis, Saint-Martin, Molinos, die Damen Bourignon, Guyon und Krüdener, die große Sekte der Ekstatiker, die der Illuminaten, haben zu verschiedenen Zeiten würdig die Lehren dieser Wissenschaft bewahrt, deren Ziel etwas Erschreckendes und Gigantisches hat. Heutzutage wie zu der

* Joseph H. Rétinger. Le conte fantastique dans le romantisme français Pariser These. Paris, Grasset 1908, S. S. 119 ff.

** Essa è la luce eterna di Sigieri che leggendo nel vico degli strami Sillogizzò invidiosi veri. Par. 10, 136.

Zeit des Doktor Siger handelt es sich darum, dem Menschen Flügel zu geben, um in das Heiligtum einzudringen, in dem Gott sich vor unseren Blicken verbirgt.' Balzacs Darstellung von Sigers Lehre steht, wie dies der Abfassungszeit der ‚Proscrits' entspricht, der Magie Louis Lamberts näher als der Mystik Seraphitas. ‚Nachdem er, mit der Bibel in der Hand, die Materie spiritualisiert und den Geist materialisiert hatte, nachdem er den Willen Gottes in alles eingeführt und Ehrfurcht vor seinen geringsten Werken eingeprägt hatte, gab er die Möglichkeit zu, durch den Glauben von einer Sphäre zur anderen zu gelangen.'

Wie stellt sich nun Balzacs Verhältnis zur Mystik geschichtlich dar? Alles, was wir von Balzacs Kindheitsgeschichte wissen, nötigt uns zu der Annahme, daß Balzac schon als Knabe im Collège von Vendôme mystische Schriften gelesen hat. In den zwanziger Jahren wurde ihm dann die Mystik wieder nahegebracht durch Frau v. Berny. Und zwar handelt es sich dabei nicht nur um die mystische Färbung von Balzacs Liebe. Sondern es ist so gut wie sicher, daß Balzac durch Frau v. Berny und durch ihr nahestehende Personen mit mystischen Schriften und mystischen Zirkeln bekannt gemacht wurde. Das würde am besten die mystische Einsprengung in der Physiologie du Mariage erklären. Wir haben aber noch einen andern Grund zu dieser Annahme. Balzac erzählt nämlich im Lys dans la Vallée, Madame de Mortsauf (d. i. Mme. de Berny) habe eine Tante gehabt, die ‚einer heiligen Gesellschaft angehörte, deren Seele Herr Saint-Martin war, der aus der Touraine stammte und le Philosophe inconnu benannt wurde. Die Schüler dieses Philosophen betätigten die Tugenden, die durch die hohen Spekulationen des mystischen Illuminismus empfohlen wurden. Diese Lehre gibt den Schlüssel zu den göttlichen Welten, erklärt das Dasein durch Verwandlungen, durch welche der Mensch erhabenen Bestimmungen entgegenschreitet, befreit die Pflicht von ihrer Erniedrigung zum Gesetz, wendet auf die Schmerzen des Lebens die unveränderliche Sanftmut des Quäkers an und gebietet die Verachtung des Leidens, indem sie uns so etwas wie eine mütterliche Empfindung für den Engel einflößt, den wir dem Himmel entgegentragen . . . Das tätige Gebet und die reine Liebe sind die Elemente dieses Glaubens, der aus dem Katholizismus der römischen Kirche hinausschreitet, um zum Christentum der Urkirche zurückzukehren.'*

Wir dürfen demnach annehmen, daß Balzac schon in den zwanziger Jahren mit der Lehre Saint-Martins durch persönliche Vermittlung bekannt wurde. Was Seraphita betrifft, so bemerkt Balzacs Schwester dazu: ‚Dieses seltsame Werk, welches den Eindruck der Übersetzung eines deutschen Buches machte, wurde ihm durch eine Freundin (Frau v. Hanska) inspiriert. Unsere Mutter gab ihm Hilfsmittel zur Ausführung an die Hand. Meine Mutter war sehr mit religiösen Ideen beschäftigt, las damals die Mystiker und hatte sie gesammelt. Honoré bemächtigt sich der Werke von

* Le Lys dans la Vallée 60.

Saint-Martin, Swedenborg, Fräulein Bourignon, Jakob Böhme, die mehr als hundert Bände ausmachten, und verschlingt sie. Er stürzt sich in das Studium des Somnambulismus und des Magnetismus, die mit der Mystik in Verbindung stehen, und meine Mutter, die ein glühendes Interesse für das Geheimnisvolle hatte, liefert ihm noch die Gelegenheiten zu diesen Studien; sie kannte alle berühmten Magnetiseure und Medien der Zeit.'

Es bedürfte umfassender Studien, um im einzelnen festzustellen, wie Balzacs mystische Lehren durch literarische Quellen und durch mündliche Tradition bestimmt sind. Daß Swedenborg und Saint-Martin, mittelbar oder unmittelbar, seine Hauptquellen sind, ist ohne weiteres ersichtlich.* Von der Lehre des Martinez Pasqualis († 1779), zu dessen Schülern Saint-Martin gehörte, scheint er auch gewußt zu haben, ebenso wie von den verwandten Spekulationen Franz v. Baaders.** Eine Scheidung der Quellen und Einflüsse ist auf diesem Gebiet außerordentlich schwierig. Es handelt sich um eine unübersehbar verzweigte, schwer zugängliche, wenig erforschte mystisch-theosophische Literatur, in der dieselben Grundgedanken in oft fast wörtlicher Übereinstimmung immer wiederkehren. Dabei findet ein beständiger Austausch zwischen den verschiedenen Ländern statt. Saint-Martin lernte in Straßburg durch Salzmann Boehme kennen, Baader verschmolz Boehme, Saint-Martin, Pasqualis (dessen Lehre er auf Wunsch Friedrich Schlegels in einem kurzen Abriß darstellte)*** mit Kantischen und Fichteschen Gedanken und bestärkte Schelling in seiner Wendung zur Theosophie.† Swedenborg hat Kant, Herder (Adrastea), Schiller, Goethe,†† Jean Paul, Görres, Schlegel, Arnim beschäftigt. Novalis rühmt 1798

* Balzac hat das anonyme Abrégé des ouvrages d'Em. Swedenborg . . . Stockholm—Straßburg 1788 und von Saint-Martin die Schriften Des erreurs et de la vérité (1782) und L'homme de Désir (1790) und Le Ministère de l'Homme-Esprit (1802) benutzt. Dies ist das einzige positive Ergebnis der in allem übrigen völlig verfehlten oben erwähnten Arbeit von P. Bernheim. Aber damit sind die Beziehungen Balzacs zu St. Martin bei weitem nicht erschöpft.

** Baader, den Novalis und F. Schlegel bewunderten (O. Walzel, Deutsche Romantik[4] 1, 49) wird erwähnt in Massimilla Doni 252.

*** Abgedruckt in der von Max Pulver besorgten Auswahl der ‚Schriften Franz v. Baaders', Leipzig 1921, SS. 73 ff.

† Walzel, a. a. O. 1, 70.

†† Gespräch mit Falk (Biedermann 2, 172). — In den Frankfurter gelehrten Anzeigen vom 3. Nov. 1772 bespricht Goethe Lavaters ‚Aussichten in die Ewigkeit in Briefen an Zimmermann'. Er schließt mit dem Wunsche: ‚Nun erhebe sich seine Seele und schaue auf diesen Gedankenvorrat wie auf irdische Güter, fühle tiefer das Geisterall und nur in andern sein Ich. Dazu wünschen wir ihm einige Gemeinschaft mit dem gewürdigten Seher unserer Zeiten (d. i. Swedenborg), rings um den die Freude des Himmels war, zu dem Geister durch alle Sinnen und Glieder sprachen, in dessen Busen die Engel wohnten: dessen Herrlichkeit umleucht ihn, wenn's möglich ist, durchglüh ihn, daß er einmal Seligkeit fühle und ahnde, was sei das Lallen der Propheten, wenn ἀρρητα ῥηματα den Geist füllen!'

Baader und folgt in Heinrich v. Ofterdingen Boehmes Spuren. Magie, Magnetismus, Somnambulismus, Mesmerismus beschäftigen die romantischen Aerzte, Physiker und Philosophen (Ritter, Steffens, Carus, Burdach, Schubert), speisen die Phantasie Hoffmanns, die Tragik Kleists und bilden bestimmende Elemente selbst in den Wahlverwandtschaften und in Wilhelm Meisters Wanderjahren. Die deutschen Werke wirkten wiederum auf Frankreich zurück. In England finden sich in derselben Zeit mystische Elemente der verschiedensten Herkunft und Wertstufe bei Wordsworth, Coleridge, Blake, Maturin, W. Law.

Die literarhistorische Forschung ist mit großer Feinheit den Wirkungen nachgegangen, die Neuplatonismus, Occasionalismus,* Rousseauismus, Kantischer und nachkantischer Idealismus auf die Romantik ausgeübt haben. Aber mindestens ebenso stark wie durch diese Faktoren ist die Romantik bestimmt durch die vielfach unterirdischen, schwer übersehbaren Ströme theosophischer Mystik, die sich seit dem 17. Jahrhundert von dem Hauptarm der kirchlichen Mystik abgezweigt haben.

Unsere Erkenntnis der Romantik bleibt unvollkommen, solange diese Zusammenhänge nicht aufgehellt sind, was freilich nur geschehen kann, wenn man in ganz anderm Umfang als bisher die europäische Romantik als Gesamterscheinung begreift und die Sonderbetrachtung der einzelnen Nationalliteraturen durchbricht. Wahrscheinlich wird sich dann die Bemerkung des französischen Forschers Godfernaux bewahrheiten, daß die Romantik das Eindringen des religiösen und mystischen Geistes in die profane Literatur bedeute: die ‚Säkularisation des inneren Lebens'.**

Bei dem heutigen Stande der Forschung ist es noch nicht möglich, die Frage nach dem mystischen Einschlag oder Ursprung der Romantik völlig zu klären. Aber die Darstellung von Evelyn Underhill setzt uns doch instand, einige Grundlinien zu ziehen, die zu einer vorläufigen geistesgeschichtlichen Orientierung hinreichen. Der Ausgangspunkt muß dabei Jakob Böhme (1575 bis 1624) sein. Evelyn Underhill nennt ihn ‚einen der Riesen der Mystik', ‚einen der erstaunlichsten Fälle von angeborener Genialität für das Transzendente'. Er hat die deutsche Philosophie ebenso stark beeinflußt wie die Weiterentwicklung der europäischen Mystik. William Law, Blake und Saint-Martin waren seine Schüler. ‚Das siebzehnte Jahrhundert wetteifert mit dem vierzehnten durch den Reichtum und die Mannigfaltigkeit seines mystischen Lebens. Zwei Hauptströmungen können darin aufgedeckt werden, welche sich auf die beiden Hauptaspekte der Kommunion des Menschen mit dem Absoluten verteilen. Die eine, symbolisch, konstruktiv, aktivistisch, verknüpft mit den Ideen der Wiedergeburt, oft die Sprache der Alchemisten gebrauchend, geht aus von

* Schmitt-Dorotič in der erwähnten Schrift.

** Revue philosophique, Febr. 1902. Man müßte aber hinzufügen: die Säkularisation der Magie.

dem germanischen Genius Böhmes. Sie verwirklicht ihre Erfolge außerhalb der katholischen Kirche, vor allem in Deutschland und England, wo seine Werke um 1650 weithin bekannt waren. In ihrer Verfallsform geht diese Strömung in das Okkulte über: zu Alchemie, Rosenkreuzertum, apokalyptischer Prophetie und anderen Verirrungen des spirituellen Sinnes. Die andere Strömung entspringt innerhalb der katholischen Kirche, in enger Berührung mit der großen Tradition der christlichen Mystik. Sie stellt die persönliche, innere Seite der Kontemplation dar, neigt dazu, die passive Empfänglichkeit zu pflegen und erzeugt in ihren übertriebenen Formen die Verirrungen der Quietisten. Sie hat ihr Hauptgebiet in den lateinischen Ländern: Frankreich, Italien, Spanien.' In der quietistischen romanischen Mystik dieser Zeit finden wir die Namen Franz v. Sales, Antoinette Bourignon (1616—1680), Miguel de Molinos (1640—97), Madame Guyon (1648—1717), Peter Poiret (1646—1719). Die andere, von Böhme ausgehende, theosophisch-magische Strömung zeigt sich im 17. Jahrhundert in England: ‚die Rosenkreuzer, Symbolisten und anderen geistlich gesonnenen Okkultisten — vor allem die außerordentliche Sekte der Philadelphianer, beherrscht von Dr. Pordage (1608—1698) und der Prophetin Jane Lead (1623—1704) — stellen die Mystik in ihrer ungeordnetsten Erscheinungsform dar, vermischt mit mediumistischen Phänomenen, wilden symbolischen Visionen und apokalyptischen Prophetien. Der Einfluß dieser Philadelphianer, die selbst stark durch Böhmes Werke beeindruckt waren, fristete sich noch ein Jahrhundert hin, um dann in Saint-Martin, dem ‚unbekannten Philosophen', wieder in Erscheinung zu treten.' Saint-Martin wurde durch die Lektüre von Böhme, Eckartshausen, Dr. Pordage und Jane Lead vom Okkultismus zu einer mystischen Philosophie weitergeführt.

So stellt sich nach Evelyn Underhill das entwicklungsgeschichtliche Schema der christlichen Mystik im 17. und 18. Jahrhundert dar. In dieses Schema wird die Forschung die mystischen und magischen Züge einzutragen haben, die sich nicht nur in der Romantik, sondern mehr oder weniger verstreut auch in der sonstigen europäischen Literatur seit 1770 zeigen. In diesen großen geistesgeschichtlichen Zusammenhang ist endlich Balzacs Mystik einzustellen.

Die Beziehungen Balzacs zur Mystik sind bisher nur ganz unzureichend untersucht worden. Welche mystischen Autoren hat Balzac gekannt? 1832 schreibt er an Nodier: ‚Treuttel und Würtz* haben mehrere jener mystischen Werke neugedruckt, in denen die Abgründe der Unendlichkeit organisiert erscheinen und in denen viele zu schwache, vielleicht auch zu

* Die berühmte Buchhandlung, die in der Literaturgeschichte der Zeit öfter erwähnt wird. Millevoye war dort Kommis gewesen. B. Constants Adolphe ist dort erschienen. Die Firma wird auch bei Goethe gelegentlich erwähnt. Sie existierte noch vor dem Kriege in Straßburg. Für einen Straßburger, der sich als Liebhaber für die geistige Tradition seiner Vaterstadt interessierte, müßte es eine reizvolle Aufgabe sein, der alten Firma eine Studie zu widmen.

starke Intelligenzen sich zu verlieren lieben wie ein Reisender in den unterirdischen Gewölben Roms, ... ich empfinde Ehrfurcht für diese Werke; sie würden Swedenborg, Madame Guyon, die heilige Teresa, Fräulein Bourignon, Jakob Böhme usw. vollständig, gebunden durch unsern Freund Thouvenin, auf einem besonderen Regal meiner Bibliothek finden.'* In dem ‚usw.' ist höchwahrscheinlich auch Saint-Martin einbegriffen. Aber mag Balzac die Werke des ‚unbekannten Philosophen' in seiner Bibliothek gehabt haben oder nicht, benützt hat er sie jedenfalls. Und mehr als das. Die Theosophie Saint-Martins hat tiefe Spuren in Balzacs Werk zurückgelassen. Man kann sich davon überzeugen, wenn man die Werke von M. Matter (Paris 1862) und Papus (Paris 1902) über Saint-Martin liest.

Saint-Martin ist in Frankreich seiner Zeit von so bedeutenden Köpfen wie Chateaubriand, Mme. de Staël, Joseph de Maistre, Cousin, Sainte-Beuve gewürdigt worden. Noch mehr hat er vielleicht in Deutschland gewirkt: Matthias Claudius, Gotthilf Heinrich Schubert, Varnhagen von Ense haben ihn übersetzt. Jung Stilling, Justinus Kerner, Frau v. Krüdener haben sich — außer dem bereits genannten Baader — mit ihm beschäftigt. Die Berührungen zwischen Balzac und Saint-Martin** betreffen Theologie, Anthropologie, Geschichtsphilosophie. Wenn Balzac sagt, man müsse sich in das Zentrum, d. h. in Gott, versetzen, um die richtige metaphysische Perspektive zu haben, so erinnert das an Saint-Martins Satz: Notre être étant central doit trouver dans le centre où il est né tous les secours nécessaires à son existence. Mit polemischer Wendung gegen die mate-

---

* Éd. déf. XX, 552. Der wichtige Brief ist Frl. Dr. Bernheim entgangen; ebenso wie die Vorrede zur ersten Ausgabe des Livre mystique (abgedruckt Éd. déf. XXII, 418).

** Papus (Pseudonym für G. Encausse), der sich ‚président suprême de l'ordre martiniste' nannte und während des Weltkrieges als ‚Magier' am Zarenhofe wirkte, schöpft aus den Archiven der Martinisten. Aus Briefen von Martinez und Saint-Martin, die er mitteilt, und die den Jahren 1768 und 1771 entstammen, geht hervor, daß ein Herr de Balzac damals zu der von Martinez gegründeten geheimen Gesellschaft gehörte. Ob dieser Balzac mit dem Schriftsteller verwandt war, geht aus Papus nicht hervor. Dagegen glaubt Papus aus Balzacs Erzählung Les Proscrits schließen zu dürfen ‚que Balzac avait appris presque sûrement, en séance d'initiation, la filiation réelle de l'ordre Martiniste'. Auf Balzacs Mystik geht Papus im übrigen nicht ein. — Martinismus und Magie hängen eng zusammen. Papus war der Hauptschüler des Magiers Eliphas Lévi (1809—1875). Dieser, mit seinem bürgerlichen Namen Alphonse-Louis Constant, war zuerst katholischer Priester, wandte sich dann der weißen Magie zu, huldigte aber gegen Ende seines Lebens, wenigstens äußerlich, wieder dem Katholizismus. Einige seiner Anhänger wollen darin freilich nur einen ‚acte de haute convenance' sehen, vgl. neuerdings R. H. Laarß, Eliphas Lévi, der große Kabbalist und seine magischen Werke (Leipzig 1922). Evelyn Underhill faßt diesen Gesinnungswandel anders auf. Die Magie des Eliphas Lévi weist einige Berührungspunkte mit Balzac auf.

rialistische Naturphilosophie des 18. Jahrhunderts hatte Saint-Martin erklärt: Il faut expliquer les choses par l'homme, et non l'homme par les choses. Es ist die alte Anschauung vom Menschen als Mikrokosmos, von der Welt als Makranthropos, die Balzac immer wieder als grundlegend hervorhebt. Er führt sie gelegentlich auf Rabelais* zurück, aber er fand sie auch bei Saint-Martin. Sie verbindet sich bei ihm wie bei Saint-Martin mit einem Axiom, das für beide ein Grundmotiv ihres Denkens ist: Alles Äußere ist nur zu begreifen als Manifestation eines Inneren. Die Phänomene und äußeren Werke sind nur Auswirkung der ‚facultés internes et cachées'. Jedes Geschaffene — in den Reichen der Natur und des Geistes — ist die Projektion einer Idee. Diese Vorstellung spielt für Balzac besonders in der Ästhetik eine große Rolle, die hier nicht dargestellt werden kann. Wenn man ferner die zentrale Bedeutung kennt, die der Begriff des ‚désir' — dem ‚Willen' Schopenhauers als Energieform, wenn auch nicht der Wertung nach, entsprechend — für Balzac besitzt, wird man geneigt sein, auch hier einen Anklang an Saint-Martin zu finden, dessen ‚Homme de Désir' als sein Meisterwerk galt und von Joseph de Maistre als typisch genannt wird.** Maistre selbst hat von Saint-Martin viel empfangen: Saint-Martin hat in seiner ‚Lettre à un ami sur la Révolution française' (1795) eine spiritualistische und theokratische Gesellschaftslehre entwickelt. Freilich ist, wie Matter hervorhebt, ‚die Politik de Maistres die ultramontane, nicht sazerdotale, sondern wesentlich pontifikale Theokratie, während die Saint-Martins mit Rom, mit dem Papst, mit dem Priestertum nichts gemein hat . . . Sie will das Reich Gottes vom Himmel auf die Erde übertragen, sie fordert die Lenkung des Menschen durch das göttliche Gesetz, sie will das Urverhältnis zwischen Gott und dem Menschen wiederherstellen'.

Saint-Martins theokratischer Traditionalismus ist darum oft revolutionär gefärbt. Spuren solcher Denkart finden sich wiederholt bei Balzac, und die Einsprengung solcher Elemente erklärt manche scheinbaren Inkonsequenzen in Balzacs politischer Stellungnahme. Maistre selbst hat nach Matter einige seiner besten Gedanken aus Saint-Martins sozialphilosophischen Grundanschauungen übernommen.

Zu den spekulativen Grundbegriffen Saint-Martins gehören Logos- und Zahlenmystik. Beides ist in Louis Lambert stark ausgeprägt. Endlich hatte schon Saint-Martin für den Magnetismus Mesmers und seiner Mitarbeiter starkes Interesse bezeugt.*** Die bei Balzac so auffällige Verbindung von Theosophie und Okkultismus ist also bei Saint-Martin vorgebildet.

* Rabelais gilt auch Eliphas Lévi als großer Magier.

** Der Begriff désir wird auch von der Naturphilosophie des 18. Jahrhunderts, besonders von Buffon, viel verwendet.

*** Er band sich 1784 durch Schwur an die von Mesmer gegründete Okkulte Gesellschaft. Er hat sich auch mit ‚praktischem Hermetismus' und mit Alchemie beschäftigt und besaß ein Laboratorium in Lyon.

In einem Punkte allerdings scheidet sich Balzac von Saint-Martin: in der Bewertung Swedenborgs. Saint-Martin lehnte ihn ab. Aber einer der Schüler des Martinez de Pasqualis, der neben Saint-Martin der bedeutendste ‚Martinezist' (so heißen die Schüler des Martinez im Unterschied von denen Saint-Martins, den ‚Martinisten') war, der Abbé Fournié (geboren 1738, gestorben 1819 oder bald darauf), war ein begeisterter Verehrer Swedenborgs, den er über alle anderen Mystiker stellte. Hat Balzac die sehr seltene Schrift in der Hand gehabt, die Fournié 1801 in London unter dem Titel ‚Ce que nous avous été, ce que nous sommes et ce que nous deviendrons' veröffentlichte?

Ich kann Balzacs Zusammenhänge mit der Mystik hier nicht weiter verfolgen. Es mag genügen, die Beziehungen zu Saint-Martin etwas erhellt zu haben. Durch ihn und Martinez de Pasqualis hängt er mit den englischen Philadelphianern, mit Eckartshausen, endlich mit Jakob Böhme zusammen, und durch Swedenborg hat er mystische Elemente anderer Herkunft aufgenommen. Zusammenfassend kann gesagt werden: Mit Balzacs ‚livre mystique' mündet die heterodoxe, magisch* und alchemistisch gefärbte Mystik des 17. und 18. Jahrhunderts in die französische Literatur des 19. Jahrhunderts und damit in die Weltliteratur ein.**

Indes ist Balzac auch von der katholischen Mystik berührt worden. Er erwähnt wiederholt die hl. Teresa, Antoinette Bourignon, Madame Guyon,*** und es ist sicher, daß seine Auffassung des Gebetslebens von der quietistischen Mystik beeinflußt ist, wie er denn auch die Lehre vom amour pur kennt. Weit stärker sind jedenfalls die heterodoxen Elemente seiner Mystik gewesen. Nur ein Werk der großen mittelalterlichen Mystik hat er genau gekannt und tief erfaßt: die Imitatio Christi.† Ob seine Berührungen mit Pascal als unmittelbare Beeinflussung zu deuten sind oder sich mehr aus der so oft beobachteten Übereinstimmung voneinander unabhängiger mystischer Gedankengänge erklären, wird schwer zu entscheiden sein.††

* Das Wort ‚magisme', mit dem Balzac eine der asiatischen Urreligionen benennt, findet sich auch in Saint-Martin.

** Eine sich mit Swedenborg und Böhme berührende Mystik findet neuerdings Alexander Mercerau (La littérature et les idées nouvelles, 1912, S. 53) in dem Manuel de Déification von Jules Romains. — Baudelaire erwähnt Swedenborg in den Journaux Intimes (ed. van Bever 1920, S. 9). — Strindberg war Anhänger Swedenborgs.

*** Ein mystischer Priester in der Comédie humaine, der Abbé de Solis, setzt in Flandern die Tradition von Mlle. Bourignon und Mme. Guyon fort. (La Recherche de l'Absolu 117.)

† Siehe oben. Lamennais hatte sie neu übersetzt und erklärt.

†† Gekannt hat Balzac die Pensées natürlich. Vgl. auch Juniheft S. 277. Daß die Martinisten mit den Lehren des ‚philosophe inconnu' diejenigen von Mme. Guyon, der hl. Teresa, des hl. Franz v. Sales verbanden, belegt auch A. Chérel in seinem Buch Fénelon au 18e siècle en France (Paris 1917). Es

Ich hoffe, den Leser durch die Ausbreitung eines so weitschichtigen Stoffes nicht über Gebühr ermüdet zu haben. Sie war unumgänglich, wollten wir uns ein eigenes Urteil über Balzacs Stellung zur Religion bilden. Ein solches abschließendes Urteil läßt sich nunmehr ohne Mühe gewinnen.

Es ist das beliebteste Spiel der Philologen, einem Autor Widersprüche nachzuweisen. Das Vorhandensein von Widersprüchen ist aber in ihren Augen ein äußerst bedenkliches Symptom; ein Makel, von dem sich kein Engel mehr reinigen kann. Wer sich widerspricht, dessen Meinungen können nicht viel wert sein. Und so ist die Feststellung von Widersprüchen für den Philologen dasselbe wie die Überführung eines Schuldigen. Wehe dem Autor, gegen den dieser Beweis erbracht ist: erbarmungslos wird über ihn der Stab gebrochen. Einer organisch verstehenden Psychologie wird es ausnahmslos gelingen, die Widersprüche eines Autors so zu erklären, daß das Bild der Persönlichkeit zwar nüanciert wird (was nur ein Glück ist), aber doch in seiner Einheit bestehen bleibt.

Besonders plump ist die übliche philologische Methode, wenn die Widersprüche, um die es sich handelt, die religiöse Sphäre der Seele betreffen. Hier müßte man sich doch ein paar fundamentale Wahrheiten der Religionspsychologie einprägen, die man nicht erst aus Lehrbüchern zu lernen braucht. Das konkrete religiöse Leben eines jeden Menschen, und besonders eines jeden Christen, er sei denn ein Heiliger höchster Art (einer der summi sancti, von denen Thomas a Kempis spricht), ist ja notwendig ein in Permanenz erklärter Widerspruch; ein Widerspruch, dessen Grundform schon im Neuen Testament ausgesprochen ist (Matth. 26, 41; Röm. 7, 15 ff.).

Dem Tatbestand der religiösen Erfahrung entspricht auf der Gegenstandseite das Hereinbrechen des Übernatürlichen in das Natürliche. Das bedeutet für den religiösen Menschen den Ausbruch einer lebenslänglichen

---

heißt dort (Seite 595) von den Martinisten: ils donnent ainsi à certains l'espoir, à d'autres la crainte, de voir l'illuminisme tourner un jour au catholicisme: en attendant ils conservent l'idée guyonienne d'une tradition chrétienne secrète, indépendante du Christianisme officiel des prêtres. — Der Illuminismus begann seit 1790 die Hüter der Orthodoxie zu beunruhigen. Die Kampfschriften, die der Abbé Lefranc 1791 und 1792 gegen Illuminaten und Freimaurer veröffentlichte (‚Le voile levé pour les Curieux, ou Secret de la Révolution révélé à l'aide de la franc-maçonnerie' und ‚Conjuration contre la religion catholique et les souverains dont le projet, conçu en France, doit s'exécuter dans l'Univers entier') bilden den Ausgangspunkt für die sich über das ganze 19. Jahrhundert erstreckende Polemik zwischen Kirche und Freimaurerei. Der Marquis de Luchet, der Direktor des französischen Theaters in Kassel gewesen war und in Deutschland die Illuminaten kennen gelernt hatte, warnte 1790 in seinem Essai sur la secte des Illuminés; ebenso 1802 Chassanis in seiner Schrift Du christianisme et de son culte contre une fausse spiritualité. Lefranc wirft Mesmer, Swedenborg, Lavater, Saint-Martin ‚et plusieurs autres fanatiques' in einen Topf. Über diese Polemiken vgl. Albert Monod, De Pascal à Chateaubriand (Paris 1916) 497 ff.

Spannung zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen, den Beginn eines dauernden Kampfes, in dem es Siege und Niederlagen, Erhebungen und Ermattungen, Aufschwung und Rücksinken, Ernte und Brache gibt. Und es gibt selbst den äußersten und scheinbar unerträglichen Widerspruch: Bekenntnis und Verleugnung — das Schicksal Petri, des ‚Apostelfürsten'. Der große Browning läßt seinen Bischof Blougram sagen:

— when the fight begins within himself,
A man's worth something. God stoops o'er his head,
Satan looks up between his feet — both tug —
He's left, himself, i' the middle: the soul wakes
And grows. Prolong that battle through his life!
Never leave growing till the life to come!

Die Widersprüche der religiösen Naturen! Nur der kann in ihnen ein Argument gegen die Aufrichtigkeit und den Ernst ihres religiösen Lebens sehen, der stumpf und blind ist für die übernatürlichen Gewalten, deren Kampfplatz die Seele eines religiösen Menschen ist. Es ist unsinnig zu meinen, man könne die religiöse Qualität eines Menschen bestimmen, indem man das arithmetische Mittel aus seinen Äußerungen über die Religion zieht. Diesem künstlich errechneten Durchschnittswert entspricht nichts Wirkliches. Um das religiöse Sein eines Menschen zu beurteilen, müssen wir vielmehr nachspüren, wie weit er auf dem Wege in die religiöse Wirklichkeit gelangt ist; welche Realitäten und Stufen er noch gesehen hat; bis zu welchem Grade sich seine Empfänglichkeit für das Überirdische zu irgendeiner Zeit seines Lebens entfaltet hat. Nur wenn wir so fragen, erreichen wir eine annähernde Erkenntnis seines religiösen Lebensprozesses. Und wenn wir so fragen, kann es uns nicht einen Augenblick zweifelhaft sein, daß in Balzac ein wahrer und echter Drang zum Religiösen gewesen ist.

‚A spark disturbs our clod', sagt Brownings Rabbi Ben Ezra. Dieser Himmelsfunke bricht auch in Balzacs erdenschweres Werk hinein. Daß bei einer so ungeheuer vitalen, blutvollen und leidenschaftlichen Natur ‚ein Erdenrest, zu tragen peinlich' bleibt — wen könnte das wundern? Der ätherische Mystiker von Séraphita ist auch der Verfasser der derbgesalzenen Contes drôlatiques. Will man darum sagen, das Religiöse sei bei ihm nur Künstlerlaune gewesen? Aber auch Dante, Goethe, Verlaine, Dostojewski haben dem Irdischen und dem Animalischen einen Tribut gezollt, der den altjüngferlichen Sittenrichtern zum Mäkeln Anlaß gibt. All solcher Tadel kommt in Wirklichkeit nicht aus der Kraft religiösen Lebens, sondern aus dem heuchlerischen Moralismus des modernen inner- und außerkirchlichen Bürgergeistes.

Balzac war eine große und feurige und oft maßlose Natur. Er hat die Frömmelei gehaßt. Seine Novelle Une double Famille zeigt, wie eine engherzige bigotte Frau das Lebensglück ihres Mannes zerstört. ‚Es gibt zwei Arten, Gott zu dienen', läßt er ihr erwidern. ‚Gewisse Christen

bilden sich ein, sie könnten den Himmel erwerben, wenn sie zu bestimmten Stunden in eine Kirche treten, um dort einige Paternoster zu sprechen, wenn sie regelmäßig die Messe hören und sich jeder Sünde enthalten; aber solche Leute kommen in die Hölle, denn sie haben Gott nicht um seiner selbst willen geliebt, sie haben ihn nicht so angebetet, wie er es will, sie haben ihm keinerlei Opfer gebracht. Obwohl anscheinend sanftmütig, sind sie hart gegen ihren Nächsten; sie sehen die Regel, den Buchstaben und nicht den Geist. So hast Du Deinen irdischen Gatten behandelt. Du hast mein Glück Deinem Heil geopfert; Du warst im Gebet, wenn ich freudigen Herzens zu Dir kam; Du weintest, wenn Du mein Arbeitsdasein erheitern solltest; Du hast keine Forderung meiner Wünsche erfüllt.'

Wenn Balzac Frau v. Hanska vor den Übertreibungen mystischer und pseudomystischer Frömmigkeit warnt, so geschieht es aus einem ähnlichen Empfinden heraus. Es besagt nichts gegen die Aufrichtigkeit seiner religiösen Überzeugungen.

Der tiefste Widerspruch, den man in Balzacs religiösen Äußerungen aufdecken kann, liegt in seiner Stellung zur katholischen Kirche. Es ist der Widerspruch, der schon in Jésus-Christ en Flandre auftaucht. Wenn Balzac, wie angeführt, einmal brieflich äußert: Ich bin nicht orthodox und glaube nicht an die römische Kirche; und wenn er dann doch wieder an so und soviel Stellen seines Werkes und ganz besonders prinzipiell im Gesamtvorwort zur Menschlichen Komödie sich zum Katholizismus bekennt, so scheint dieser Zwiespalt zunächst unlösbar. Aber im Grunde ist die Lösung psychologisch sehr einfach. Sie liegt in der Tatsache, daß Balzac zwischen einem esoterischen und einem exoterischen Christentum schied. Ganz gewiß war er kein orthodoxer Katholik. Denn eine solche Scheidung ist vom katholischen Standpunkt aus betrachtet, der nicht der meine ist, selbst ketzerisch.* Dazu kommt, daß er in einer ganzen Reihe von Punkten mit der Kirchenlehre in mehr oder weniger verhülltem Gegensatz stand, und daß er an der Kirche eine Kritik geübt hat, die sie in heutigen Zeiten nicht mehr erträgt. Er hat ihr zeitweilig ihr weltliches Machtsystem vorgeworfen, er hat ihre grausame Unterdrückung der Schwarmbewegungen des Mittelalters verurteilt; er hat es beklagt, daß sie die okkulten und magischen Erscheinungen,

* Doch hat ein katholischer Mystiker, Coventry Patmore, das schöne Wort gesagt: ‚The work of the Church in the world is not to teach the mysteries of life, so much as to persuade the soul to that arduous degree of purity at which God Himself becomes her teacher. The work of the Church ends when the knowledge of God begins.' Evelyn Underhill, die selbst römische Katholikin ist, fügt hinzu: ‚So wird es trotz ständiger Gegenbestrebungen immer eine innere und eine äußere Kirche geben: die innere Kirche der Mystiker, die wissen (who know), und die äußere Kirche, die, allerdings wohltätig, aber doch in der magischen Sphäre wirkt, und die nur davon weiß (only knows about). Das Neue Testament ist nicht ohne Hinweise darauf, daß dies notwendig der Fall sein mußte (Matth. XIII., 11; 1. Kor. II, 6 und III, 1).'

die früher in ihr Platz fanden, ausgeschaltet und sie so in den außerkirchlichen Bezirk der Geheimwissenschaften verbannt habe. Er scheint ein Wiederzusammenfließen der okkulten Tradition mit der Kirche herbeigewünscht zu haben; und er konnte sich bei seinem Interesse für Somnambulismus und Hypnose (zu seiner Zeit nannte man das Magnetismus) darauf berufen, daß Jesus und seine ersten Nachfolger Dämonen austrieben, und daß das Problem der Besessenheit in den Urzeiten der Kirche als ein durchaus zentrales empfunden wurde. Er hat endlich dem Katholizismus den Vorwurf gemacht, daß er nicht wie die orientalischen Religionen vermocht habe, die Sphäre der Geschlechtsliebe zu heiligen.

Alles, was Balzac gegen die Kirche sagt, wurzelt letzten Endes in der Überzeugung, daß sie im Lauf der Zeiten wesentliche Elemente ihrer Mission habe verkümmern lassen. Die Kirche weiß sich selbst nicht mehr. Sie vermag nicht mehr die volle Tiefe ihres ursprünglichen Wertgehaltes im Bewußtsein lebendig zu halten. Sie hat Teile ihres göttlichen Erbes verdorren lassen. ‚Der christliche Klerus', sagt Balzac, ‚ist heutzutage unfähig, die erhabene Funktion des Priestertums auszufüllen; denn offensichtlich versteht er sie nicht mehr.'* Auch hier bewegt sich Balzac in den Spuren Saint-Martins und der alter Tradition heterodoxer Mystik. Bei Saint-Martin findet sich, wie Matter mitteilt, eine scharfe Kritik der zeitgenössischen Priester. ‚Von den vier Mächten, die ihre Gründer ausgeübt haben, haben sie zwei fallen lassen: die Macht, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu erkennen, und die, Krankheiten zu heilen. Sie üben nur noch die Macht aus, das Herrenmahl zu bewirken (opérer) und die Sünden zu erlassen.' Balzac würde diese Sätze unterschrieben haben, wenn auch seine Kritik des modernen Priestertums noch tiefer greift. Was er ihm vorwirft, ist mangelnde Sinneserfassung, mangelnde geistige Durchdringung der katholischen Wahrheit.

Verarmt, entseelt, entgeistigt erscheint ihm die Kirche des 19. Jahrhunderts; herabgesunken von der strahlenden Höhe der Urkirche; beraubt des hochzeitlichen Kleides und des bräutlichen Glanzes ihrer Stiftungszeit. Aber wenn Balzac so die Schäden sieht, so sieht er sie doch mit dem Auge eines Liebenden und mit dem Enthusiasmus einer Epoche, deren Sinn er selbst mit saint-simonistischen Formeln als den Aufbau bezeichnet hat: Aujourd'hui que l'humanité ne tend qu'à entrer dans une voie sociale large et sûre, il n'est plus permis de se rendre l'écho du passé; il ne s'agit plus de renverser, il s'agit de reconstruire.** Der Gedanke und Bilderkreis einer vita nova beherrschte in den verschiedenen Formen die Geister, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts sich um die Überwindung der Aufklärung bemühten. Die Wiederherstellung des Urstandes war die

* Oeuvies complètes XXII, 137 (1830).

** XXII, 29. (März 1830).

leitende Idee eines Martinez de Pasqualis.* Regeneration, Rekonstruktion, Renovation, Restauration, Restitution, Palingenesie — das sind die Worte, mit denen die Philosophen, die Politiker, die Dichter, die Priester und die Sozialisten Frankreichs zwischen 1815 und 1848 die Zeit deuten, warnen, umgestalten. ‚L'Avenir' — so nennt Lamennais sein Kampforgan; so lautet das Stichwort aller jugendlichen Geister jener Epoche, gleichviel ob sie Traditionalisten, Humanitäre, Kommunisten, Mystiker sind.

Balzac kritisiert die Kirche seiner Zeit, weil es ein Ziel seiner heißen Sehnsucht ist, sie im reinen Glanz ihrer ursprünglichen Lebensfülle wiedererstehen zu sehen. Er hat — wie gleichzeitig Sainte-Beuve — eine Zeitlang erwartet, daß Lamennais diese Erneuerung der französischen Kirche werde bewirken können. Das waren Träume, die bald zerstört wurden. Balzac mußte sich davon überzeugen, daß der Katholizismus diejenige Neugestaltung, die ihm vorschwebte, nicht vollziehen werde. Begreiflicherweise hat ihn das nur noch mehr in der Überzeugung bestärkt, daß die geheime Johanneskirche der Mystiker allein die lebende Überlieferung des Urchristentums in ihrer Reinheit verkörpere. Aber andererseits mußte dieselbe Erfahrung ihn mit den Jahren immer empfänglicher machen für die Wertung der Kräfte, die in der Kirche, wie sie nun einmal ist, vorhanden sind. Sein ganzes politisches Denken ist beherrscht von einem vitalistischen Konservatismus, d. h. von der Sorge um Bewahrung der lebendigen Kräfte. Unter diesem Aspekt mußte ihm die Existenz und Dauer der römischen Institution immer wertvoller erscheinen, je mehr er die Ausbreitung eines glaubenslosen Materialismus und Mammonismus beobachtete. So erklärt es sich, daß er in seinen Briefen und Tagebüchern zwar nach wie vor heterodoxe Meinungen vertritt, daß er aber gleichzeitig seit der Mitte der dreißiger Jahre immer bestimmter für die Kirche eintritt. Und im Grunde liebt er sie doch. Er huldigt ‚der fruchtbaren Mutter, der Trösterin der Betrübten, der römischen Kirche, die mit dem Reuigen sich so milde erweist, so poetisch mit den Dichtern, so naiv mit den Kindern, so tief und so geheimnisvoll für die unruhigen und umhergetriebenen Geister';** ‚der Religion Bossuets, Pascals, Racines, Ludwigs des Heiligen, Ludwigs XIV., Raffaels, Michelangelos, Ximenes', Bayards, Du Guesclins'.***

Er war des Glaubens, daß angesichts der wilden Menschheitstriebe eine äußere, lehrende, überliefernde, erziehende Kirche notwendig sei. Persönlich war er wie so viele große Geister des 19. Jahrhunderts ein temperamentvoller, auf seinem Ich bestehender Individualist mit einem gleichzeitigen tiefen Sehnen nach echter geistiger Lebensgemeinschaft. Er trug eine Welt

* Sein nur handschriftlich verbreitetes, von Matter benutztes Hauptwerk nennt sich Traité sur la Réintégration des êtres dans leurs premières propriétés, vertus et puissances spirituelles et divines.

** Béatrix 243.

*** L'Envers de l'histoire contemporaine 50.

in sich, und sein Künstlerblick auf das Leben war so, daß er alles einzelne in seiner Verflechtung mit einem Ganzen von Geschichte und Gesellschaft sah. Es lebt in seiner Schöpfung etwas vom titanischen Bauwillen der gotischen Hütten; ein Erbe vom Korporatismus und Objektivismus des katholischen Mittelalters. Und auch die schwärmerischen, ketzerischen, animalischen, alchemistischen und seraphischen Auswüchse und Übersteigerungen von Balzacs magisch-theosophischer Phantastik sind jenem Geist verwandt, der Engel und Teufel, Burleskes und Sakrales, das freche Grinsen und die ekstatische Verzückung der Mysterienspiele und der Reimser Kathedralplastik aus dumpf-gärender, üppiger Lebensfülle ans Licht hob.

Balzac ist kein homo religiosus. Er kennt nicht jene Töne, in denen innerste persönliche Erfahrung vom Verkehr des Menschen mit Gott sagt, gleichviel ob das in den schlichten Formen biblischer Frömmigkeit oder in der kunstvollen Rhetorik Augustins geschieht. Das Ursprüngliche, das Unmittelbare, das Still-Leuchtende, das Kraftvoll-Demütige fehlt ihm.

Balzacs gigantische Phantasie hat auch im Religiösen gelegentlich etwas Verstiegenes, Abirrendes, Trübes. Und man darf von ihr die Worte des Heils nicht erwarten.

Das sind die Einschränkungen, die das religiöse Empfinden machen wird, machen darf: freilich in dem Bewußtsein, daß das abschließende Werturteil sich in dieser Sphäre von selbst zu suspendieren hat. Zuletzt aber gilt: Balzac ist Künstler. Und als solcher ist er ein Gottsehnender gewesen, in dem Sinn der Verse von Baudelaire:

Car c'est vraiment, Seigneur, le meilleur témoignage
Que nous puissions donner de notre dignité
Que cet ardent sanglot qui roule d'âge en âge
Et vient mourir au bord de votre éternité.

Baudelaire schließt mit dieser Strophe jenes Gedicht, in dem er die großen Maler feiert: Rubens, Leonardo, Rembrandt, Michelangelo, Watteau, Goya, Delacroix. Er führt ihr Werk und seinen Sinn mit seiner transzendenten Kunstauffassung zu einem religiösen Ziel. Ein solcher großer Maler der leidenden, kämpfenden, irrenden und sich läuternden Menschheit ist Balzac; und auf seinem riesigen Fresko bricht in alle irdische Trübe der Lichtstrahl einer höheren Welt.

Kritik

Dietrich Heinrich Kerler, ein streitbarer Philosoph / Von Otto Gründler

Im vergangenen Jahre starb der Philosoph Dietrich Heinrich Kerler. Er war ein Fanatiker des reinen Denkens, oftmals geradezu des Scharfsinns, ein Ethiker, dessen Rigorismus den kantischen in den Schatten stellt, ein glühend leidenschaftlicher Vorkämpfer der selbstlosen Hingabe an das Ideal und der Überzeugung, nur im Denken sei die reine, unverfälschte Wahrheit erfaßbar. Mit ihm ist einer der ausgeprägtesten Charaktere unserer an Persönlichkeiten so armen Gegenwartsphilosophie dahingegangen. Wenn er im Vorwort seines Fichte-Buches schreibt, ‚das Individuum Fichte interessiert hier nicht im geringsten', so möchte ich von Kerler gerade das Gegenteil sagen. An ihm fesselt immer wieder der sich schon im Stil, in jedem Satz, den er geschrieben, offenbarende Mensch, der mit ganzer Selbsthingabe, mit vollem Einsatz seiner Person Philosophie treibt, der trotzig und streitbar fast der ganzen vergangenen und aller gegenwärtigen Philosophie den Fehdehandschuh hinwirft, durchglüht vom Glauben an die Wahrheit seiner Überzeugung. Zum positiven Aufbau der Philosophie dagegen hat er wenig beigetragen — allerdings starb er kaum vierzigjährig. Am Inhalt seiner Philosophie interessiert vor allem das Mißlingen, der tragische Selbstwiderspruch, in den sie sich verwickelt. Übrigens schreibt er selbst noch in seinem letzten Buche ‚Die auferstandene Metaphysik' (1921; wie alle seine Schriften im Verlag Heinrich Kerler, Ulm, erschienen) — einer ‚Abrechnung' mit fast allen bedeutenden und auch einigen weniger bedeutenden Denkern der Gegenwart — daß sein eigenes System, welches er als atheistisch-impersonalistisch-pluralistischen Okkasionalismus bezeichnet, noch in weiter Ferne liege. Kein Wunder, denn seine allzu logizistische Einstellung hat ihn gehindert, ein schöpferischer Philosoph zu werden; das ‚reine' Denken erzeugt kein wesenhaftes Verhältnis zur Welt, aus dem letzte, philosophische Erkenntnis entspringen könnte. So bleibt er der Meister ätzender Kritik. Sein Hauptwerk ‚Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre. Erläuterung und Kritik' (1917) ist eine hervorragende kritische Leistung. Mit erfrischender Klarheit analysiert und widerlegt Kerler das Fichtesche Begriffsgebäude. Mir war es eine wahre Befreiung, als ich dieses Buch kennen lernte und daraus sah, daß es doch nicht bloß an mir liegt, wenn ich mich so ganz und garnicht in den dunklen Gedankengängen der ‚Wissenschaftslehre' zurechtfinde. Aber am Ende des über 600 Seiten starken Bandes fragt man sich doch: Wozu der ganze Kraftaufwand? Was hat das kalte, wenn auch mit äußerster Leidenschaftlichkeit betriebene Sezieren der Begriffe letzten Endes für einen Sinn? Bin ich dadurch der Wahrheit auch nur um einen Schritt nähergekommen? Ich weiß nun wohl, daß Fichte und der junge Schelling im Dunkel wandelten — fand ich selbst dadurch den Weg ins Licht? Man muß Kerler ja zugestehen, ‚daß eine negative Erkenntnis, d. h. die Erkenntnis von der Unhaltbarkeit einer Methode und der Ungangbarkeit eines Weges auch eine Erkenntnis ist, auch einen Geisteswert darstellt' und ‚daß es sich hier um die erste auf alle Einzelheiten eingehende Kritik eines der allerschwierigsten und dunkelsten Systeme, daß es sich um Pionierarbeit auf einem so gut wie ungepflügten Boden . . .

handelt'; auch als ‚Hilfsmittel bei der Lektüre, das über jeden Satz zu Rat gezogen werden kann und hoffentlich tatsächlich auch das vielfach schier undurchdringliche Dunkel lichtet', ist Kerlers Werk zweifellos von großem Wert. Trotzdem ist, an dem rein negativen Ergebnis gemessen, der Kraftaufwand des Autors wie des Lesers reichlich groß. Kerler lehnt es ausdrücklich ab, ‚sogenannte positive Kritik' im geistesgeschichtlichen Sinne ‚zu treiben, aufzuzeigen, warum Fichte gerade diesen Weg einschlug, warum er gerade zu diesen Äquivokationen getrieben wurde'. Und an anderer Stelle (im Vorwort zu ‚Jenseits von Optimismus und Pessimismus') bekennt er, er wisse es leider nur zu gut, daß er kein Historiker sei. Rein auf die Sache selbst eingestellt, wendet er sich überhaupt häufig mit einer Deutlichkeit gegen den Historismus, die in unserer zum Alexandrinismus neigenden Zeit erfrischend wirkt. Es wäre töricht, geistesgeschichtlichen Forschungen ihren Wert absprechen zu wollen; daß aber für den Philosophen die Frage nach der Genesis einer Philosophie zurücktreten muß vor der nach ihrem Wahrheitsgehalt, das vergißt man heutzutage zuweilen. Doch gerade wenn Kerler in richtiger Opposition gegen den Historismus erklärt, ‚ein systematisches, kein historisches Interesse ist hier vorherrschend', so hätte er nun nicht bloß Fichtes System zerpflücken, sondern wirklich auch zu eigenen positiven Ergebnissen führen sollen. Mit Verehrung und Bewunderung nennt er oft Edmund Husserl, so daß er sich nahezu als seinen Schüler gibt und zuweilen auch dafür gehalten wird; aber welch ein Unterschied zwischen beiden gerade in der Handhabung der kritischen Methode! Kerlers sämtliche Schriften mit einer einzigen Ausnahme sind lediglich kritisch eingestellt; und seine Kritik führt niemals zur Wahrheit, sondern immer nur zur Erkenntnis der Unwahrheit der Gedanken anderer; positive Gedankengänge und phänomenologische Analysen führt Kerler immer nur gerade so weit, als nötig ist, um jene zu widerlegen; er bleibt also stets in Ansätzen stecken, bleibt oft bei Oberflächenaspekten stehen, die einer genauen Nachprüfung nicht standhalten. Vergleicht man damit etwa Husserls Kritik der Humeschen Abstraktionstheorie (im zweiten Band der ‚Logischen Untersuchungen'), so sieht man, daß Husserl niemals kritisiert, um zu zerstören, sondern immer nur, um über die widerlegte Theorie hinaus eine eigene zu entwickeln, indem er sie an Hand der Tatsachen selbst nachprüft. Die Kritik ist ihm nur ein didaktisches Mittel, den Leser zur phänomenologischen Anschauung der Gegebenheiten selbst zu führen. Macht man sich diese Methode zu eigen, so lernt man vielleicht am meisten aus Büchern, die zu heftigem Widerspruch herausfordern, denn sie zwingen am stärksten, ganz von den Formulierungen des Autors abzusehen und die Objekte selbst ins Auge zu fassen. In diesem Sinne kann man auch aus Kerlers Schriften lernen. Es war vielleicht nötig, daß wieder einmal einer kam, der alles, schlechthin alles in Frage stellt, was bisher als Philosophie galt, der mit stürmischer Gewalt an den Grundfesten des Gebäudes rüttelt, in dem die Philosophen von heute sicher und behaglich sitzen. Denn dies Behagen begann nachgerade für die Philosophie tödlich zu werden. Wenn irgendwo, so ist jedenfalls im Geistigen der Kampf der Vater aller Dinge, der geistig geführte Kampf, versteht sich, bei dem es um die Sache geht, nicht um eitles Rechtbehaltenwollen. Und Kerler stellt wieder einmal das Ganze der Philosophie in Frage und nötigt uns so, uns auf das Wesen und die Grundlagen unseres Philosophierens zu besinnen. Seine scharfsinnige Kritik kann uns keine neuen Ergebnisse lehren, aber sie muß uns aufrütteln, daß wir aus unserem Schlaf erwachen und zu uns selbst zurückfinden.

Es wäre fruchtlos, Kerler an Scharfsinn übertreffen zu wollen, doch an Ursprünglichkeit des Philosophierens müssen wir es ihm gleichtun. Wir müssen unbekümmert um überkommene Formeln den Dingen selbst ins Antlitz schauen und aus dieser Anschauung heraus von neuem die Grundlagen der Philosophie festlegen, die Kerlers Dialektik zerstören möchte.

Doch Kerler lehnt jede Anschauung, jede ‚Intuition' als philosophisches Erkenntnismittel ab. ‚Es könnte ja freilich sein,' so schreibt er in der Bröschüre ‚Der Denker. Eine Herausforderung' (1920), ‚daß die Intuition zur Wahrheit führt. Aber das ist eine vage Möglichkeit, mit der dem Denken nicht gedient ist.' Daß aber auch nur die ‚vage Möglichkeit' besteht, durch Denken allein, durch reines Denken die Wahrheit zu finden, hat Kerler nicht nachgewiesen. ‚Gedanken ohne Inhalt sind leer' sagt selbst der kühle Kant, den man gewiß nicht intuitionistischen Überschwangs verdächtigen wird. Woher sollte den Gedanken ihr Inhalt kommen, wenn nicht von der Anschauung? Man mag Beweis auf Beweis häufen in strenger logischer Konsequenz — hat jemand schon von Beweisen gehört, die keiner Prämissen bedurften? Wo soll die logische Spekulation schließlich enden, wenn sie keinen festen Grund findet im Außerlogischen, außerhalb des Denkens? Einen festen gesicherten Grund freilich, bei dem man sich der Fortsetzung des Kantischen Satzes erinnern mag, ‚Anschauungen ohne Begriffe sind blind', keine vage, gefühlsmäßige Intuition, wie sie heute zuweilen als Philosophie feilgeboten wird. Es hat wohl noch nie jemand bestritten — was Kerler mit überflüssigem Nachdruck hervorhebt — ‚daß Philosophieren ohne Denken unmöglich ist'. Die Frage ist vielmehr, ob es allein durch Denken möglich sei. Und diese Frage hat Kerler nicht mit genügender Deutlichkeit beantwortet. Oder vielleicht doch — denn er selbst hat ja keine eigentliche, positiv aufbauende Philosophie zustande gebracht. Allen großen Denkern ohne Ausnahme macht er es zum Vorwurf, daß sie — wenn auch ‚gänzlich unbewußt' — ‚intellektuell unredlich vorgehen', weil sie ihrer Philosophie außerlogische Momente einfügen. ‚Die Philosophien', so meint er, ‚sind ja gar keine Philosophien, sie sind ja alle Religionen.' Es geht hier um das Wesen der Philosophie: ist sie logisches Denken? Erschöpft sie sich darin? Ich denke nein. Dem Denken geht es wie ‚der Nähe' in Christian Morgensterns bekanntem Gedicht, es kommt niemals zu den Dingen selber. Wie sollte von ihm allein eine Erkenntnis der Dinge kommen können? Ich möchte den Vorwurf Kerlers gegen die großen Philosophen gerade umkehren: alle Unklarheiten und Irrtümer in ihren Systemen beruhen weniger auf Denkfehlern als darauf, daß sie nicht bewußt und entschieden genug das ‚Außerlogische' in ihrer Philosophie als solches erkannten, es häufig für ein Ergebnis des reinen Denkens hielten und deshalb versäumten, seiner wahren, anschaulichen Begründung bis zur letzten Klarheit nachzugehen. Weil man sich keine Gedanken darüber machte, was Anschauung eigentlich sei, welche Arten der Anschauung es gebe und wie weit der Erkenntniswert einer jeden reiche, gerade weil man meinte, im logischen Denken erschöpfe sich das Philosophieren, ging man irre, sah man sich genötigt, sich auf Gefühle zu berufen, die Grundpfeiler des Systems als ‚selbstverständlich' und keiner Erörterung bedürftig, ohne sie zu prüfen und zu begründen, ja oft ohne sie auszusprechen, stillschweigend vorauszusetzen. Gerade diese Grundpfeiler waren anschaulich gegeben, aber das wollte man sich nicht eingestehen, und deshalb konnte man sie nicht methodisch auf ihre Evidenz und Tragfähigkeit untersuchen. Erst

Husserl — auf den sich Kerler, wie man sieht, zu Unrecht beruft — hat die Forderung aufgestellt, man müsse zunächst einmal die anschaulichen Grundlagen der Philosophie in ihrem gesamten Umfang erforschen, ehe man zu theoretisieren anfängt. Wenn also auch er, der mehr als Sechzigjährige, noch kein geschlossenes philosophisches System aufgestellt hat, so hat das ganz die entgegengesetzte Ursache wie bei Kerler.

Es stimmt mit seinem Begriff des ‚Denkers' überein, wenn Kerler schreibt: ‚Der Denker ist wesensmäßig irreligiös.' Selbstverständlich, denn Gott teilt mit allem Daseienden die bedauerliche Eigenschaft, daß sich sein Dasein nicht rein logisch deduzieren, sondern nur auf Grund anschaulicher Gegebenheiten beweisen läßt. Und daß Gott sogar auch dann existieren könnte, wenn er nicht beweisbar wäre, das gehört natürlich für Kerler zu den vagen Möglichkeiten, mit denen dem Denken nicht gedient ist. Aber ist es nicht auch logisch ungerechtfertigt, solange diese Möglichkeit doch immerhin besteht, schlechtweg seine Nichtexistenz zu behaupten? Und überdies bleibt Kerler den Nachweis schuldig, daß ‚die sogenannten Gottesbeweise zu den erstaunlichsten Leistungen menschlichen Schwachsinns' gehören. Er hat Fichte widerlegt, er hat Fichte sogar glänzend widerlegt, doch er ist nun in dem Irrtum befangen, damit alle Gotteserkenntnis abgetan zu haben. Mit einem wirklichen Theisten hat er sich niemals auseinandergesetzt — auch gelegentliche geistreichelnde Bemerkungen über Nikolaus von Kusa oder Augustin können nicht über diese Lücke hinwegtäuschen. Und selbst wenn alle bisherigen Gottesbeweise ad absurdum geführt wären, dann bliebe immer noch der positive Nachweis zu führen, daß Gottes Dasein in der Tat unbeweisbar ist. Und auch damit wäre noch immer nicht einwandfrei festgestellt, daß Gott nicht existiert. Kerler umgeht diese Probleme. Er begnügt sich damit zu erklären, daß er ‚die Existenz . . . Gottes als eine logisch überflüssige, völlig grundlose Annahme' betrachte. ‚Wo . . . logisch ohne Gott auszukommen ist,' schreibt er weiter, ‚hat er auch keine methodische Existenzberechtigung. . . . Möglich ist natürlich der „Werdebestimmer". Aber philosophisch widerspricht seine Einführung dem Grundsatz der Sparsamkeit.' Es ist ja nun fraglich, ob Kerlers eigene, allerdings nur angedeutete pluralistische Welterklärung aus der ‚kumulativen' Wirkung unzähliger, aus dem Nichts hervorgehender ‚Einzelentelechien' mit ihren schöpferischen Kräften dem Prinzip der Sparsamkeit besser entspricht als die Annahme eines einzigen Weltschöpfers. Doch ganz abgesehen davon — handelt es sich in der Philosophie überhaupt um Sparsamkeit? Handelt es sich nicht vielmehr um Wahrheit, d. h. um Übereinstimmung mit den Tatsachen? Den Inbegriff des Seienden darstellen, so, wie er ist, und ihn in seinem Zusammenhang und seinem Wesen zu deuten, das ist doch wohl die Aufgabe der Philosophie und nicht die Erzeugung eines möglichst ‚sparsamen' Systems von Begriffen. Um diese Aufgabe zu lösen, muß der Philosoph freilich seine Augen möglichst weit aufmachen und sich die Welt in ihrer ganzen Fülle ansehen; dabei darf er auch nicht vor ‚außerlogischen' Gegebenheiten und ‚Intuitionen' zurückschrecken, weil die Möglichkeit besteht, daß sie nicht zur Wahrheit führen. Kerler scheint das Philosophieren mit dem Aufstellen einer naturwissenschaftlichen Arbeitshypothese zu verwechseln, mit der möglichst einfachen, möglichst leicht in mathematische Formeln faßbaren ‚Erklärung' eines Naturvorganges.

Der Kerlersche ‚Denker' ist also im Grunde überhaupt kein Philosoph.

Er will und kann die eigentliche Aufgabe der Philosophie gar nicht lösen. Er ist entweder bloß Kritiker, oder er schwebt im Bodenlosen. Wenn einer keine ‚logisch überflüssige' Annahme machen will, so kann er überhaupt keine Annahme machen. Nicht einmal die Grundsätze der Logik, wie der Satz der Identität und des Widerspruches, die Regeln der Syllogistik usw. lassen sich selbst wieder logisch ableiten. Sie sind entweder anschaulich gegeben, oder sie sind überhaupt nicht gegeben. Trotz seines unphilosophischen Ideals des ‚Denkers' ist Kerler Philosoph, denn er selbst wird diesem Ideal untreu, ohne freilich dem Ideal des echten Philosophierens ganz zu entsprechen. Wo bei ihm die Logik aufhört, da setzt nicht die klare und bestimmte Anschauung des Gegebenen ein, sondern — die Willkür. In seiner Schrift ‚Der Denker' steht gleich zu Anfang ein ganz entschiedenes ‚So dekretiere ich', und seine ganze Ethik, wie sie vor allem in dem Buch ‚Jenseits von Optimismus und Pessimismus. Versuch einer Deutung des Lebens aus den Tatsachen einer impersonalistischen Ethik' (1914) entwickelt wird, hat einen subjektivistisch-relativistischen Einschlag, den die Bezeichnung ‚Impersonalismus' nicht verbergen kann. Zwar erklärt er wiederholt, sein ethischer Idealismus sei eine Wahrheit ‚von mathematischer Evidenz'; doch es bleibt bei der Behauptung, das Wesen der Sittlichkeit sei selbstlose Hingabe an ‚das Ideal' — gleichviel an welches —, denn nur diese allgemeinste Form der Sittlichkeit ist ihm absolut allgemeinverbindlich; der Beweis oder anschauliche Nachweis für diese Behauptung fehlt. Sehr im Gegensatz zu der Rede von der mathematischen Evidenz gesteht Kerler selbst ein: ‚Der Verstand kann es nie verstehen, warum denn gerade Selbstlosigkeit ein so unvergleichlicher Wert sein soll, wo doch ein „gesunder" Egoismus denselben Effekt herbeiführen kann wie radikalste Selbstentäußerung.' Und da Kerler neben dem verstandesmäßig-logischen Beweis keinen anschaulichen Aufweis von zwingender Evidenz anerkennt — wie er auch in der Ethik sehr wohl möglich und von Max Scheler erfolgreich herausgearbeitet worden ist — fehlt seinem ethischen Idealismus die objektive Begründung. Kerler kann nur feststellen, daß seine Ethik zwar unbeweisbar, aber auch ‚unwiderlegbar' sei — was sie freilich nur ist, wenn man vom anschaulich Gegebenen absieht — und höchstens noch seinem ‚sic volo, sic jubeo' die ebenfalls unbeweisbare Behauptung hinzufügen: ‚Wer nicht so mitdekretiert, weiß nichts vom geistigen Menschen.' Noch stärker wird die Willkür, wo es sich um den Inhalt des Ideals handelt. Kerler billigt jedermann das Recht zu, sich sein eigenes Ideal zu schaffen, nach eigenem Belieben, vielleicht auch gemäß eigener innerer Notwendigkeit, der ihm innewohnenden ‚Entelechie' entsprechend. Er ist also sehr tolerant, läßt ein jedes Ideal gelten, nur eine Forderung, meint er, liege im Wesen der Sittlichkeit: daß das Ideal ‚impersonalistisch', daß der ethische Wille nicht auf Personen, sondern auf Sachen gerichtet sei. Anders erscheint es ihm mit der ‚Selbstlosigkeit', dem vorzüglichsten Merkmal des Sittlichen, nicht vereinbar. Denn was dem einen recht ist, ist dem andern billig. Wenn überhaupt Personen sittliche Bedeutung haben, warum dann nicht auch meine eigene Person? Selbstlos muß der Mensch ‚das Ideal' lieben, ‚das' Gute, nicht irgendeine gute Person; hinter aller Liebe zu Personen verbirgt sich für Kerler nur der Egoismus; vor allem polemisiert er auch gegen die christliche Nächstenliebe, die er aus außersittlichen, eudämonistischen Motiven herleitet — dasselbe Mißverständnis wie bei Nietzsche, der auch Nächstenliebe mit der huma-

nitären ‚allgemeinen Menschenliebe‘ der Aufklärungszeit verwechselte.* ‚Mit der Religion und mit der Moral‘, so heißt es in ‚Nietzsche und die Vergeltungsidee‘ (1910), ‚hat die Nächstenliebe nichts gemein. Wenn der religiöse Mensch einem „Feind“, vielleicht einem ganz verworfenen Subjekt, Samariterdienste tut, so tut er es nicht, weil er ihn „liebt“. Er haßt ihn viel eher wegen seiner Niedertracht und Gemeinheit, so wie Christus die Pharisäer verachtet und verabscheut hat. Er hilft ihm lediglich, weil es in der Idee des Guten liegt, dem Hilfsbedürftigen, wer und was er auch sei, beizustehen. Er tut es aus Liebe zur Idee des Guten, aber nicht aus Liebe zu dem betreffenden Individuum. — Eben dieses Verhältnis innigsten Verwachsenseins mit einer Idee ist Religion. Der einfachste Mensch kann Religion in diesem Sinn haben. Die Gefühle, die der Arbeiter für seine Klasse oder der Patriot für sein Vaterland haben, sind religiöser Natur. Man sieht dabei auch sofort, daß Religion nicht ein Verhältnis zu einer Person bedeutet... Ebenso ist das Religiöse am Gottesglauben nicht die Liebe zu Gott als einer Person, einem irgendwie menschenähnlichen Wesen, sondern die Liebe zu Gott als dem Träger des Guten und Vollkommenen; also wieder handelt es sich hier um Ideenliebe . . . In ihrer reinsten Form hat die Religion die Idee der Menschheit zum Inhalt, also den Inbegriff der im Sinn vollkommener Kultur, höchstpotenzierten Lebens liegenden Ideale. Nicht etwa das „Wohl“, das „Glück“ der Menschheit. Denn diese Ideale der Erkenntnis, der ethischen, ästhetischen und persönlichen Kultur sind Selbstzweck. Sie sind weder für das Glück des einzelnen noch der Gesamtheit da. Glück und Religion schließen sich viel eher aus.‘ Es ist kein Zufall, daß dem Atheisten die Nächstenliebe fremd ist; ohne Gottesliebe ist sie ihrem Wesen nach unverständlich und unrealisierbar. Wenn man im Nächsten nicht das Geschöpf Gottes sieht und, unablässig nach dem ihm eingeschaffenen Ebenbild Gottes suchend, trotz seiner Fehler, Schwächen und Sünden die Liebe Gottes zu ihm mitzuvollziehen versucht, dann muß man ihn zuweilen für ‚ein ganz verworfenes Subjekt‘ halten, dann ist man unfähig, ihn wahrhaft zu lieben. Ohne die Grundlage der Gottesliebe ist das Gebot der Nächstenliebe unsinnig. Und ebensowenig ist es ein Zufall, daß der Atheist, sofern er eben wie Kerler von reinem ethischem Idealismus beseelt ist, auch die echte Selbstliebe nicht kennt, daß er das Heilsverlangen der Seele mit dem Streben nach irdischem Glück zusammenwirft und als ‚eudämonistisch‘ und ‚egoistisch‘ abtut. Er weiß eben nur etwas von diesem irdischen Glück; ihm fehlt der Begriff jener übernatürlichen Seligkeit, die nur in restloser Selbsthingabe an Gott gefunden werden kann. Er weiß nichts davon, wie hier Objektives und Subjektives in vollkommener Harmonie zusammenfallen, wie im Streben nach Seligkeit der Mensch nicht nur alles subjektive Bedürfen stillt, sondern auch seine höchste objektive Bestimmung erfüllt; er weiß nichts von der großen Wahrheit, daß, wer sein Selbst bewahren will, es verlieren, wer aber sein Selbst hingibt um Gottes willen, es finden wird; für ihn ist die Selbsthingabe letzter Zweck. Nur deshalb kann Kerler auch in der genannten Broschüre die Idee einer gerechten Vergeltung so heftig bekämpfen. ‚Eine Selbstlosigkeit,‘ so meint er, ‚die Aussicht auf spätere Vergütung hat,

* Vgl. die lichtvollen Ausführungen von Max Scheler ‚Das Ressentiment im Aufbau des Moralen‘ in ‚Abhandlungen und Aufsätze‘ Bd. I.

hebt sich selbst auf.' Der Ausdruck ‚Vergütung' ist zweifellos schlecht gewählt; er entspricht nicht dem Wesen der Sache. ‚Lohn' im christlich-religiösen Sinne hat nichts mit Arbeitslohn zu tun. Auf Bezahlung geleisteter Arbeit besteht ein Anspruch, Lohn für gute Taten ist wesensmäßig ein freies Geschenk Gottes, seine spontane Antwort auf das sittliche Verhalten des Menschen. Wenn trotzdem eine ‚Aussicht' — kein Anspruch — auf solchen Lohn besteht, so ist sie im unveränderlichen Wesen Gottes als der absolut sittlichen Person begründet. Wo der Mensch seine guten Taten als geleistete Arbeit betrachtet, für die er als ‚Vergütung' die ewige Seligkeit zu fordern habe, da allerdings verhält er sich irreligiös, widersittlich und auch gewiß nicht selbstlos. Wie sollte aber wirkliche Selbstlosigkeit durch die objektiv bestehende Aussicht auf Belohnung aufgehoben werden können? Was ändert diese Aussicht am selbstlosen Motiv des Handelns? Es könnte doch das Wesensgesetz gelten, daß der Gute belohnt und der Böse bestraft werden müsse, ohne daß dadurch das andere Wesensgesetz aufgehoben würde, daß wahrhaft gut nur ist, wer nicht um des Lohnes und der Strafe willen gut handelt, sondern rein aus Liebe zum Guten, aus Liebe zu Gott, um selbstlos den Willen Gottes zu erfüllen.

Doch Liebe zu Gott wie zu jeder anderen Person hält Kerler ja überhaupt für widersittlich. Nicht der Liebe an und für sich spricht er allen Wert ab; darin unterscheidet sich sein Rigorismus wesentlich von dem Kants: ‚Das Wort von der verdammten Pflicht und Schuldigkeit,' bemerkt er treffend, ‚auf die man flucht, wenn auch verstohlen, ist mit einer wahrhaft ethischen Gesinnung unvereinbar. Treibt mich nicht Liebe zur Pflicht, dann kann nur ein selbstisches Motiv in Frage kommen, und an dem vornehmsten Ideal, an der Selbstlosigkeit, ist dann Verrat geübt.' Nur Güter und Werte darf aber nach Kerler der sittliche Mensch lieben; und Personen sind ihm keine Werte, denn sie sind etwas Seiendes, Werte aber etwas Unwirkliches, Nichtseiendes, nur Gesolltes. Eine Person ist kein ‚Ideal', und nur ein Ideal darf man lieben.

Diese Begründung seines Impersonalismus ist bei Kerler nur angedeutet; man muß sie fast zwischen den Zeilen herauslesen. Bei Aufstellung der Grundlagen seines Systems läßt er die Klarheit und den Scharfsinn vermissen, die er in seinen Kritiken entfaltet und auch von andern nachdrücklich fordert. Er geht nicht besonnen schrittweise logisch vor; wenn irgendeine Philosophie, so entstammt sein Impersonalismus nicht logischen Motiven, sondern ‚Bedürfnissen des Gemütes' — Kerlers Vorwurf gegen alle bisherigen Philosophien fällt also auf ihn selbst zurück. Auch er begeht die ‚intellektuelle Unredlichkeit', von ‚mathematischer Evidenz', vom ‚unwiderlegbaren Nachweis' zu sprechen, wo der nüchterne Beobachter nichts dergleichen findet. Man kann seinen impersonalistischen Fanatismus der Sachlichkeit, seine selbstlose Hingabe an die unpersönliche ‚reine Idee' allenfalls menschlich verstehen und schätzen als Ausdruck des lautersten Idealismus, der nichts für sich selbst begehrt und erwartet, der Liebe zu Personen für widersittlich erklärt, weil er selbst nicht geliebt sein will, sondern lediglich seine Pflicht tun; die Gründe, die Kerler für diese etwas forcierte Haltung anführt, sind recht wenig stichhaltig. Denn wäre das Ideal wirklich ein schlechthin Nichtseiendes, wie könnte man es dann lieben, woher nur überhaupt etwas von ihm wissen? Es gibt kein Sollen ohne ein Sein, das ihm zugrunde liegt — auch diese Wahrheit ist übrigens in einem Kapitel von Husserls ‚Logischen Untersuchungen' (‚Theoretische Disziplinen als Fundamente normativer') eingehend entwickelt — der Mensch *soll* z. B. selbstlos sein, weil

Selbstlosigkeit gut ist; ohne diesen anschaulich erfaßbaren Seinssachverhalt fehlte jenem Sollen die Begründung.

Und dann: Was heißt ‚Liebe zum Ideal'? Worin wirkt sie sich aus? Doch wohl in dem Willen, das Ideal zu verwirklichen. Soll diese Liebe also überhaupt sinnvoll sein, so muß der Wert jedenfalls wirklich werden können; man darf ihn daher nicht einfach mit etwas Unwirklichem gleichsetzen. Denn wenn Werte überhaupt realisierbar sind, wer weiß dann, wie unzählig viele Werte im Lauf der Zeit schon wirklich wurden und nun als Realitäten existieren? Gewiß, Seiendes an und für sich braucht nicht wertvoll zu sein — wie etwa die antike Philosophie annahm, für welche die Grade der Realität zugleich Stufen der Werthaftigkeit waren — aber es braucht auch nicht schlechthin wertlos zu sein; Realität und Wert widersprechen einander nicht, ebensowenig wie sie schon eo ipso zusammenfallen. Deshalb können auch Personen, trotzdem sie etwas Wirkliches, Seiendes sind, sehr wohl Werte sein. Man müßte sie eben einmal unbekümmert um alle Theorie ansehen, um ihre Wertfülle gewahr zu werden. Dann sähe man alsbald, daß gerade die Werte, die wir als die höchsten einschätzen müssen, wesensmäßig nur Personen anhaften können. ‚Heilig' oder ‚gut' kann letzten Endes nur eine Person sein. Eine Handlung ist ‚gut' nur im übertragenen Sinne; aus ihrem äußeren Verlauf und ihren Folgen wird sich niemals ihre Güte ablesen lassen, sondern nur aus der inneren Haltung der Person, welche sie begeht. Und was nun gar die unpersönliche Größe ‚das Gute an sich' sei, das allein wir nach Kerler lieben sollen — wer vermag es zu sagen?

In seinem Impersonalismus ist Kerler ein ausgesprochener Antipode der personalistischen Ethik Max Schelers. Darüber wurde an dieser Stelle (XVII. Jahrg., Heft 4, Januar 1920, S. 472) schon einmal berichtet. Auffällig ist es nun aber, daß Kerler selbst, wenigstens in der Ausdrucksweise, niemals ganz vom Personalismus loskam. Noch in seinem letzten Buch ‚Die auferstandene Metaphysik' nennt er den Wert ‚alles Wirklichen, Gottes und der Welt, Herr' und in ‚Jenseits von Optimismus und Pessimismus' ist von der Fähigkeit die Rede, ‚die Stimme der idealen Forderung . . . unmittelbar zu vernehmen'. Wie kann ein Philosoph, der sich solcher Wendungen bedient, Schelers Personalismus als ‚reine Mythologie' abtun? Eine Person hat eine Stimme; es besteht immerhin die Möglichkeit, Gottes Gebote zu vernehmen. Aber die ‚ideale Forderung' kann doch nicht sprechen, sie kann höchstens ausgesprochen werden. Und wer spricht sie aus?

Vielleicht kam Kerler im Erleben dem Urquell alles Sittlichen doch näher, als er in der Theorie zugeben mochte. Die gelegentlich personalistische Ausdrucksweise zeugt davon, daß sein lauterer Idealismus im Grunde auf dem wirklichen Vernehmen der ‚idealen Forderung' beruht, welche doch nur die absolut sittliche Person aussprechen kann. Kerler hat die Stimme Gottes wohl gehört, aber sein logizistisches Vorurteil, seine Vergewaltigung des Gegebenen durch die Idee der Sparsamkeit hinderte ihn, nun Gott auch theoretisch als Tatsache anzuerkennen. Je mehr ihn schließlich seine impersonalistische Ideologie vom wesenhaften Träger des Guten abrückte, desto mehr litt auch sein edler Idealismus Schaden. Da sich ein unpersönliches Ideal des Guten nicht in concreto aufzeigen läßt, blieb ihm nur die Wahl — wollte er nicht ständig in der dünnen Luft kalter und leerer Abstraktionen leben —, entweder die ewige Gottperson liebend zu ergreifen oder in subjektiver Willkür irgendein anderes Reales für

absolut zu erklären. Kerler wählte den zweiten Ausweg. Dadurch schlug sein Fanatismus der Sachlichkeit in einen aufs äußerste zugespitzten Subjektivismus um. Er, der der Person allen Wert abspricht, kam schließlich dazu, einzig und allein subjektive Akte von Personen wertzuschätzen. In der Schrift ‚Der Denker‘ setzt er einmal Werte geradezu ‚psychischen Verhaltungs-, Zustands- und Seinsweisen‘ gleich und spricht der Seelenhaltung des ‚Eros‘, ‚des Ergriffenseins vom Überschwänglichen‘ den absolut höchsten Wert zu. ‚Wahrheit‘, so schreibt er, ‚oder Schönheit sind nicht Werte ... Erfassung der Wahrheit, der Schönheit ist dagegen ein Wert.‘ ‚Der eroserfüllte Mensch steht über allem Strahlenglanz eines eroslosen Gottes.‘ ‚Alle Person, auch die höchste, Gott, ist für den Geistigen lediglich Diener, Diener des Dieners.‘ ‚Gott ... ist ihm Mittel, durch die Verbindung mit ihm den ... erosbetroffenen Wert, ein Unwirkliches also, in sich, in seiner Subjektivität zu realisieren.‘ Denn ‚im Zustand der Wertrealisierung vom Eros durchglüht zu sein, das eben macht ja das Wesentlichste des Geistes geradezu aus‘. So hat Kerler selbst seinen lauteren Idealismus verfälscht. Statt daß ihn, wie in seinen ersten Schriften, selbstlose Hingabe an das Ideal beseelt, ist ihm nun nicht mehr das Ideal, sondern die Hingabe, die Haltung seines eigenen Selbst die Hauptsache. Und ganz analog ist es ihm als Theoretiker nicht mehr um die Wahrheit zu tun — ‚einmal erschaut ist ihm die Wahrheit entwertet‘ —, sondern um das Erkennen als subjektiven Akt, um ‚die minimale, erkenntniserfüllte Zeitspanne‘.

Ein zwiefacher Selbstwiderspruch also: der Sprung vom Fanatismus des reinen Denkens zur willkürlichen Behauptung und der Übergang von rigoroser, alles Persönliche verneinender Sachlichkeit zur Vergötterung subjektiver Akte. Nicht zufällig ist dieser Irrgang. Wer die konkrete Wertgegebenheit unbeachtet läßt, die Wertfülle der Person negiert, dem zerfließt schließlich die ‚Idee des Guten‘ im Nebel wesenloser Abstraktionen. Und wer von schauender Erkenntnis nichts wissen will, der muß schließlich seine Zuflucht zu willkürlichen Konstruktionen nehmen, oder er muß aufhören zu philosophieren. So wären wir schließlich bei einer rein negativen Erkenntnis angelangt, wie Kerler in seinem Fichtebuch, und auch mich könnte der Leser fragen: ‚Wozu der Kraftaufwand?‘ Nun, wie leicht läßt sich unser Ergebnis positiv wenden: Mach die Augen auf und sieh dir die Welt an in ihrer ganzen Fülle, wenn du zur wahren Philosophie kommen willst! Öffne deine Seele, daß sie erkenne die ewige Person Gottes! Sonst ist all dein Idealismus nichts nütze und hebt schließlich sich selber auf. Diese Wahrheiten sollte die Kritik mit neuer Klarheit hervorschimmern lassen. Und unangetastet durch alle Kritik bleibt ferner der Eindruck der Persönlichkeit Kerlers, des ‚heiligen Wahrheitsernstes‘ — wie er einmal selbst sagt — und des mannhaften Eintretens für seine Überzeugung, die diesen streitbaren Philosophen auszeichnen. Durch seine Schriften weht ein Hauch vom Geiste Lessings, des großen Kritikers, der auch das Streben nach Wahrheit höher schätzte als ihren Besitz, ein Hauch vom Geiste Nietzsches, des Atheisten, dessen Philosophie auch weniger durch ihre Ergebnisse als durch ihre aufrüttelnde Eindringlichkeit gewirkt hat. Und wie mit das Tiefste, was Max Scheler geschrieben hat, aus der Auseinandersetzung mit Nietzsche hervorwuchs, so kann vielleicht auch Kerlers kühne Attacke anregend und befruchtend auf uns wirken. Der Theismus hat solche mannhaften und streitbaren Gegner nötig — allzulange war er im Schulgeleise festgefahren.

Rundschau

Zeitgeschichte

Die Front gegen den Liberalismus.

Der Krieg gegen Deutschland wurde unter der liberalen Parole ‚Freiheit, Friede und Gerechtigkeit' geführt, und als wir den Waffenstillstand abschlossen, da hofften viele auf Wilson und glaubten an seine Liberalität. Die Enttäuschung war bitter, die das Diktat von Versailles brachte. Der Betrug offenbarte uns die Wesensart des liberalen Menschen, Ideen zu mißbrauchen als Deckmantel für eigensüchtige Zwecke. So ist es begreiflich, daß man bei uns beginnt, den Liberalismus nicht nur als ein, sondern geradezu als **das** Problem zu sehen, als die Zeitkrankheit, an der Deutschland und die Welt darniederliegt, daß man beginnt, von einer ‚neuen Front' zu reden, welche die deutsche Jugend — konservative wie revolutionäre — wieder einigt in dem gemeinsamen Grundgefühl der Verachtung gegen den Liberalismus. ‚Es ist beinahe das einzig Gemeinsame, das es in Deutschland noch gibt', sagt von diesem Gefühl ein Wortführer der Bewegung, **Moeller van den Bruck**, in dem Sammelband ‚**Die Neue Front**' (Berlin 1922, Paetel). ‚Am Liberalismus gehen die Völker zugrunde' nennt er seinen Beitrag, und diese Überschrift verrät es schon, daß er nicht nur für das Elend des deutschen Volkes den Liberalismus verantwortlich macht, sondern seine Betrachtungen ausklingen läßt in die Erwartung, ‚daß das Verderben, welches uns bereitet wurde, schließlich auf diejenigen zurückfallen wird, die es bereiteten. Es ist die Erwartung, daß der letzte, schwierigste und abgefeimteste Anschlag, den ein geflissentlich arbeitender Liberalismus betrieb, als er alle Völker gegen ein Volk zusammenbrachte, auch seine letzte Untat gewesen sein wird. Es ist die Erwartung, daß vom Frieden von Versailles eine Weltbloßstellung des liberalen Menschen ausgeht, die der Liberalismus nicht überleben wird.'

Es sind scharfe Worte, wie ‚Dummheit' und ‚Verbrechen', die Moeller van den Bruck gegen liberale Grundsatzlosigkeit gebraucht, gegen die liberale Methode des Mißbrauchs von Ideen zur Gewinnung politischer Macht, gegen opportunistisches Sich-anpassen an die ‚Umstände', das jeden Gesinnungswechsel beschönigt. Er definiert den Liberalismus geradezu als ‚die Freiheit, keine Gesinnung zu haben und gleichwohl zu behaupten, daß eben dies Gesinnung sei'. Das ist vielleicht einseitig gesehen und wird gewiß nicht allen gerecht, die sich jemals ‚liberal' und ‚demokratisch' nannten (und das ist für Moeller van den Bruck so ziemlich das gleiche!). Man denke nur an das Geschlecht der Demokraten von 1848, zu denen auch aufrechte und überzeugungstreue Männer zählten, und aus der jüngsten Vergangenheit etwa an einen Friedr. Naumann! Doch Moeller van den Bruck versteht unter ‚Liberalismus' gar keine bestimmte Partei. ‚Er hat seinen Ausgang nur von derjenigen gemeineuropäischen Partei genommen, die ihm den Namen gegeben hat. Aber er hat in der Folge auf alle Parteien hinübergewirkt, hat die Eindeutigkeit der ursprünglichen Parteistellung verwischt, hat ein zweideutiges, ein zweifelhaftes, ein liberal angefeuchtetes Element hineingetragen — und wäre es nur, daß er die bekannte Gestalt des geschäftigen Parteiführers schuf, der seine Berufung nicht mehr von unbeugsamen Überzeugungen empfängt, die er durchsetzt, sondern seine Aufgabe in einer glatten Vermittlung sieht, die mit sich reden läßt.' Um der Gerechtigkeit willen hätte der Verfasser hinzufügen müssen: auch unter den sich liberal Nennenden gibt es Menschen, die

nicht dem ‚liberalen' Typ angehören, von dem ich hier rede.

Mit dieser Einschränkung aber sind seine scharfen und geistvollen Ausführungen zur Psychologie und Geschichte des liberalen Menschen vortrefflich. Er weist auf Griechenland hin, das am Liberalismus seiner Sophistik zugrunde gegangen sei, auf den Ursprung des neuzeitlichen Liberalismus in Freimaurerei und Aufklärung, und versucht dann, die wesensverschiedenen Wurzeln des englischen und des französischen Liberalismus aufzudecken. Der englische beruht auf einem praktischen Verhalten: ‚Die Engländer sprachen immer von Freiheit. Aber sie handelten für ihre eigene Freiheit gegen jede andere Freiheit. Sie bildeten früh eine eigentümliche Denkweise aus, die auf einer Vertauschung der Begriffe beruhte, und einer Sache, um die es sich handelte, den Vorteil voranstellte, der sich aus ihr ziehen ließ. Darin lag keine Heuchelei. Das wirkte nur als Heuchelei. Ja darin lag eher eine erstaunliche Naivität, die mit einer angeborenen Brutalität an die Dinge heranging.' — ‚Die französische Aufklärung hatte eine geistigere Wurzel. Sie lag schon in dem mittelalterlichen Rationalismus, in der Kasuistik der Pariser Scholastik, in der Lehre von einer doppelten theologischen und philosophischen Wahrheit. Aber als Lebensauffassung kam auch sie aus der Renaissance.... Wenn die Renaissance den Menschen als Mikrokosmos entdeckt hatte, dann entdeckte die Aufklärung ihn als Materie. Jetzt ward jene Entdeckung gemacht, daß der Mensch nicht frei sei. Und jene beklatschte Schlußfolgerung wurde daraus gezogen, die in ihrer Unfolgerichtigkeit immer denkwürdig bleiben wird, daß er politisch frei sein müsse. Neben dieser Entdeckung der Unfreiheit aber ging eine andere her. Es war die, daß dieser selbe unfreie Mensch alles, was er tut, aus Eigennutz tut. Voltaire nannte den Eigennutz ausdrücklich „das Mittel zu unserer Erhaltung". Und er sagte von ihm: „Er ist notwendig, er ist uns teuer, er macht uns Vergnügen und man muß ihn verbergen." Das letztere ist von dem Liberalismus gründlich besorgt worden. Er schob auch hier wieder Begriffe vor, unter denen die Menschlichkeit obenanstand.'

Überhaupt sieht Moeller van den Bruck die hervorstechendste Eigenschaft des liberalen Menschen darin, daß er ‚das Ziel, auf das er hinarbeitet, hinter dem Vorbehalt versteckt, es je nach seiner Erreichbarkeit zu formulieren'. ‚Der Liberalismus', so schreibt er, ‚behauptet, daß er alles, was er tut, für das Volk tut. Aber er schaltet das Volk aus und setzt ein Ich an seine Stelle.... Der liberale Mensch drückt keine gegliederte Gesellschaft aus, sondern eine aufgelöste Gesellschaft. Schon deshalb kann er keine Werte hervorbringen, die dem Volke und der Gesellschaft gemeinsam wären. Der liberale Mensch hat nur Werte verfälscht, ist mit ihnen nach seinen Launen umgesprungen oder hat sie sich als eine besondere ‚Bildung' vorbehalten. Er war es, der diese entsetzliche Trennung aufriß, die heute zwischen Angehörigen desselben Volkes klafft... Und von dem Schlagworte der Demokratie, das der liberale Mensch ausgab, hoffte er, daß ein Volk, das ihn aufnahm, mit seiner Masse die Forderungen unterstützen werde, deren Erfüllung er selbst als ein Sonderrecht für sich beansprucht. Aber gerade das Volk ist dem liberalen Menschen völlig gleichgültig. Der Liberalismus ist die Partei der Emporkömmlinge... Sie fühlen sich als Einzelwesen, die niemandem verpflichtet sind und am wenigsten dem Volke... Sie haben kein Miterlebnis seiner Vergangenheit. Sie haben auch nicht den Ehrgeiz seiner Zukunft. Sie suchen nur die Vorteile ihrer eigenen Gegenwart. Sie benutzen gelegentlich den Nationalismus, wie sie jede Konjunktur für ihre Interessen benutzen. Sie be-

nutzen bald den Pazifismus, bald den Militarismus, je nach den wechselnden Zeitläuften.'

Die Beweggründe dieses Verhaltens sieht Moeller van den Bruck in einem starken Ressentiment: ,Ein Ehrgeiz trieb an, der bereits aus einem Rückgefühl kam, ein Mit-dabei-sein-wollen der Zurückgebliebenen, die nicht zurückgesetzt sein wollten, eine Angst der Unzureichenden, irgendwie den Anschluß zu verfehlen. Neid auf Macht erklärt eine Geistesverfassung von an sich unbedeutenden Menschen, die gleichwohl eine besondere Meinung von sich haben und sie nun durch Liberalismus zur Geltung zu bringen hoffen. Neid auf Macht erklärt diesen Haß gegen das Genie, gegen jeden nur irgendwie großen Mann, der als einzelner diejenigen Dinge tut, die von den vielen oder auch nur von mehreren gemeinhin nicht getan werden können. Neid auf Macht erklärt diesen Haß gegen die Dynastien . . ., erklärt nicht minder den Haß gegen das Papsttum . . ., erklärt die Anfeindung der Unfehlbarkeitslehre Louis XIV., wie die der Unfehlbarkeitsverkündung Pius IX.'

Diese letzte Parallele berührt sonderbar. Sie zeigt, daß in der Geisteshaltung der neuen Bewegung, die sich zunächst als Kampffront gegen den Liberalismus gibt, aber doch auch sehr viel Positives will — Wiederaufbau einer organischen Volksgemeinschaft in ,körperschaftlicher Bindung', ohne reaktionär sein zu wollen ein Wiederanknüpfen an die lebendigen Traditionen der Vergangenheit in sinnvoller Weiterentwicklung — noch manches Schiefe zu überwinden ist. Bei aller politischen Liebe zu den ,mittelalterlichen Bindungen' fehlt doch das Verständnis für das innerste Wesen der religio, die den wesensmäßigen Abschluß jener Bindungen nach oben hin bedeutet und wohl die stärkste und lebendigste aller Kräfte ist, die wir aus der Vergangenheit in unsere Zeit hinübergerettet haben. Nur so läßt sich auch ein taktloser Ausfall Moeller van den Brucks gegen das Alte Testament verstehen, das er ,ein materialistisches zwar, aber auch ein praktisches und obendrein ein sehr rabiates' nennt. Hat er vergessen, daß das Alte Testament den Christen aller Konfessionen als Heilige Schrift gilt? Ganz abgesehen von der eigenen religiösen Stellungnahme — in solcher Weise spricht kein besonnener Politiker, zudem einer, der konservativ an die Überlieferung anknüpfen und zum Aufbau der organischen Volksgemeinschaft beitragen will, von etwas, das einer großen Zahl seiner Volksgenossen heilig ist. Derartige Entgleisungen verraten unter anderem auch einen Mangel an nüchternem Wirklichkeitssinn, ohne den eine zielbewußte Politik nicht möglich ist. Auch auf rein politischem Gebiet, wo die religiöse Stellungnahme keine Rolle spielt, dafür aber allerdings die politische Leidenschaft, macht sich zuweilen das Fehlen des rechten Augenmaßes für die Realitäten geltend. So klingt z. B. bei Moeller van den Bruck die Anschauung an, die Revolution sei die hauptsächlichste oder gar einzige Ursache unserer Niederlage gewesen — allerdings wenigstens nicht in die alldeutsche Zeitungsphrase vom ,Dolchstoß' gekleidet —, welche ganz über die Tatsache hinwegsieht, daß schon im Wilhelminischen Deutschland manches wirklich reif war zur Revolution, und daß dann schließlich doch erst der militärische Zusammenbruch, das Versagen der Sommeroffensive, die Niederlage Bulgariens, was alles der Revolution voraufging, zusammen mit der aller psychologischen Kunst der Menschenführung völlig baren, schroff militärischen Regierungsmethode der Kriegsjahre und der seelischen Ermattung der Frontsoldaten die planmäßige Wühlarbeit, der unter normalen Umständen wohl der Erfolg versagt geblieben wäre, wenn nicht geradezu herausforderte, so doch ungeheuer be-

günstigte. Der Führer des Kreises der ‚Neuen Front‘, Eduard Stadtler, sieht hier klarer. ‚Die deutsche Zusammenbruchsbewegung,‘ so schreibt er, ‚in die der Weltkrieg ausmündete, und die im Herbst 1918 mit einer revolutionären Revolte an einem sichtbaren Markstein anlangte, liegt in ihren geschichtlichen Anfängen im dunklen Zeitenschoße geborgen zurück. Es läßt sich bis weit in die Vorkriegszeit hinein ein Mißverhältnis von Form und Inhalt nachweisen.‘ Doch immer wieder finden wir in dem Band schiefe und einseitige Urteile. So schreibt z. B. Max Hildebert Boehm: ‚Im Elend der eigenen Familie, in dem er ein Spiegelbild der nationalen Not spürt, rächt sich am deutschen Arbeiter der lebensblinde Doktrinarismus seiner Führer und ihrer Klassendogmatik.‘ Dieser Satz ist ganz richtig, aber damit er wirklich wahr wird, müßte man ihn durch einen anderen, nicht minder richtigen, ergänzen, der etwa lauten würde: ‚Im eigenen wirtschaftlichen Elend, in dem er die Niederträchtigkeit skrupelloser politischer Machtentfaltung deutlich gewahr wird, rächt sich am deutschen Intellektuellen der wirklichkeitsblinde Machtwahn seiner „realpolitisch“-militaristischen Ideologie.‘

Solange man einseitig einen Stand des deutschen Volkes für unsere Notlage verantwortlich macht, wird man kaum zum Aufbau einer organischen Volksgemeinschaft gelangen. Darin liegt eine Schwäche der ‚Neuen Front‘, daß sie in erster Linie als Front gegen etwas auftritt, statt die großen positiven Ziele kraftvoll in den Vordergrund zu stellen. Guter Wille ist da, sehr viel guter Wille, aber dieser Wille selbst hat etwas Gewolltes, Forciertes. Wenn viel von Kraft geredet wird, so ist das meist ein Zeichen dafür, daß Kraft im letzten und wesenhaften Sinne, als ursprünglicher und selbstverständlicher Besitz der Person, eben doch nicht da ist, sondern bloß erstrebt wird. Die ‚Neue Front‘ hätte nicht von sich reden, sondern so kraftvoll aufmarschieren sollen, daß sie den andern das erstaunte und bewundernde Bekenntnis abgezwungen hätte: ‚Wahrlich, hier ist eine neue Front!‘

Otto Gründler.

Religion

F. W. Foerster hat ein neues Buch, diesmal ein Christusbuch, geschrieben.* Man kann voraussagen, daß seine Freunde, mehr noch seine Gegner zu diesem Buche eine Stellung nehmen werden, bei der die unbestechliche Vorurteilslosigkeit vielleicht seltener sein wird als je, wenn der Name Foerster genannt wurde. Die einen werden sagen, Foerster habe in seinem Christusbuch Dogmen wie das Dogma der Trinität, der Gottessohnschaft Christi, der Erbsünde bekannt. Die andern werden die Formulierung dieser Dogmen in Foersters Buch beanstanden und werden auch sonst grundsätzlich mancherlei auszusetzen haben. — Jedenfalls ist das eine sicher: ein ‚Leben Jesu‘ auf Grund der evangelischen Berichte hat Foerster nicht geschrieben und wohl auch nicht schreiben wollen. Der Titel seines Buches lautet: ‚Christus und das menschliche Leben‘. Zweifelsohne könnte man über Christus und das menschliche Leben sehr wohl auch reden auf Grund einer ‚inneren Kenntnis der Evangelien‘, um mit Kardinal Newman zu sprechen; denn die Worte und Taten Jesu sind typisch bedeutsam für die Menschen und die Lebensverhältnisse jedes Tages und jedweder Weltzeit. Foerster geht nicht von den biblischen Berichten, sondern (nach vorbereitenden Darlegungen über Plato, Schopenhauer, Nietzsche, die Gottesidee) vom modernen Leben und seinen vielgestaltigen Erscheinungen aus, um zu zeigen, daß Christus die Beantwortung aller Fragen, die Lösung aller Probleme

* Christus und das menschliche Leben. Verlag Ernst Reinhardt, München. (br. 32 M. geb. 50 M.)

des persönlichen wie des sozialen Lebens zu bieten vermöchte, wollte sich jede Einzelseele, wollte sich die gesamte Welt nur zu Christus hinwenden. Es ist zunächst nur der gleichsam ethisch und soziologisch betrachtete Christus, von dem Foerster redet, nicht gleichmäßig tief und wertvoll, aber dafür mitunter um so lebenswahrer und packender. Für den im Himmel erhöhten, in seiner Kirche fortlebenden, für den Christus des eucharistischen Opfers und der sakramentalen Gnadenvermittlung, für den Christus der kirchlichen Liturgie hat Foerster kein Wort.

Seine Freunde werden sagen: Foerster ist Nichtkatholik; er wird sich also schon aus diesem Grunde nur pädagogisch, ethisch, soziologisch mit der Person Christi befassen können. Und seine Freunde haben gewiß nicht unrecht, wenn sie so sagen. Aber sie werden auch keinen seiner Gegner und keinen Ablehner dieses Christusbuches widerlegen können, wenn er sagt: ‚Das ist nicht Christus, was in diesem Werke dargeboten wird; weil aber viele Leser auf die Autorität Foersters hin bei diesem rein ethisch und soziologisch gefaßten Christusbild stehen bleiben und es für das ganze und allumfassende Christusbild zu halten geneigt sein mögen, darum bringt das Buch dem Nichtkatholiken keine völlig genügende Belehrung und dem kritiklos lesenden Katholiken unter Umständen manche Gefahr. Die Gefahr aber liegt darin, daß hier eben im wesentlichen doch nur die Bergpredigt und die sonstige Ethik der Evangelien verarbeitet und auf ihre Lebenswerte hin geprüft ist.‘

Ich persönlich möchte sagen, das Christusbuch Foersters könne manchem eine Anregung zu Christus *hin* geben. Aber so sehr mich auch manches in dem Buche ergriffen hat: Christus *selbst*, den Christus des katholischen Dogmas, gibt es seinen Lesern nicht. An den Evangelien, an der neutestamentlichen Erlösungslehre, an der kirchlichen Liturgie gemessen, wirkt Foersters Buch wie eine Verdünnung und beinahe Verwässerung edelsten Weines. Das möchte ich wahrhaftig nicht hochfahrend und verletzend gesagt habe, aber der wahre Christus ist nun einmal mehr als der bloß ethisch gefaßte Christus, und ich habe die Pflicht, den wahren und ganzen Christus zu bekennen. Wer den starken Wein des reinen und vollen katholischen Christusdogmas noch nicht oder nicht mehr erträgt, der mag aus dem Becher dieses Christusbuches trinken — jedoch der Gralskelch ist es nicht. Foerster aber wird der Trunk, den er manchem Dürstenden unter den Brüder Christi, die den eigentlichen Gralskelch noch immer oder erst wieder suchen gehen, nicht unvergolten bleiben. Er ist nicht wider Christus — er ist für ihn. Möge er ihn nur *ganz* dort finden, wo er *ganz* zu finden ist, wenn ihn ein Aufrichtiger und absolut Konsequenter ganz sucht! Mögen nur alle, die aus Foersters Buch Labung gewinnen, Durst nach den Urquellen und deren *ganzem* Inhalt bekommen, aus dem Foerster manches, längst nicht alles schöpfte!

Dem Nichtkatholiken Foerster sei es auch ohne jegliche Bitterkeit des Vorwurfs gesagt, daß — ich setze seinen guten Glauben und Willen völlig zweifelsfrei voraus — seine Auffassung vom katholischen Dogma in manchen Punkten noch nicht die richtige ist! Hier wird die Kritik einsetzen in der nicht grundlosen Befürchtung, dogmatisch ungeschulte Leser des sonst so wertvollen Buches möchten durch Foerster falsch belehrt werden — so z. B. durch die Abhandlung ‚Der Heilige Geist‘ (S. 145 ff.), in der eine teils ungenügende, teils irrige Darstellung des trinitarischen Dogmas gegeben wird. Immerhin hat sich Foerster in dieser Abhandlung zu der ‚Lehre von der heiligen Dreieinigkeit . . . von den drei göttlichen Personen, die doch wiederum eins sind‘, bekannt, wenn es auch bedauerlich ist, daß er nur von ‚signa invisibilium‘ spricht. So viel

schöne Gedanken auch in der Abhandlung ‚Maria' (S. 148 ff.) enthalten sind, das Dogma von der unbefleckt Empfangenen ist irrig aufgefaßt und zu einer Lehre von der makellosen Geburt Christi aus Maria geworden. Die katholische Glaubenslehre von der Inkarnation lautet ebenfalls ganz anders als bei Foerster, der (S. 92) sagt: ‚Glaubt man wirklich an Gott, und zwar an den schöpferischen, weltdurchdringenden Gott, der dem Erdenkloß göttlichen Odem eingehaucht, was liegt dann näher, als daß dieser Gott sich der Sehnsucht der Kreatur neigt und seinen Heiligen Geist aussendet, um in menschlicher Gestalt göttliches Leben zu erwecken, so daß im Gottmenschen die Schöpfung wieder zur Einheit mit dem Schöpfer zurückkehrt? Wird nicht erst durch diese Dreieinigkeit die Macht des einigen Gottes über das Leben zum vollen Ausdruck gebracht?' Wer den letzten Satz am katholischen Dogma von der Trinität und der Menschwerdung des Logos mißt, der wird zugestehen müssen, daß der Becher des Foersterschen Christusbuches, um zu einem oben gebrauchten Bilde zurückzukehren, nicht den kristallhellen und ganz reinen Trank der katholischen Lehre enthält. Dennoch — der Verfasser des Buches hat (auf S. 92) den echt katholischen Satz geschrieben: ‚Jesus als bloß menschlicher Lehrer vermag das Wesentliche nicht zu erfüllen, worauf alle Fragen des lebendigen Menschen gerichtet sind: Die volle Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur!' Aber diesem Bekenntnis stehen wieder eigentümlich berührende Worte gegenüber wie (S. 133): ‚Christus verkörpert uns den allgegenwärtigen, allmächtigen Vater mitten im irdischen Zentralnervensystem; er verleiht uns gleichsam ein neues Gehirn, das nicht mehr vom Rumpfe her, sondern vom Vater her bestimmt ist.' Foerster nennt diese Auffassung (a. a. O.): eine Würdigung des gottmenschlichen Mysteriums vom Standpunkt der pathologischen Willenslähmung und inneren Spaltung aus. Allerdings wer, wie Foerster, den in der Kirche fortlebenden und durch die sakramentale Gnadenvermittlung den Menschen erneuernden Christus nicht kennt, der wird bei solchen Gehirntheorien stehen bleiben müssen. Oder, um einen andern Kernpunkt zu nennen, wer mit Foerster (in der Abhandlung: ‚Golgatha' S. 103 f.) im Kreuzweg und Tod Christi ‚nur die letzte Vollendung eines Beispiels, durch das das ganze menschliche Leben umspannt und erleuchtet wird', zu schauen vermag, der hat weder dem Erlöser der Menschheit noch seinem Werke zutiefst ins Herz hinein gesehen.

Man wende mir nicht ein, ich reiße Stellen aus dem Zusammenhange und kritisiere dann! Nein, ich nahm nur die zerstreuten Sprengstücklein aus dem Buche Foersters heraus, in denen vom Dogma die Rede ist; und siehe da, es sind keine echten Edelsteine der dogmatischen Offenbarungswahrheit, die dem Werke den metaphysischen Schimmer zu verleihen vermöchten.

Foersters Buch hat seinen für viele Leser wohl vorhandenen Glanz anderswoher, nämlich von der reichen Lebenserfahrung, der tiefen Lebenserfassung, der umfassenden Seelenkenntnis des modernen Menschen, die dem Verfasser eigen ist. Dazu von seiner pragmatistischen Methode, die jedoch neben einer guten Seite, d. h. der Anknüpfung an die persönliche Erfahrung des zu Belehrenden, auch eine überaus gefährliche Seite besitzt, das Ableitenwollen der religiösen Erkenntnisse und Werturteile aus der inneren Erfahrung, aus der Lebensprobe allein.

Will das Foerster?

Einer seiner Schüler, Dr. Ludwig Pilger, hat unlängst eine Schrift veröffentlicht: ‚Friedrich Wilhelm Foerster als Ethiker, Politiker und Pädagoge' (Arche-Verlag, München, Pr. 22,50 M.). Hier steht (S. 27) folgende Schluß-

folgerung: ‚a) Die obersten Sittengesetze können nur dann ihre Aufgabe erfüllen, das ganze Leben zu meistern, wenn sie aus der tiefsten Lebenserfahrung und der größten inneren Freiheit geboren sind. b) Diese Lebenserfahrung und persönliche Freiheit über dem Leben eignet aber nur Christus. c) Also kann nur Christus höchster, sittlicher Gesetzgeber sein.‘ Ein eigenartiger, der apologetischen und dogmatischen Methodik bisher nicht geläufiger Gedankengang. Immerhin: die Methodik des Foersterschen Christusbuches ist damit von einem objektiv, beinahe nüchtern und nur dem Kirchen-Kritiker und Politiker Foerster gegenüber zu kritiklos schreibenden Foerster-Schüler gut gekennzeichnet. Aber um zu einem Schlußurteil zu gelangen, ist es nicht die rechte Methode. Foerster spricht zum modernen Menschen, den er so unermüdlich und so unerschrocken für Christus gewinnen will, etwa so: ‚Mein Freund, horche doch einmal in dein Innerstes und Tiefstes hinein und du wirst erkennen, daß die höchsten Wahrheiten des Christentums nicht toter Staub, sondern wirklich lebendige Wahrheit sind!‘ Die Kirche (Foerster kennt sie nicht und erhofft sie erst von einer besseren Zukunft) sprach und spricht anders; sie spricht: ‚Mein Freund, lausche doch einmal dem geoffenbarten und von mir gehüteten, durch alle Spaltungen und Irrungen hindurch gehüteten Wort der ewigen Wahrheit; lasse dich erleuchten und erlösen von dem in Christus menschgewordenen Logos Gottes, und das Beste und Tiefste in dir wird aus dem Schlaf und halben Todesschlummer zum Leben erwachen!‘ Nein, nicht weil Christus mit ungeheurer Lebenserfahrung und persönlicher Freiheit über dem Leben steht, vermag er uns aus Lebenserfahrung und Freiheit geborene Gesetze zu geben, durch deren Beachtung wir das Leben meistern, sondern weil Christus der persönliche Logos Gottes in Menschengestalt ist; darum ist er der Herr des Lebens, der Gesetzgeber des Lebens und (ein Gedanke, der bei Foerster nur ganz schwach und selten betont erscheint) der Spender von Gnadenkräften für das Leben, das wir meistern sollen, indem wir in Freiheit die objektive Wahrheit und autoritative Gültigkeit der göttlichen Lebensgesetze bejahen und vollziehen.

Wer die von Christus gestiftete Kirche nicht kennt und sie nicht als Hüterin der Christuslehre und Spenderin der Christusgnade anerkennt und zwar in ihrer heutigen Form, in der sie noch eben so katholisch ist, als sie es vor 1900 Jahren war und in meinetwegen 2000 Jahren geblieben sein wird, der kennt den ganzen Christus nicht. Die Moral Christi, wie sie Foersters Christusbuch mit unbestreitbarem Ernst in die moderne Welt tragen möchte, ist nicht der ganze Christus, ist nicht einmal das ganze Christentum.

Dem Buche ist zu wünschen, daß es vielen ein Wegweiser zu Christus hin werden möge; den Lesern aber, insbesondere den Katholiken und den positiv gläubigen Nichtkatholiken unter ihnen, ist zu wünschen, daß sie den Wegweiser nicht mit dem Wege selber zu verwechseln mögen. Wer den Weg zu Christus finden will, der muß zu den Evangelien greifen und zu einem Christusbilde, das nach den Evangelien gezeichnet ist und nicht bloß der Moral Christi, der Pädagogik Christi, der Sozialethik Christi, sondern auch der dogmatischen und mystischen Seite der Person des Gottmenschen ebenso gerecht wird wie seiner von ihm und dem Leben aus ihm absolut untrennbaren ‚Braut‘, der einen, wahren, weltumspannenden, zeitumspannenden, heiligen und heiligenden Kirche.

Foerster steht in den Vorhallen, hier wird dem, der Christus sucht, noch kein Tabernakel geöffnet.

Professor Dr. Ignaz Klug.

Theater

Die Oberammergauer Passion. Ob frommes Spiel oder weltliches Theater, das ist hier die Frage. Um die Antwort zu finden, sollte man nur das Spiel selber auf sich wirken lassen. Der Schauspieler will Inkarnation seines Helden sein, er will ihn ganz in sich hereinziehen, sich in ihn verwandeln, wie die antike Maske, ursprünglich superstitiös gemeint, den Schauspieler in den Gott oder Heros verwandeln sollte. Darum aber darf ein Schauspieler Christus nicht spielen; wie sollte er sich auch erkühnen, Gott in sich herunterzureißen? Christum darf einer nur stellvertretend spielen ähnlich dem Priester, der das Meßopfer feiert. Die Oberammergauer Passion, wie sie denn ursprünglich als Mysterienspiel im Schatten des Meßopfers erwuchs, scheint uns stellvertretendes Spiel zu sein; sie zeigt noch ihre innere Verwandtschaft mit der Passion der Karfreitagsliturgie, in der der Sänger des Christus nur Christi Platzhalter ist, nicht ein Illusionschristus. Ein geistreicher Grieche hat das Drama eine Täuschung genannt, aber der sie bewirke, sei ehrlicher, als der es nicht tue, und wer ihr verfalle, sei weiser, als wer ihr widerstehe. Trifft diese Formulierung auch auf die attische Tragödie kaum zu, auf die sie gemünzt ist, die aber der Sophist Gorgias in ihrem letzten Sinn nicht verstanden hat, da er ihre tieferen Hintergründe, den Mythos, nicht sah, der als eine (wenigstens geglaubte) Wirklichkeit in die Tragödie hineinreicht, — so umschreibt sie doch rundweg das moderne Theater, das im Rampenlicht eine in sich geschlossene Illusionswelt aufbaut, die den Zuschauer, der sich willig der Täuschung hingibt, in ihren Kreis zieht und aus dem Kreis wieder entläßt. Das gerade Gegenteil zu diesem Theater des Gorgias ist Oberammergau. Stände nicht hinter diesem Spiele die diesmal nicht nur geglaubte Wirklichkeit des Mythos, wäre diese nicht vor ihm lebendig in der schauenden Gemeinde, so fiele es in sich zusammen. Es lebt nicht von der Illusion, sondern von der Wirklichkeit der heiligen Geschichte. So muß jeder, der vom modernen Theater herkommt, notwendig enttäuscht sein, wenn der Christus des Passionsspiels seinen Mund öffnet; dann aber findet er den Weg vom Sprecher des Christus zu Christus selber. Und weil die heilsgeschichtlichen Tatsachen immer hinter dem Spiel auf der Passionsbühne aufleuchten, weil das ganze Spiel nur durchsichtiges Gefäß ist, verwirklicht es seine Idee: es ist ein frommes Spiel, es ist gerechtfertigt. Diese demütig dienende Haltung, die nur Spiel, nur Symbol, nicht die Wirklichkeit selbst zu sein vorgibt, schließt allen Naturalismus aus wie auch allen Psychologismus (so hat man an dem geldgierigen Judas nicht herumgetüftelt). Die Hammerschläge des Henkers dröhnen nur von der verschlossenen Bühne dreimal in den Gesang des Chors. Nur angedeutet wird die Geißelung. Beim Einzug in Jerusalem hätte Reinhardt die jubelnde Volksmenge einen Veitstanz aufführen lassen, hier schreitet der Zug vorüber, daß es einen bezwingt wie beim Anblick einer theophorischen Prozession. Der göttlichen Natur in Christus wird nicht die Stimme des Pathos geliehen, in der stummen liturgischen Geste leuchtet sie überzeugender durch: ich denke an den segnenden Christus auf dem Palmesel und an das letzte Abendmahl, da der Herr in feierlicher Stille von Apostel zu Apostel schreitet und ihnen die heilige Kommunion reicht. So weit wie vom Naturalismus ist das Spiel aber auch vom Theologismus entfernt. Christus und die Apostel reden nicht Theologie. Die Passion ist biblisch wie das Stabat mater des Jacopone, nicht theologisch wie das des großen Byzantiners Romanos. Die Theologie kommt zu ihrem Rechte nicht in abstrakten Deduktionen,

sondern in den blühenden lebenden Bildern aus dem Alten Bunde, die dem Erlöser die alttestamentlichen Prototypen gegenüberstellen. Tiefe Theologie waltet verborgen und doch durchschimmernd in dem ganzen Plan der Passion. Neues und Altes Testament und Chor fügen sich zu harmonischer Einheit zusammen. Dieser prächtige Chor! Man hat jedesmal seine helle Freude, wenn er in seinen wallenden, farbenfrohen Gewändern (nur einmal, auf dem Scheitelpunkt des Geschehens in düsteres Schwarz gehüllt) aus den seitlichen Säulenhallen tritt. Nicht daß man den Chor erst von Schulerinnerungen an die antike Tragödie her verstände, umgekehrt versteht man erst von hier aus den griechischen Chor. So unmittelbar spricht der Passionschor zu einem. Er läßt der Reflexion Spielraum und hält sie doch fern von der Handlung; er läßt das Auge ausruhen und erquickt es zugleich; er verhütet die ernüchternden Theaterpausen und erhält so die Kontinuität ehrfürchtiger Stimmung. Schließlich vollzieht er eine nicht im Lessingschen, sondern antiken Sinn verstandene Katharsis, Entladung der Gefühle, die, während der Handlung zurückgehalten, nun in Musik und Lied sich verströmen dürfen; indem er das musikalische Element an sich bindet, beugt er einer melodramatischen oder opernhaften Verfälschung der Handlung vor. Die priesterlichen Choreuten sind die Mittler zwischen der heiligen Handlung und der lauschenden Gemeinde. Wenn im Eingang gesagt wurde, man müsse nur das Spiel selber auf sich wirken lassen, so kann man doch gerade hier das Publikum nicht wegdenken. Da wäre nun freilich der Sinn des Spiels am besten getroffen, säße man als Wallfahrer nebeneinander und es spielte sich erst unter demselben Himmel, unter dem die Passion sich vollziehen soll, die heilige Opferliturgie ab. Aber auch in dieser weltlicher gemischten Zuschauergemeinde stellt das Wissen um die heilige Geschichte, die doch in jedem irgendwie lebendig ist, eine Bindung her, die auf der Welt einzigartig ist. Alle Nationen, Parteien und Klassen verstehen die Sprache, die diese Bilder sprechen, und es ist doch die einzige, die sie alle verstehen, und wenn sie sich auch nur daran erinnern sollten, daß sie sie einmal verstanden haben.* —s.

Neues vom Büchertisch

Neue Erzählungsbücher

Ejnar Mikkelsen, ‚Sachawachiak, der Eskimo', ein Erlebnis aus Alaska. (Gyldendalscher Verlag, AG., Berlin.)

Der Verfasser, Forscher von Beruf, erzählt aus tiefer Sachkenntnis heraus und mit bemerkenswerter gestaltender Fähigkeit von dem Untergange eines kräftigen und guten Volkes, das, ähnlich wie die Indianer Nordamerikas, von dem übelsten Auswurf weißer Männer ausgesogen und entnervt wird. Die wenigen anständigen Weißen fallen nicht ins Gewicht, wie auch der Missionar nicht, dessen Worte in zu auffälligem Gegensatz zu dem praktischen Handeln der sogenannten Christen stehen. Der Eskimo Sachawachiak ist gleichsam die Seele seines Volkes, und sein Geschick sagt wieder einmal: Wir Wilden sind doch bessere Menschen.

Ebbe Kornerup, ‚Indien'. (Gyldendalscher Verlag, A.-G., Berlin.)

Die Geschichte von Kadhia, dem Hindu, der wie der Geist Indiens durch das Buch geht, gibt dem Verfasser Gelegenheit, seine tiefe Kenntnis des Landes in eindrucksvollen Bildern zu zeigen. Dieses Land ist rätselvoll, längst unterwühlt und bereits zu Überraschungen ausholend. Keine der bekannten Reisebeschreibungen gibt einen so tiefen Eindruck wie dieses Buch, das in

* Bei dieser Gelegenheit sei auf die dankenswerte Neuausgabe von Eduard Devrients ‚Passionsspiel in Oberammergau' (1850) hingewiesen, die Hans Ruederer im Georg-Müller-Verlag besorgt hat.

vielen Einzelzügen die Handschrift eines Dichters verrät.

Charles G. D. Roberts, ‚Gestalten der Wildnis'. Gyldendalscher Verlag.
Ein Vertreter des kanadischen Schrifttums stellt sich den deutschen Lesern vor. Er vermittelt in seinem Buche starke Eindrücke von der Wälderwelt des östlichen Kanada und der nördlichen Meere. Die Fabel ist ihm stets nur Vorwand für Schilderung des Lebens der Natur und der spärlichen Menschen. Einzelne Stücke, wie ‚Unter gespenstischen Lichtern', das von der lähmenden Scheußlichkeit des Tiefseelebens erzählt, und ‚Der Seetiger', die Geschichte eines Raubwals, sind meisterhaft. Zuweilen wiederholt sich Roberts auch. Der entlaufene Bär und der gebrochene Fuß des Menschen sollten nur einmal verwendet werden.

Norbert Jacques, ‚Die Frau von Afrika', Drei Masken-Verlag, München.
Der Luxemburger hat einen Abenteuer-Roman geschrieben, die Geschichte einer weißen Frau, die in Afrika Krieg führt. Der Roman ist gemacht, das sei gelassen gesagt, bewußt knallig, ohne fähig zu sein, auch nur einen Hauch afrikanischer Steppe und tropischen Urwalds zu vermitteln.

Wilhelm Speyer, ‚Mynheer von Heedens große Reise', Roman. (Ullstein & Co., Berlin SW. 68.)
Ein kosmopolitischer Roman von weiten Ausmaßen, über den die beiden großen Mächte Kapital (Amerika) und Kommunismus (Rußland) riesengroße Schatten werfen. Er ist ganz auf wechselnden Schauplatz, jagendes Geschehen, beweglichen Dialog gestellt, berechnet auf die erschlafften Nerven von Großstadtmenschen. Oft spürt man die Absicht des Technikers zu sehr.

Karl Goldmann, ‚Numa', Roman. (Egon Fleischel & Co., Berlin.)
Die Geschichte eines Hundes, der drei Nachzüglern im serbischen Feldzug zuläuft, ist nur Vorwand, um das Schicksal eines Menschen zu erzählen, der durch den Tod des Hundes einer schon vorbereiteten Kriegspsychose anheimfällt. Es ist ein starkes Buch, und verrät durchaus die Hand des Könners. Die Szene in dem verlassenen serbischen Kloster ist von einer so atemberaubenden Unheimlichkeit, daß man an Poe denkt, der es sicher nicht besser gekonnt hätte.

Egon von Kapherr, ‚Im Netz der Kreuzspinne', Roman. (Alexander Dunker, Verlag, Weimar.)
Kapherrs Tiergeschichten gehören zu den besten, die in deutscher Sprache geschrieben sind. Wenn er in diesem Roman von Jagd und Wald erzählt, so atmet man auf. Leider aber ließen ihn die Lorbeeren Artur Dinters nicht schlafen, oder er erlag der grassierenden Rassenpsychose. Denn sein Buch ist so absichtsvoll und töricht tendenziös, daß man den Kopf schüttelt. Den Roman des jüdischen Einflusses in Deutschland zu schreiben — eine wundervolle und notwendige Aufgabe! Aber was Kapherr gibt, ist eine Hetzschrift, auf die Massen der Beschränkten berechnet.

Artur Dinter, ‚Die Sünde wider den Geist'. Ein Zeitroman. Verlag Matthes & Tort, Leipig und Hartenstein.
Dieser Zeitroman ist wirklich eine Sünde wider den Geist, wenn der Verfasser das auch natürlich nicht beabsichtigt hat. Das Buch ist angefüllt mit spiritistischen Märchen und einer idealen Liebesgeschichte. Ein Spirit offenbart in langatmigen und sehr banalen Briefen Gottes Willen und der unerschütterliche Ernst, mit dem alles vorgetragen wird, wirkt herzlich erheiternd. Was vernünftig und gesund von dieser neuen ‚Religion' ist, steht im Kleinen Katechismus.

Paul Keller, ‚Altenroda', Novellen. (Bergstadtverlag, Breslau.)
Einige reizvolle und lustige Geschichten sind in dem Buch, besonders die vom ‚Musikleben in Altenroda' und den ‚Drei Geizhälsen'. Sie sind auch warm und herzlich, sodaß man an ihnen Freude haben kann. Der Keller von früher schaut lächelnd hinter ihnen hervor.

Franz Herwig.

Dem Hefte ist ein Bildnis Abt Gregor Mendels beigegeben.

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Fritz Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.

Karl Fürst zu Löwenstein

(Nach einem Aquarell Kriehubers 1863)



[illegible]

sondern [illegible]

sonders [illegible]

[illegible] Deutschtums [illegible]

und [illegible] München [illegible]

wächst hier, aber [illegible]

Deutschland [illegible]

merksamer auf München [illegible] die begeisterte [illegible]

rung über bayerische [illegible]

[illegible] zuläßt.

Es ist auch gar nicht [illegible]

in München [illegible] wir wollen es [illegible]

[illegible] oder Unkraut. [illegible] vom Münch[illegible]

und von der [illegible]

[illegible] Deutsch[illegible]

Einiges sein [illegible]

[illegible]

mit anderen [illegible]

[illegible]

Karl Fürst zu Löwenstein

(Nach einem Aquarell [illegible] 186[illegible])



München im katholischen Geistesleben der deutschen Gegenwart / Von Julius

Man kann nicht sagen, daß München in der Gegenwart eine führende Stellung im katholischen Deutschland einnehme. Wenn überhaupt irgendein örtlich umgrenzter Herd katholischen Geisteslebens von bemerkenswertem Einfluß feststellbar ist, so steht er nicht auf süddeutschem, geschweige bayerischem Boden. In Westdeutschland, am Rhein und in seiner Nähe liegen Orte, an denen stärkere Bewegung herrscht und von wo sogar ein gewisser Einfluß auf fernere Gegenden verspürbar ist. Man möchte an Köln denken und an Maria Laach; an ersteres wegen der dort unleugbar regsamen Bemühungen um eine neue philosophische Orientierung der Glaubenswelt, an das andere wegen der starken Wellen neuerschlossenen Sinns für zentrales und kirchlich formiertes religiöses Leben. In Nachbarschaft von beiden liegt immer noch ein wichtiger Herd der sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischen Arbeit, in der Vorkriegszeit weithin herrschend, dabei auch stark umstritten, jetzt noch von Bedeutung als Wiege und Stützpunkt von augenblicklich zwar schlecht belohnter, aber in der idealen Begründung sittlich hochzubewertender positiver Arbeit am Notbau des zusammengebrochenen Deutschen Reiches — München-Gladbach. Außer diesen drei Orten läßt sich ein anderer, einigermaßen proportional wichtiger nicht nennen, und auch diese drei sind nicht allgemein herrschend, sondern in ihrer Wirkung und Geltung begrenzt und zum Teil, wie besonders der drittgenannte, schwer bekämpft. Was sich sonst im katholischen Deutschland rührt, ragt nicht über vereinzelte Wirkung hinaus, und was München betrifft, so ist's mit ihm nicht anders. Manches wächst hier, aber nichts hat schon so viel Profil, daß man es in ganz Deutschland allgemein bemerken müßte, auch wenn man draußen aufmerksamer auf München eingestellt wäre, als es die begreifliche Verärgerung über bayerische Eigenbrödelei und philiströse Reaktionsneigungen augenblicklich zuläßt.

Es ist auch gar nicht unsere Absicht, von dem zu sprechen, was zur Zeit in München wächst. Wir wollen es ruhig weiterwachsen lassen, sei es gute Saat oder Unkraut. Aber vom Münchener Boden möchten wir sprechen und von der Münchener Atmosphäre in ihren guten und nutzbaren Bestandteilen, die dem ganzen katholischen Deutschland nach unserer Meinung Einiges sein könnte.

Wir müssen, um auf den Grund der Frage zu kommen, München mit anderen Augen ansehen als die Fremden, die es besuchen und in ihm entweder jene sagenhafte Phäakenstadt sehen oder ein von politischer Philisterhaftigkeit vorgemaltes Idealland im Sinne der Restauration oder die mysteriöse, tausend Überraschungen und Ungeniertheiten verheißende Bohêmezentrale oder auch nur das auffrisierte Isarathen des lokalen Teils der ‚Münchener Neuesten Nachrichten', in dem alles schön, künstlerisch ge-

diegen, für alle Welt bedeutsam ist. Unser München ist viel einfacher und alltäglicher, ohne romantischen Schimmer. Es geht auch in seinen historischen Wurzeln tiefer als das Schwindelmünchen der Fremdenindustrie und sogar tiefer als die großzügige Neugründung Ludwigs I.: Der eigentümliche Mutterboden des katholischen München liegt in der Gegenreformation und ihren positivsten Wirkungen. Die schönsten und wichtigsten Gotteshäuser Münchens führen uns ins 16. und 17. Jahrhundert zurück: St. Michael, die Theatinerkirche, das Herzogspital, St. Anna im Damenstift und am Lehel, die beiden Kongregationsgotteshäuser zur hl. Dreifaltigkeit und im ‚Bürgersaal‘; das Rokokokirchlein in der Sendlingerstraße schließt den Reigen. Die beiden großen ludovicischen Kirchen St. Ludwig und St. Bonifaz sprechen zwar andere Formsprachen, aber auch ihr Ton ist ganz auf die sieghafte, das innere und äußere Leben und Aussehen der Stadt beherrschende Art der früheren Zeit gestimmt. Alle diese Kirchen, wie sie in der Stadt stehen, die Funktion, die sie gewissermaßen für das Münchener Leben haben, das ist der beste Ausdruck für das, was wir vom Münchener katholischen Eigensein als das Wertvolle und für die deutsche Allgemeinheit Bedeutsame feststellen möchten.

Der katholische Charakter Münchens ist von einer Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit, die man sonst nur in Italien und Spanien empfindet. Man atmet eine wesenhaft katholische Atmosphäre, wenn man nur auf die Straße geht, oder am frühen Morgen, wenn einen die vielen Ave- und Meßglocken der Stadt aufwecken. Mönche und Nonnen gehen in ruhiger Selbstverständlichkeit, als alltägliche und vertraute Erscheinungen durch die Straßen wie wohl in keiner Großstadt der Welt, jedenfalls wie nirgends in Deutschland. Fast in jeder Straße der inneren Stadt locken geöffnete Kirchtüren, und der Eintretende wird zu jeder Stunde des Tages stille Beter finden. Nirgends spürt man einen besonderen Gegensatz zu dem flutenden Leben draußen, wie etwa in einem Kirchlein Berlins oder in Köln, wenn man vom lärmerfüllten Bahnhofplatz in den Schatten des Domes eingetreten ist. Was draußen bloß Lärm war, wird allerdings gedämpft; was aber Leben und Kraft und Freude war, das schwingt immer weiter in den formgebändigten Lebensstrudeln des Barock. In der Andacht, die Münchens Kirchen atmen, ist viel Freude und Frohsinn, Friede und Segen zum frischen Leben. Dabei ist's nicht bloß die hohe, vollendete Kunst und bei den Gottesdiensten die heitere Musik, die so merkwürdig stark befriedet. Auch dort, wo große Kunst fehlt, glänzt sonniger Andachtsfrieden. Man gehe in das kleine, liebe Dorfkirchlein St. Georg in Bogenhausen, dessen ländlich derber Barock ganz durchtränkt ist von der Innigkeit göttlicher Gegenwart; oder in die leere, gipsern kahle St.-Josephskirche im Nordwesten, die, trotzdem sie das künstlerisch durstige Auge ungestillt läßt, unverkennbar religiöse Wärme ausstrahlt; oder in die ostereierbunte Unruhe der Kapuzinerkirche St. Anton, deren grelle Farbigkeit wie ein Meer von Gebet um dich flutet. Gibt es auch Marienbilder

in München, die viel schöner und kunstvoller sind, — das Gnadenbild der Herzogspitalkirche mit seiner wechselnden Puppenkleidung ist doch das Andächtigste, das jedem Besucher seinen Gruß abzwingt. Seine ganze Wucht und unabwendbare Wirkung entfaltet das kirchliche München aber dann, wenn wegen eines besonderen Festes eine Kirche im Festschmuck prangt, wenn die Purpurbaldachine über den Altären hängen und in silbernen oder goldenen Gefäßen irgendwelche Reliquien ausgestellt sind, wenn die Heiligen Gräber am Karfreitag leuchten und blühen, wenn die große Fronleichnamsprozession an Plätzen der Stadt geht und hält, wo sonst die blauen Straßenbahnwagen rollen. Dann offenbart sich erst ganz, wie durch und durch katholisch diese Stadt ist, heiliger Boden, aus dem Kirchen und Kirchenfeste wachsen müssen, die tief und voll hineingreifen ins Leben des Volkes. Gewiß sieht so manches nicht recht innerlich und allzu südlich fromm aus, was im Laufe des kirchlichen Jahres auf den Straßen und an den Stufen und Türen der Kirchen sich an volksmäßigen Bräuchen zeigt, z. B. diese heilig unheiligen Krambuden, in denen es Kerzen, Rauchkörner, Palmbüschel gibt. Aber auch das ist ein Ausdruck der Naturhaftigkeit und Selbstverständlichkeit des Münchener katholischen Wesens.

Da wirkt denn auch der Katholizismus nicht als eine Konfession unter anderen Konfessionen. Da ist nichts Diasporahaftes, nichts paritätisch Bemühtes. Das ist noch die Religion eines ganzen Volkes, einer geschlossenen Stadt, einer ganzen Zeit, die all ihre weltliche Beflissenheit ruhig im Schatten der Kirche vor sich gehen läßt, wie ein mittelalterliches Münster die Giebeldächer, die es eng umdrängen, hegt und hütet. Freilich gehen draußen viele vorüber, die mit dem Herzen nicht mehr dabei sind, Unfromme, auch Ungläubige. Aber sie sind durch die Selbstverständlichkeiten des religiösen Gepräges der Stadt als die Ausnahmen gekennzeichnet, die an der Regel nichts ändern können. Und wohl ist auch unter den Gläubigen viel Schwachheit und Unordnung, — aber seit Gottes Reich aus einem Senfkorn ein Riesenbaum wurde, wohnen allerhand Vögel in seinem Geäst, die der Herr der Kirche duldet und vielleicht noch ganz zu finden weiß.

Gewiß hat diese Naturhaftigkeit des Münchener Katholizismus auch ihre Schattenseiten. Es fehlt ihr die zehnmal gesiebte Reinheit des Katakombenchristentums. Daß nicht eitel Martyrer, Bekenner und Heilige wachsen, wo Religion und Kirchentum zur äußeren Atmosphäre gehört, versteht sich von selbst. Es fehlt auch die Geschlossenheit, Solidarität und Opferfreudigkeit der norddeutschen Diaspora. Ja es fehlt oft geradezu das Gefühl der Verantwortlichkeit für die äußere Wirkung des naturhaften Kirchentums auf Fremde und Außenstehende. Man ahnt in München gar nicht, daß missionierende Wirkung von einem geordneten Betragen bei Gebet und Gottesdienst, von erbaulichem Vollzug der Liturgie ausgehen könnte. Viel Nachlässigkeit und Unordnung nistet in den Münchener Kirchen. Der Hintritt zum Tische des Herrn ist in den meisten Gottes-

häusern für den Beschauer durch seinen Wirrwarr nicht erbaulich, für den Teilnehmer störend und ärgerlich. Der Geistlichkeit fehlt gelegentlich Würde und Disziplin im Vollzug der heiligen Riten, fehlt fast im ganzen die Einstellung auf ein deutlicheres Heraustretenlassen der Grundformen und Grundgedanken des kirchlichen Gebetslebens, die sich in der Liturgie offenbaren. Das gottesdienstliche Leben ist fast noch ganz in den Banden der individualistischen Andacht, fast noch gar nicht als Gemeinschafts- und Gemeindevorgang verstanden, geschweige denn betätigt. Die Kommunion ist so gut wie durchgängig von der Messe getrennt, die hl. Messe eine Privatandacht des Priesters an irgendeinem Nebenaltar und der Gläubigen, die um ihn knien. Der deutsche Kirchengesang des ganzen Volkes ist fast völlig unbekannt; deutsche Chorgesänge bei stillen Messen an Sonntagen verstoßen oft aufs schmerzlichste gegen Sinn und Stimmung des Kirchenjahres und gegen den Gang des heiligen Opfers selbst. Das alles sind bedauerliche Begleiterscheinungen der Naturhaftigkeit des katholischen Lebens in München.

Und dennoch finden wir, daß in dieser Eigenschaft des Münchener Katholizismus eine bedeutsame Anregung für das ganze katholische Deutschland liegen könnte. Um Mißverständnissen vorzubeugen, wäre noch ausdrücklich zu bemerken, daß in dem von uns verstandenen Sinn ‚naturhaft‘ nicht ‚naturalistisch‘ heißt, also nicht im Gegensatz zur Übernatur steht, die Grundlage und Triebkraft des gläubigen religiösen Lebens auf dem Boden der christlichen Offenbarung sein muß. Es gibt auch einen naturhaften Katholizismus in verkehrtem Sinn, in Ablehnung der übernatürlichen Grundlage. Das zum Beispiel, was die ‚Action française‘ mit Charles Maurras, was M. Barrès und seine Gesinnungsgenossen predigen, die Kirchlichkeit und das Christentum, das mit den Rassentheorien von Gobineau arbeitet, aber auch der elegante und kulturreife Renaissance-Katholizismus, der aus Hermann Hefeles geistreichen Konstruktionen schimmert (in ‚Gesetz der Form‘, in ‚Dante‘ und in seinen kostbaren Novellen ‚Die Entsagenden‘), all das ist naturhafter, naturalistischer, weil antisupranaturaler Katholizismus.* Das meinen wir nicht mit dem, was im Vorausgegangenen als das Naturhafte, weil Selbstverständliche — und, wie wir jetzt als ein neues Moment hinzufügen, Krampf- und Kampflose, ruhig Wachsende und nicht Organisatorische (wohl aber Organische, weil von der Kirche als dem natürlich-übernatürlichen Organismus des Gottesreiches wesenhaft belebt und genährt) — gekennzeichnet wurde.

Der Katholizismus in Deutschland krankt daran, daß er zur Konfession geworden ist. Er ist sozusagen paritätisch befangen. Darum nimmt er ent-

* Auch der englische Positivismus hat Sinn für einen antisupranaturalen Katholizismus. Er und die genannten Richtungen sind darin mit dem modernistischen Begriffe des Katholizismus verwandt, nur durch antiliberale Einstellung wieder von ihm geschieden. Auch die neuromantischen und kulturkatholischen Auffassungen des Katholischen schlagen in diese Richtung.

weder, wo er überhaupt sich nach außen regt, eine ängstliche, sich inferior fühlende Haltung ein, ringt höchstens um paritätische Auchberechtigung, oder, wo er Selbstbewußtsein entfaltet, ist es das kämpfende Bewußtsein einer Partei, die unter dem Ressentiment gegen ‚das Andere' um jede positive Entfaltung gebracht wird. Um sich behaupten zu können, macht er ‚das Andere' schlecht, schließt sich ab von ihm, entwickelt ‚Anti'-Haltungen und -Leistungen, die leere Triebe und Wasserschößlinge sind. Die Ruhe des sicheren Besitzers der Wahrheit, natürlich keine faule Ruhe, die ihr Pfund vergräbt, sondern eine in der Sicherheit des Glaubens wurzelnde Ruhe, fehlt im katholischen Deutschland, sogar im Innerreligiösen und Innerkirchlichen, geschweige dort, wo Kulturarbeit zu leisten ist.

Nun möchten wir nicht sagen, daß Symptome dieser nervösen Einstellung nicht auch mitunter im katholischen München zu finden wären. Da aber, wo dieses ganz in sich selbst geschlossen ist und aus seinem Wesen heraus betet und schafft, fehlt die konfessionelle Nervosität, ist die Ruhe und Selbstverständlichkeit des Bewußtseins der wahren Kirche Christi zu spüren. Da die Wurzeln des Volkstums, obwohl von Zeitgiften angefressen, noch echt und tief katholisch sind, wächst und blüht aus ihnen immer noch ein ruhiger, in der Tradition der Verbindung von Kirche und Volkstum, Religion und Kultur ressentimentfreier Katholizismus. Gewiß hat die ruhige Freiheit und Lebenssicherheit im katholischen München neben jenen oben angedeuteten Schönheitsfehlern und Nachlässigkeiten auch schon zu grundsätzlicheren Gefahren geführt. In München gab es, besonders im Schatten des Hofes, einen geistlichen Liberalismus, der ein Reflex des gesamten Münchner und des bayerischen Regierungs- und Beamtenliberalismus war. Zum Teil waren edle und sympathische Erscheinungen im Münchener Klerus seine Vertreter und Verbreiter; man denke nur an den Stiftspropst von Türk und die wichtige Rolle, die er unter Luitpold in der bayerischen Kirchenpolitik spielte. Auch heute ist dieser Typus noch nicht ausgestorben und die scharfe nationalistische und legitimistische Richtung, die ein Teil des Münchener und des altbayerischen Klerus nach der Revolution eingeschlagen hat, ist eine, wohl meist unbewußte, Fortführung der hof- und staatsliberalen Linie. Und auch die andere in manchem verwandte Erscheinung, daß München in den Jahren der ‚reformkatholischen' und ‚modernistischen' Gärung geradezu der Vorort in Deutschland war, wuchs auf dem Boden des naturhaften und selbstverständlichen Katholizismus dieser Stadt. Hätte man sich, wie in der Diaspora, äußern Gegnern gegenüber befunden, so wäre das katholische Selbstbewußtsein und Verantwortlichkeitsgefühl gestärkt worden und hätte zu bescheidenerem, maßvollerem und theologisch wie kirchenrechtlich korrekterem Vertreten etwaiger Reformwünsche oder theologischer Gegenmeinungen und Schwierigkeiten geführt.

Aber trotz allem liegt in dem Fehlen einer gegensätzlichen Einstellung, in dem Mangel aller Nötigung zu konfessioneller Abwehr doch

ein großer Vorzug. Nur an ruhiger Luft kann etwas gedeihlich und ebenmäßig wachsen. Die positive Eigenart des katholischen Denkens und Fühlens wird ganz echt und rein nur unter Absehung von jeder ‚Anti‘-haltung ausgebildet. Eine geschichtliche Tatsache ist ja, daß der Antiprotestantismus der Gegenreformation der Fülle und Allseitigkeit des katholischen Lebens geschadet hat. Die Auseinandersetzungen mit den einzelnen theologischen Richtungen, mit den praktischen Aufgaben des religiösen und seelsorgerlichen Lebens, der Kampf gegen Mißbildungen besonders, wird leicht und oft gehemmt durch taktische Rücksichten. So ist seinerzeit die politische Presse des katholischen Deutschland in einer rein theologischen Auseinandersetzung dem größten und schöpferischsten Theologen, den Deutschland damals hatte, Hermann Schell, aus taktischen Gründen in den Rücken gefallen. Auch heute noch ertönt, besonders am Rhein, bei jeder frischen Auseinandersetzung stets der von taktischen Rücksichten eingegebene Warnruf. Die geistigen Kämpfe, die es auch innerhalb des Katholizismus stets geben wird, weil die ewige Wahrheit erst durch Mitarbeit des denkenden Geistes ihre Antwort auf einzelne Zeitfragen in Erscheinung treten läßt, müssen aber nach ihrer eigenen Gesetzlichkeit ausgefochten werden. Taktische Ängstlichkeit, die sie hemmen will, ist nicht jene beim Umgehen mit dem Schatz der geoffenbarten Wahrheit notwendige Vorsicht, die vom Heiligen Geist eingegeben wird. Darum ist eine gewisse Sicherheit und Unbekümmertheit auf Grund eines selbstverständlichen und ruhigen Glaubensbewußtseins die beste Atmosphäre, in der frische Bewegung und, wenn nötig, tiefe innere Auseinandersetzungen die Wahrheit zu neuer Lebensentfaltung bringen. Vor allem ist ein ressentimentfreier Glaube nötig, der Wissenschaft und Kultur unbefangen gegenübersteht, ruhig, bejahend, wo im Lichte Gottes etwas zu bejahen ist. Das Gefährlichste sind die Selbstvergiftungen durch Ressentiment, und sie kommen leichter und öfter vor, als die meisten Eiferer ahnen.

Noch eine andere Belastung drückte auf dem katholischen Leben Deutschlands, die wesensverwandt ist mit der konfessionellen kämpferischen Haltung. Dem deutschen Katholiken, insbesondere dem norddeutschen, ist durch die Entwicklung Großpreußens zur beherrschenden Macht des Deutschen Reiches bedauerlicherweise ein scharfer politischer und wirtschaftlicher Gleichberechtigungskampf aufgedrängt worden. Wir stehen nicht an, den politischen Zusammenschluß der deutschen Katholiken als ein Übel zu erklären, wenn schon nicht verkannt werden darf, daß es ein notwendiges Übel war. Aber was alles an Kräften durch die konfessionelle Politik von Wichtigerem abgelenkt wurde und wie tief die geistige und sittliche Schädigung durch die im politischen Kampf eben schlechterdings unvermeidlichen Methoden war, das läßt sich nur ahnen. Jedenfalls zeigt sich, daß die geistige Schöpferkraft des katholischen Deutschland auf allen nicht zur Politik, Sozialpolitik und Wirtschaft gehörigen Gebieten in der Zeit stark zurückging, wo die politische Arbeit im Vordergrund stand. Auch die bayerischen Katholiken

schlossen sich zum politischen Kampf zusammen, der zwar nicht gegen einen protestantischen Staat und eine protestantische Majorität, aber gegen den Liberalismus gerichtet war. Dieser Kampf wurde in Bayern oft über das nötige Maß und in wesentlich unschöneren Formen als im Reich, mit viel mehr Demagogie und Robustheit und mit verhältnismäßig wenig Geist geführt. Er hat auch kein geistiges und ethisches Ergebnis gehabt; der Liberalismus packte die Gegner mit Erfolg bei ihrer ärgsten Blöße, dem Mangel an Geist, und schuf als vernichtende Gegenwehr eine wirkliche Werte anfressende Satire (vgl. den ‚Simplizissimus' und seinen Kreis, eingeschlossen den später ob seiner nationalistischen Bekehrung plötzlich in Gnaden aufgenommenen Ludwig Thoma). Die Lehrerschaft aber wurde völlig ins Lager des Liberalismus und Sozialismus getrieben, wie die Revolution zeigte. Der massive Kampf fand im Kern des katholischen München kein Echo. Natürlich gab es auch in München politische Hetzereien und die sog. katholische Presse der katholischen Hauptstadt des katholischen Bayernlandes wurde durch die in diesen Kämpfen ausgebildeten Methoden auf ein Niveau herabgedrückt, das schuld ist, wenn man angesichts des in München tagenden Deutschen Katholikentages 1922 die betrübliche und beschämende Feststellung machen muß, daß München keine katholische Tageszeitung hat, weder eine solche, die wesentlich an katholischen Ideen sich orientiert, noch eine solche, die auf einer einigermaßen repräsentativen geistigen Höhe stünde. Die Politik wirkte wohl zum Teil schädigend auch auf den Münchner Katholizismus ein. Man vergesse aber nicht, daß gegen Ende der alten Ära ein Katholik, Georg v. Hertling, von der Krone berufen ward, um die Kampfgeister zu zügeln. Und der seelische Kern der katholischen Münchener Haltung wurde nicht von der Politik berührt. Dort gab es immer gläubige Katholiken, die der Politik des bayerischen Zentrums sich nicht verschrieben, und man konnte dort nicht verlangen, daß Katholiken einer Partei angehören müssen, die in öffentlicher Polemik sich gegen die Bischöfe wandte, weil diese eine bedenkliche Wahltaktik nicht gutließen. Auch heute noch gibt es ernsthafte gläubige Katholiken in München, die nicht mit der Nachfolgerin des bayerischen Zentrums gehen können, die ja viel weniger von katholischen Grundsätzen geleitet scheint als von der Rücksicht auf die Stimmung der Wähler und auf ungeläuterte, zum Teil ins Gebiet des Ressentiments gehörige populäre Instinkte. Natürlich meinen wir nicht die von den Deutschnationalen eingefangenen katholischen Sezessionisten und Eigenbrödler. Wir möchten auch keineswegs dem Liberalismus das Wort reden, weder in seiner früheren noch seiner jetzigen politischen Form, am wenigsten in seinen weltanschaulichen Unterlagen. Wir wollen nur feststellen, daß der Gedanke einer freien und neutralen Haltung gegenüber etwaigen zeitgeschichtlich bedingten politischen Organisationen der katholischen Bevölkerung oder einzelner ihrer Schichten in München lange schon Boden gewonnen hatte, ehe durch die nachrevolutionäre Krisis der Zentrumspartei und die aus allen andern als weltanschaulichen

Gründen erfolgte Sezession des Heimschen Flügels dieser Gedanke eine Selbstverständlichkeit ward. Wir wollen mit diesem Gedankengang nichts gegen die Berechtigung und wohl auch die teilweise Notwendigkeit eines politischen Zusammenschlusses der deutschen Katholiken sagen, sondern nur feststellen, was auf Münchner Boden längst erkannt war, daß die Verpflichtung auf die Politik einer solchen Partei nur soweit geht, als die Ziele dieser Partei gleich sind mit den Aufgaben, die vom katholischen Glauben gestellt werden, nie aber sich auf die Taktik und die Personenwahl samt den Organisationen ausdehnen läßt. Auch das könnte München vielleicht der Gegenwart lehren.

Die Frage der mit Recht oder Unrecht so genannten katholischen Politik führt von selbst zu einem neuen Gesichtspunkt. Unleugbar ist im katholischen Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine starke Rührigkeit, ein Wille zum Wirken, eine Fertigkeit im Organisieren. Daraus entsprang Gutes, aber aus Übermaß auch Schlimmes. Die hauptsächliche Kraft des katholischen Deutschland schoß in Organisationen und ging darin auf. Die Intensivität litt unter der Extensivität. Nicht bloß in der Politik und Sozialpolitik, auch in rein seelsorglichen, religiösen, ethischen und geistig-kulturellen Fragen wurde als einziges und erstes Mittel der Verein gewählt, der dann sofort mit andern ähnlichen Vereinen zum Landes- und Reichsverband aufgebaut wurde. Viele Tausende leerer Mühlen klappern jetzt im katholischen Deutschland und noch wagt man nicht, sie abzutragen; im Gegenteil, man baut neue. Die Organisierwut, ja, die Unfähigkeit, anders als in Organisationen überhaupt zu denken, ist aber stets ein Zeichen mangelnder schöpferischer Kraft gewesen. Dasselbe gilt von dem krampfhaften Willen zu wirken, der nicht begreift, daß die echte Wirkung ohne Krampf aus dem Wesen der Persönlichkeit hervorkommt wie die Frucht aus dem Baume.

In München ist diese Krankheit ursprünglich nicht zu Hause. Gewiß, sie wurde auch dahin importiert. Aber sie findet schlechten Boden. Das empfindet jeder Fremde unwillkürlich: in dieser Stadt müßte es unmöglich sein, in ungesunder Weise betulich und geschäftig zu sein. Wenn der sonnige Glanz über den breiten Straßen und Plätzen lagert, ein seidenschimmernder tiefblauer Himmel sich breitet, da legt sich Beschaulichkeit nahe, aber nicht amerikanische oder berlinische Geschäftigkeit. Gewiß muß auch der Münchner um sein Brot arbeiten. Aber im geistigen Dasein ist er geruhig, beschaulich, bedächtig, läßt sprießen und reifen, was Gott segnet, und zupft nicht an den Blättlein, die zu langsam wachsen. Er stolziert nicht umher, geschwollen von neuen Plänen, in der drangvollen Pflicht, jeden Tag eine neue ‚Bewegung' in Szene zu setzen, ist frei vom Wahnglauben an die allseligmachende Kraft des Organisierens und bleibt mit seinem geistigen Streben lieber für sich und unter Gleichgesinnten. Vom Individuellen und Persönlichen erwartet er viel, von der Organisation nichts. Das kann, wenn es zu weit geht, engstirniger Parti-

kularismus und individualistische Passivität sein, muß es aber durchaus nicht. Man beobachtet gewiß auch stark die Schattenseiten dieser Anlage im Münchener katholischen Leben, eine unleugbare Verzettelung der Kräfte, die Unmöglichkeit einer fruchtbaren Zusammenfassung der schöpferischen Persönlichkeiten und Herde, eine für München geradezu typische Parzellierung des katholischen Lebens, mangelndes Solidaritätsgefühl, fast völlige Atrophie des Gemeindebewußtseins. Aber dafür fehlt auch, von dem importierten, aber außer dem dafür üblichen Milieu nicht recht blühenden Vereinswesen abgesehen, die west- und norddeutsche Organisationswut und überspannte Geschäftigkeit. Man versteht in München nicht, was für geistige Bewegungen von einem großen Zentralverband mit mehreren Generalsekretären und einem teuren Apparat und vielen Reisespesen Gutes erzielt werden soll. Man hat München das schon oft übel genommen, aber einsichtige Kreise im übrigen katholischen Deutschland, die des fruchtlosen Organisierens müde sind, sehen und begrüßen das Wertvolle der süddeutschen Eigenart. ‚Lebendige Bewegungen gehen nicht von Komitees aus, und große Ideen werden nicht durch Briefwechsel ausgewirkt,' so sagt ein großer, höchst aktiver Katholik, Kardinal Newman, in seiner ‚Apologia pro vita sua', — er, der eine der folgenschwersten Bewegungen im religiösen Leben des neunzehnten Jahrhunderts leitete, wird vielleicht Glauben finden.

Das Ganze, das über den Münchener katholischen Geist und seine Aufgabe gesagt wurde, läßt sich naturgemäß im einzelnen nicht pressen und muß auch richtig verstanden werden. Es soll vor allem keine Verabsolutierung und Idealisierung örtlicher Zustände sein. Gewiß entspringt die vorgetragene Ansicht einer idealen Intuition, der sicherlich da und dort die Wirklichkeit nicht nachkommt. Trotzdem ist die Schau im wesentlichen richtig. Daß in München auch noch andere Kräfte wirksam sind, andere Gesetzmäßigkeiten gelten, wird nicht verkannt. Ebensowenig die Tatsache, daß das, was wir das naturhaft katholische München genannt haben, in sehr entscheidenden Schichten der Gesellschaft und Intelligenz ebenso wie in sozialrevolutionären und bürgerlich liberalen Kreisen weder zugegeben noch anerkannt wird. Die sozialistische Presse verhält sich zum Katholizismus immer noch in der veralteten Art ihrer billigsten Agitation vor 1914. Auf der extremen Linken ist zum Teil schon mehr Verständnis zu spüren. Es gibt in München Ordensgeistliche, die von Kommunisten in ernsthaften Debattierzirkeln angehört werden. Nach der hysterischen Erregtheit freidenkerischer Redner darf man das eigentliche Verhalten der ganz links stehenden Bevölkerung nicht beurteilen. Soweit ihnen nicht monarchistische Predigten die Kirchentore versperren, gehen mehr Sozialisten zum Gottesdienst, als die Öffentlichkeit ahnt. Auch für die Beteiligung an der Bekenntnisschule gilt das. In der Gesellschaft und Intelligenz wächst das theoretische Interesse für den Katholizismus in München ganz besonders stark. Das entspricht zum Teil einem gesunden Zug der Zeit,

zum andern aber ist es ein politisches und soziales Mißverständnis: die gefährdete Kaste sucht in der kirchlichen Autorität und in der starken Geschlossenheit und suggestiven Kraft des Katholizismus einen wichtigen Bundesgenossen. Ludendorff saß schon öfters in Kommersen katholischer Verbindungen und Prälaten tranken bei ihm Tee. Doch wird das Mißverständnis nicht zu lange dauern. Sobald man auf die granitenen sozialethischen Grundsätze der katholischen Wahrheit stößt, zieht man sich enttäuscht zurück. Wie stark war doch das Mißbehagen restaurativer Kreise über die sozialethischen Predigten, die Erzbischof Faulhaber kurz vor seiner Erhebung zum Kardinalat an mehreren Winterabenden in der von Männern dicht gefüllten Michaelskirche hielt! Und der kirchliche Dignitär, der einen politischen Mörder als Nationalheros feiert, sitzt nicht in München.

Bei all dem soll nicht behauptet werden, daß das katholische München bis jetzt auch schon genug getan hätte, sich im Geisteskampf an der Isar durchzusetzen oder auch nur repräsentativ zu vertreten. Zwar steht sein Bischof mit Recht obenan in der Öffentlichkeit wie in der Gesellschaft. Ungewöhnliche Eigenschaften machen ihn zum wirkungsvollen Repräsentanten seiner Kirche. Ein Generalvikar, wie sie nicht alltäglich sind, steht ihm würdig zur Seite. Der Ordens- und Weltklerus verfügt über eine stattliche Zahl von bedeutenden Persönlichkeiten, deren Wirksamkeit tief geht und weite Kreise zieht. Aber wie wir schon sahen, die Presse fehlt so gut wie ganz. Der Katholizismus hat keinen repräsentativen und wirksamen Einfluß auf die öffentliche Meinung der Stadt. Er tritt auch viel zu wenig auf in den großen, vornehmen Vortragssälen der Stadt. Er wirkt nicht stark genug hinein ins große Bildungsleben, in die Universität, in die Kunst und das Theater, in die populäre Bildungsarbeit. Der Popularisierung ungläubig tendenziöser Wissenschaft steht keine entsprechende Popularisierung der mit dem Glauben in Harmonie stehenden Wissenschaft gegenüber. Der, rein äußerlich betrachtet, sehr rührige Preßverein leistet intensiv und qualitativ vorläufig noch nichts. Seine Statistik täuscht über den wirklichen Wert seiner nach Methode und Inhalt peripheren Bildungsarbeit. Er würde zur Gefahr, wenn er in falsche Sicherheit einwiegte.

Das alles sei zum Schluß noch anzuführen erlaubt, um den Eindruck zu vermeiden, als ob Münchener Größenwahn das ganze von uns behandelte Thema eingegeben habe. Der Münchener Katholik hat kein Recht, sich besser zu dünken als die übrigen deutschen Glaubensgenossen. Er hat noch so viel für sich, seinen Kreis, seine örtliche Glaubensgemeinschaft zu tun, und wenn das geschehen ist, auf die Influenzierung der gesamten Münchener Atmosphäre Bedacht zu nehmen, daß er sich nicht träumen darf, an seinem Wesen müsse die übrige katholische Welt genesen. Da aber der Katholikentag die deutschen Glaubensgenossen aus allen Gauen dort zusammenführt, lenkt er ihre Blicke von selbst auf die Münchener Eigenart, und da mag es dann nicht verübelt werden, wenn man in aller Bescheidenheit und im Bewußtsein der eigenen Grenzen das Sonderwesen des katholischen München ruhig auch von seinen guten Seiten vorführt.

Karl Fürst zu Löwenstein
Von Paul Siebertz

Man beobachtet gar oft im Leben bedeutender Menschen, daß in ihnen ein in frühester Jugend gehörtes Wort außerordentlich nachhaltig fortwirkte und ihre ganze geistige Entwicklung ausschlaggebend bestimmte.

Das Leben des Fürsten Karl zu Löwenstein ist für diese Erfahrungstatsache ein wahrhaft überzeugendes Beispiel.

Der frühverwaiste Erbe eines der ältesten Fürstengeschlechter Deutschlands, geboren am 21. Mai 1831, wurde unter der Vormundschaft des Prager Fürsterzbischofs Kardinal Schwarzenberg von gewissenhaften Erziehern ins Leben eingeführt. Dem einen von diesen hatte sein Vater zum Antritt des verantwortungsvollen Postens den gut westfälischen Rat mitgegeben: ‚Schau darauf, daß der junge Fürst sich nie vor einer guten Flasche Wein, aber auch nie vor einem Rosenkranz fürchtet!' Der geistliche Mentor des am 3. November 1849 bereits mit der ganzen Last seines fürstlichen Erbes beladenen Jünglings aber hatte diesem schon vorher wiederholt den Rat gegeben, er möge später einmal ‚seine Zeit nicht mit kleinlichen Verwaltungsangelegenheiten vergeuden, sondern diese guten und zuverlässigen Beamten überlassen, um sich selbst und sein ganzes Leben der Sache Gottes und der Kirche zu widmen'. Im späten Alter erzählte der Fürst wiederholt einem vertrauten Freunde, dieser Gedanke habe dann auch in seiner jugendlichen Seele ‚tiefe Wurzel gefaßt und sei für sein ganzes Leben von ausschlaggebender Bedeutung gewesen'.

Die Jugendzeit und das frühe Mannesalter des Fürsten schienen in der Tat nur eine ernste Vorbereitung auf ein Leben im Dienste der Allgemeinheit zu sein. Als er im Jahre 1852 die Universität Bonn besuchte, war er schon mit einem tiefgründigen Fond soliden Wissens ebenso ausgerüstet wie mit dem unermeßlichen Schatze lebendiger Frömmigkeit und gläubiger Hingabe an Gott, Kirche und Volkstum. Durch Geburt und Besitz war er Mitglied der bayerischen Reichsratskammer, der württembergischen Kammer der Standesherren, der ersten Kammern in Baden und in Hessen, hatte bereits in allen diesen wichtigen öffentlichen Stellungen Sitz und Stimme eingenommen, und es war ihm Gewissenssache, sich nun durch ernstes Studium darauf vorzubereiten, all dieser ihm übertragenen Verantwortung auch wirklich gerecht werden zu können. In den Jahren 1857 und 1858 weitete eine herrliche Reise, die von Wien über Venedig nach Rom und Sizilien, über Ägypten nach Palästina mit den heiligen Stätten, dann nach Damaskus und Konstantinopel, zum Schlusse durch Griechenland heimwärts führte, nicht nur den Blick des Fürsten für Kultur und Kunst, sondern auch für Fragen des öffentlichen Lebens und wirtschaftlicher Zusammenhänge. In Rom kniete der edle Sproß eines uralten fürstlichen Hauses demütig zu Füßen des Papstkönigs Pius IX.; auf Sizilien versenkte sich der jugendliche Reisende

mit tiefem Verständnis ebenso in die Betrachtung der Stätten einer hochentwickelten alten Kultur als auch in die traurigen Dokumente sozialen Elendes, die ihm hier auf Schritt und Tritt entgegentraten; eine mehrmonatige Fahrt nilaufwärts bis Assuan in einer gemieteten Dahabie erfüllte die schönheitsdurstige Seele des Jünglings mit unendlichem Entzücken über die Wunderwelt Gottes; als innigfrommer Pilger zog der Fürst nach Bethlehem und Jerusalem, betete er in Nazareth und auf Golgatha; mit allen ihm zustehenden Würden empfing ihn Stambul und Athen, und ausführliche Tagebücher von gleich ergreifender Schlichtheit wie bewunderungswürdiger Klarheit der Schilderung lassen uns den Fürsten Löwenstein auf dieser Reise bis zum tiefsten Grund seiner Seele erkennen, schätzen und lieben.

Heimgekehrt widmete sich der Fürst vorerst mit Ausdauer und Gewissenhaftigkeit der Verwaltung seiner über vier Länder weithin ausgedehnten Besitzungen. Durch den ‚Reichsdeputationshauptschluß' hatte das fürstlich Löwensteinsche Haus im Jahre 1803 alle seine Besitzungen links des Rheines verloren und war, wie damals alle mediatisierten Fürstenhäuser, im Austausch für dieselben auch durch säkularisiertes Kirchengut ‚entschädigt' worden. Es widersprach der zarten Gewissenhaftigkeit des Fürsten Karl, eine Erbschaft anzutreten, der unter anderem auch ehemalige Klöster und Abteien einverleibt waren, bevor er sich darüber vergewissert hatte, daß der Besitznahme und der Nutznießung dieses Gutes kirchlicherseits auch nicht die geringsten Bedenken entgegenstünden. Und so finden sich im fürstlichen Archiv zu Wertheim zwei Urkunden darüber, daß Papst Pius IX. nach Prüfung der Rechtslage durch die zuständigen Kollegien dem fürstlichen Hause diese säkularisierten Besitzungen auch kirchlicherseits in aller Form rechtens als Eigentum zuerkannte und die vom Staate verliehenen Besitztitel kraft päpstlicher Jurisdiktion bestätigte. Die Verwaltung des ihm ‚von Gott anvertrauten Lehen' aber führte Fürst Karl in der Tradition des besten christkatholischen Hausvaters, unterstützt von erprobten Beamten und Mitarbeitern, besonders aber von der treuen Gefährtin seines Lebens, der Fürstin Sophie zu Löwenstein, geborene Prinzessin Liechtenstein. ‚Die Sorge für das Haus, für die Kinder, für die Gäste, für die Dienstboten überlasse ich ganz und gar der Fürstin; ich habe das volle Vertrauen, daß sie diese Aufgabe in trefflicher Weise erfüllt, besser als ich es tun könnte,' pflegte der Fürst zu sagen, als später seine vielfachen Pflichten ihn mehr für die Öffentlichkeit in Anspruch nahmen als für sein eigenes Haus und die Obsorge für den angestammten Besitz.

Es muß heute wahrhaft providentiell erscheinen, wie Fürst Karl zu Löwenstein zu seiner Mission, zur Aufgabe seines Lebens, geradezu berufen wurde. Der Gedanke von der hohen Warte aus, auf die Geburt und Erziehung ihn gestellt hatten, mit ganzer Kraft für die Allgemeinheit zu wirken, hatte den Fürsten seit seiner Jugend nie ganz verlassen.

Bisher hatte er sich jedoch nie im katholischen Leben besonders bemerkbar gemacht. Wohl hatte man den Fürsten schon im Jahre 1860 auf der ‚Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands' gesehen, die damals in Prag tagte; wohl nahm er auch in den kommenden Jahren eifrig an den verschiedenartigsten Bekundungen katholischen Bekenntnisses teil, an Versammlungen, Beratungen, religiösen Übungen, aber immer mehr bescheiden im Hintergrunde, nie hervortretend oder die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich lenkend. Aber jetzt begann er handelnd einzugreifen. Den Weg dazu hatte ihm des Mainzer Domkapitulars Dr. Moufang unvergeßliche ‚Männerrede' gezeigt: ‚Auch wir leben in einer Zeit des Kampfes, auch wir schlagen die Schlachten Gottes, aber ich kann nicht sagen: Wir haben der Männer zu viel, ich möchte vielmehr sagen: es fehlt uns an Männern,' hatte der große Redner am 8. September 1862 auf dem Katholikentag in Aachen ausgerufen und definiert: ‚Ein Mann ist nicht, der zu Hause heult und weint über die schlechten Zeiten, sondern der eingreift, die schlechten Zeiten zu bessern..., der kämpft und ringt und der hineintritt ins öffentliche Leben, um für seine Überzeugung zu kämpfen, und der auch Opfer zu bringen bereit ist.' Im besonderen hatte Moufang an den katholischen Adel appelliert und mahnend ausgerufen: ‚Jeder Adel stützt sich auf ein Verdienst, aber die Blätter des Adelsbriefes vergilben, wenn man sich nicht bemüht, neue Blätter des Verdienstes hinzuzufügen.'

Diese Worte trafen den Fürsten Löwenstein mit ihrer ganzen Wucht in sein empfangbereites Herz. Das war die Berufung! Noch im selben Jahre prüfte der Fürst sich auf das gewissenhafteste, als ein Redemptoristenpater in Kleinheubach Exerzitien gab, und nun faßte er den festen und unwiderruflichen Entschluß, ‚von nun an seine ganze Kraft den Interessen Gottes und der Kirche in Deutschland zu widmen und seine persönlichen Interessen und Sorgen fortan ganz dem lieben Gott allein anheimzustellen'.

Nie ist ein Vorsatz ernster erwogen, nie ist aber auch ein Entschluß tatkräftiger und restloser durchgeführt worden.

Von nun an finden wir den Fürsten Jahr um Jahr inmitten der Wirren und Kämpfe seiner Zeit.

Wo immer auch in jenen gesetzgebenden Körperschaften, denen er angehörte, eine Frage des religiösen Interesses zur Debatte stand — und es waren das zu diesen Zeiten heftigster kirchenpolitischer Auseinandersetzungen nicht wenige —, da war Fürst Löwenstein zur Stelle, da nahm er das Wort, da stellte er Anträge, da stimmte er mit ab, da wußte er Freunde und Gesinnungsgenossen um sich zu scharen. Unermüdlich war er unterwegs, von München nach Karlsruhe, von Stuttgart nach Darmstadt, — nie versagte er, immer wußte er den Kern der Dinge zu erfassen. Kein Gebiet des öffentlichen Lebens entzog sich der Aufmerksamkeit des Fürsten; den staatlichen Anmaßungen der Machthaber seiner Zeit wies er

gegenüber den unveräußerlichen Rechten der Kirche mit beredten Worten ihre Schranken; die gottgewollten Pflichten der Eltern auf religiöse und sittliche Erziehung ihrer Kinder fanden in ihm einen unbestechlichen Anwalt; inmitten der sozialen Gebrechen einer irregeleiteten Gesellschaft suchte er Heilung und Rettung in den christlichen Grundsätzen und den richtunggebenden Geboten des Dekalogs. Gleich unerschrocken wie gegenüber der Gewalt von oben wies er den Terror des Schlagwortes und der Masse von sich. ‚Mutig wie ein Löwe im Kampfe und steinhart in der Treue zu seinen festfundierten Grundsätzen,‘ so kennzeichnete ihn mit Recht Schorlemer.

Im Jahre 1863, als auf der 15. ‚Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands‘ auch erstmalig ‚Dr. Hertling aus Darmstadt, Studierender der Philosophie in Berlin,‘ öffentlich auftrat und mit seiner Rede über die Aufgaben der katholischen Studenten hellste Begeisterung weckte, griff auch Fürst Löwenstein zum ersten Male führend in das Räderwerk jener großartigen Institution ein, das er später dreißig Jahre hindurch fast ganz allein zu meistern und zu lenken hatte, in die großen deutschen Katholikenversammlungen und alle die ungezählten Einzelaktionen, die von jenen ihren Ausgang nahmen. Auf jener Katholikenversammlung in Frankfurt a. M. hatte der Geschichtschreiber des deutschen Volkes, Johannes Janssen, hinreißend über die soziale Befähigung der Kirche gesprochen, und durch drei Tage pflog man eingehende und tiefschürfende Beratungen über die Frage, ‚was von katholischer Seite geschehen könne und geschehen solle, um die soziale Stellung des Handwerker- und Arbeiterstandes zu bessern‘. Und da als Resultat dieser Beratung ein Antrag des Mainzer Domkapitulars Dr. Heinrich zur einstimmigen Annahme kam, der ‚den Katholiken dringend empfiehlt, sich mit dem Studium der sozialen Frage zu beschäftigen‘, da sah Fürst Löwenstein seiner Berufung die engere und eigentliche Bahn gewiesen.

Denn er war unter den führenden Männern des katholischen Deutschland — und zu jener Zeit waren darunter bekanntlich geistige Koryphäen von nie mehr erreichter Größe — der Erste, der den ausschlaggebenden Wert festgefügter und mit unermüdlicher Ausdauer gepflegter Organisation erkannte. Ihm war klar, daß die Vertiefung in die immer bedrohlicher die Gesellschaft umbrandenden sozialen Probleme eine der wichtigsten Aufgaben des katholischen Volkes sei; aber wohl aus den bereits vortrefflich gemeisterten Grundlagen seiner standesherrlichen Verwaltung heraus sah er mehr wie andere ein, daß nur eine bis ins kleinste gegliederte Organisation auch wirklich Ersprießliches zu leisten vermöge.

Dem katholischen Volke stand bis dahin keinerlei einheitliche und zielbewußte Leitung seiner Interessen zu Gebote. Im Sturm und Drang der achtundvierziger Jahre war wohl die Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands geschaffen worden, und in fast ununterbrochener Folge hatte diese Heerschau des katholischen Volkes bisher Jahr um Jahr

eine Art Kristallisationspunkt katholischer Interessen und Gedankengänge gebildet, aber ihr Wirkungskreis war nie richtig ausgewertet, ihre gewaltige Macht nie zweckmäßig in die Wagschale der Geschehnisse geworfen worden. Daß Fürst Löwenstein schon in den sechziger Jahren erkannte, welch gewaltige Waffe aus ihnen zu formen sein würde, wenn ihre Organisation durch einen klaren Kopf ausgebaut und wenn sie einheitlich von einer festen Hand gelenkt werden würde, das ist das Hauptverdienst seines arbeitsreichen Lebens.

Seither war die Übung so gewesen, daß immer das Lokalkomitee jener Stadt, in der eben die Generalversammlung abgehalten worden war, ‚Vorort' für die nächste Tagung blieb, das Lokalkomitee dieser nächsten Tagung mit einsetzen half und dann über den Vollzug der früher gefaßten Beschlüsse berichtete. Aber gerade der Vollzug dieser oft sehr weittragenden und wichtigen Beschlüsse lag naturgemäß sehr im argen, weil keine einheitliche Leitung da war und gar oft auch die Begeisterung nicht zu lange über die Dauer der gehörten Reden hinaus anhielt. Es hing mehr vom Zufall ab als vom zielbewußten Wollen, ob das oder jenes geschah, was gut war, oder ob so manches unterblieb, das man in ernster Beratung als falsch und schlecht erkannt hatte.

Die Erkenntnis dieser Mängel verdichtete sich jedoch erst im Jahre 1868 auf der Generalversammlung zu Bamberg zu dem Antrage, es möge ‚ein ständiges Komitee' bestellt werden, dessen Aufgabe es sein solle, ‚die Beschlüsse der Generalversammlungen auszuführen resp. vorzubereiten'. Dieses ständige Komitee solle sich aus Männern zusammensetzen, ‚welche mitten in der katholischen Bewegung ständen und die Traditionen der Vereine besser kännten als die Komiteemitglieder desjenigen Ortes, wo die Versammlung zufällig tage'. Nach sehr lebhafter Aussprache, bei der hauptsächlich die Frage erörtert wurde, ob nicht ein solches Generalkomitee von den Polizeibehörden als eine Zentralleitung der katholischen Vereine ganz Deutschlands angesehen und deshalb verboten werden würde, beschloß man in Bamberg, daß einmal für ein Jahr ein solches Komitee zu bilden und ihm die Aufgabe zuzuweisen sei, der nächsten Generalversammlung einen definitiven Organisationsplan vorzulegen. Das in der 4. geschlossenen Versammlung der Bamberger Tagung gewählte Komitee übernahm die gestellte Aufgabe und wählte gleich in seiner ersten, noch am gleichen Tag abgehaltenen Sitzung den Fürsten Löwenstein zu seinem Präsidenten und den edlen Freiherrn Felix von Loë zu seinem Vizepräsidenten.

Damit war Fürst Löwenstein durch die damals einzig berufenen Vertreter des katholischen Deutschland an die Stelle gestellt, die ihm von nun an überreiche Gelegenheit gab, seinen Vorsatz vom Jahre 1862 zu verwirklichen, und die er dann auch dreißig Jahre hindurch mit einem unermüdlichen Fleiße und mit unendlichem Opfermut geradezu heroisch ausfüllt.

Gleich das erste Jahr seiner Wirksamkeit als Präsident des Zentralkomitees der katholischen Vereine gab ihm willkommene

Gelegenheit, den Wert der von ihm ständig propagierten Organisation in einer Weise zu erproben, die das Staunen der ganzen katholischen Welt und den Groll aller kirchenfeindlichen Elemente wachrief. Die Bamberger Generalversammlung hatte nämlich beschlossen, dem arg bedrängten Papst Pius IX. zu seiner bevorstehenden Sekundizfeier durch eine Adresse Gesamtdeutschlands zu gratulieren, um so den Feinden der Kirche und des Papsttums gegenüber die Ergebenheit und Anhänglichkeit des katholischen Volkes eindrucksvoll zu bekunden. Der praktischen Tätigkeit des Fürsten für die Ausführung dieses Beschlusses gelang es, für diese Adresse an den Papst 1¼ Millionen Unterschriften zu sammeln. In 24 Prachtbänden wurde diese Ergebenheitsbezeigung dem Papste gleichzeitig mit einer Liebesgabe von ungefähr einer Million Franken durch eine Deputation unter Führung des Fürsten Löwenstein überreicht. In Rom war dieser deutschen Kundgebung der erste Rang unter allen Ovationen des Jubeljahres eingeräumt worden, und nicht mit Unrecht hob der Berichterstatter Dr. Hülskamp im nächsten Jahre auf der Generalversammlung in Düsseldorf hervor, ‚wie ein wohltätiges katholisches Regen infolge der Adreßbewegung durch ganz Deutschland ging'.

Nach dem Erfolge dieser ersten Aktion, die so überzeugend den ausschlaggebenden Wert einer straffen Organisation dargetan hatte, ging Fürst Löwenstein daran, das Netz des Zentralkomitees nicht nur weiter auszuspannen, sondern es auch engermaschig zu machen. Durch eine Statistik der katholischen Vereine, die er im Auftrage der Generalversammlung durch Professor Marx-Trier anlegen ließ, verschaffte er sich einen Überblick über das vorhandene Material. Dann erweiterte er das Zentralkomitee, das zuerst aus nur sieben Herren bestanden hatte, indem er ungefähr vierzig Männer aus allen Ständen in dasselbe aufnahm; alle Diözesen waren jetzt schon (1869) in der Organisation vertreten. Die vom Fürsten Löwenstein auf der Düsseldorfer Generalversammlung gestellten Anträge wurden einstimmig angenommen. In einer von stürmischem Beifall umtobten Rede stellte der bewährte Vorkämpfer der badischen Katholiken, Kaufmann Lindau aus Heidelberg, das Zentralkomitee ‚als eines unserer wichtigsten Mittel in der Unterstützung unseres Rechtes' vor, dessen nächste Aufgabe sein müsse, die Katholiken Deutschlands noch enger zusammenzufassen, damit sie zu dem werden, ‚zu was sie ihre Gegner schon längst gemacht haben, zu einer großen politischen Partei'.

Der Krieg unterbrach für kurze Zeit die Arbeit, aber im Winter 1870/71 verfügte das Zentralkomitee bereits über 270 Vertrauensmänner in allen Diözesen Deutschlands. Der Fürst ging im weiteren Ausbau der Organisation daran, Mitarbeiter in jedem größeren Bezirke zu suchen, ‚gleichviel ob kirchlicher oder politischer Einteilung': ‚Aufrichtige Katholiken, die Eifer und guten Willen, genügendes Verständnis, auch Zeit und einige Mittel haben, um sich mit Erfolg und Beharrlichkeit der Förde-

Karl Fürst zu Löwenstein

Aufnahme aus der Zeit vor seinem Eintritt in das Kloster



rung der katholischen Interessen zu widmen'. Nicht zum wenigsten der zielbewußten Vorarbeit dieses Zentralkomitees war es zu danken, daß bereits am 11. Januar 1871 der Aufruf zur Bildung der Zentrumspartei erscheinen konnte, unterschrieben u. a. von Windthorst, Mallinckrodt und dem Fürsten Löwenstein.

So war die politische Organisation des katholischen Deutschland auf die zweckmäßigste Art in die Wege geleitet; es erschien selbstverständlich, daß der Fürst auch opferwillig folgte, als das katholische Volk ihn in den ersten deutschen Reichstag entsandte. Er übernahm das Mandat des unterfränkischen Wahlkreises Tauberbischofsheim nach seinem Freunde, dem Bischof Emanuel von Ketteler, konnte es aber zu seinem größten Leidwesen aus einem äußerst trivialen Grunde nicht beibehalten: ein nervöses Kopfleiden hatte sich bei ihm derart stark entwickelt, daß er irgend einen Aufenthalt im Tabakrauch absolut nicht zu ertragen vermochte. Da nun in den Fraktionssitzungen ebenso wie bei den vielen privaten Besprechungen mit politischen Freunden stets mächtig gequalmt zu werden pflegte, war dem Fürsten die Teilnahme an solchen Sitzungen und damit die politische Arbeit in der Partei selbst einfach unmöglich gemacht. Das schmerzte ihn tief, wie er später öfter zu sagen pflegte, weil es für ihn ‚ein großer Genuß war, mit Männern beisammen zu sein, mit denen ihn volle Übereinstimmung der Gesinnung und Anschauung verband'.*

Daß Fürst Löwenstein eine der Hauptaufgaben des von ihm geleiteten Zentralkomitees in der Verteidigung des gerade zu Ende der sechziger Jahre von aller Wut der Hölle umtobten Papsttumes sah, ist nur zu natürlich. Als am 20. September 1870 die Armee Viktor Emanuels durch die Porta Pia in Rom eingezogen war und den Papstkönig Pius IX. seines tausendjährigen Besitzes beraubt hatte, veranstaltete der Fürst durch das Zentralkomitee unverzüglich eine Wallfahrt nach Fulda, ‚um am Grabe des hl. Bonifatius Gottes Schutz für den Apostolischen Stuhl zu erflehen'. Über hundert Priester opferten am 12. Oktober die hl. Messe in dieser Intention, mehr als 1700 Männer empfingen gemeinschaftlich die hl. Sakramente, Tausende füllten den Dom und lauschten tiefergriffen der Predigt. In einer der kirchlichen Handlung angeschlossenen Versammlung wurden weitere Schritte zugunsten des Hl. Vaters beraten; es wurde eine Protesterklärung gegen den vollzogenen Raub beschlossen; eine Ergebenheitsadresse an den Papst verfaßt; eine juristisch und völkerrechtlich das vollzogene

* Bis in sein spätes Alter konnte der Fürst nicht in einem Raum bleiben, in dem geraucht wurde. Und da er stets auf das Wohlbefinden anderer bedacht war, aber nicht auf das eigene, so hat er sich nach jeder Mahlzeit immer sofort in sein Zimmer zurückgezogen, um seine Angehörigen und Gäste nicht am Rauchen zu verhindern. ‚Ich war so daran gewöhnt,' erzählte einmal sein Sohn, Fürst Alois Löwenstein, ‚daß es mir erst später als etwas nicht alltägliches aufgefallen ist, daß ein Mann in seinem eigenen Hause von der Geselligkeit ausgeschlossen ist.'

Verbrechen brandmarkende Denkschrift nach Rom gerichtet und den Monarchen Europas zugestellt; die Michaelsbruderschaft wurde aufgefordert, ihre Tätigkeit zu erweitern; es wurde Vorsorge getroffen für die heimgeschickten päpstlichen Soldaten. Dieser Wallfahrt nach Fulda folgten Massenversammlungen in ganz Deutschland; es fanden Katholikentage statt in Linz, Wien und Graz; Wallfahrer beteten und flehten nach Tausenden an allen Heiligtümern Deutschlands; ‚ein wahrer Gebetssturm ging durch alle deutschen Lande'. Es wurde die Frage aufgeworfen, ‚ob es nicht zeitgemäß sei, dem gefangenen Papste einen Besuch zu machen, ihn zu trösten in seiner Gefangenschaft und zugleich die treugebliebenen Römer zu ermutigen'. In der Tat zog dann auch Ende Januar 1871 eine stattliche Deputation unter Führung des ehrwürdigen Grafen Cajus von Stolberg nach Rom, erschien am 2. Februar bei Pius IX. in Audienz und überreichte ihm eine Liebesgabe von 340 000 Francs, nachdem das Zentralkomitee erst im Vorjahre 350 000 Francs als Beitrag zur Deckung der Konzilskosten nach Rom geschickt hatte. ‚Die Verteidigung des Hl. Vaters ist eine Sache von der höchsten Wichtigkeit,' schrieb der Fürst in seinem elften Zirkular an die Mitglieder des Zentralkomitees am 30. Oktober 1890 und fuhr dann in heute fast prophetisch anmutender Weise fort: ‚Wir haben zwei Waffen, mit denen wir für den Hl. Vater kämpfen müssen, das Gebet und die öffentliche Meinung. Beides wird nur dadurch gefördert, daß der ganzen katholischen Bevölkerung recht zum Bewußtsein gebracht wird, daß durch die Beraubung des Hl. Vaters nicht nur das heiligste, legitimste historische Recht gebrochen, und daß dieser Rechtsbruch und diese Beraubung auch ein Raub an der ganzen katholischen Christenheit ist, sondern, daß der Hl. Vater durch den Verlust seines Landes auch die Gewähr seiner Selbständigkeit und die äußere Freiheit verloren hat ... Die Freiheit der Kirche ist angetastet. Gott wird sie zwar schützen, aber wenn wir unsererseits nicht mitwirken durch Gebet und alle gerechten Mittel, so wird Gott *uns* nicht schützen und es werden über uns alle die Strafen und Drangsale hereinbrechen, welche das schwere an der Kirche vor der ganzen Welt verübte oder geduldete Verbrechen verschuldet hat.' Daß das Zentralkomitee eine Adresse an den *Präsidenten von Ekuador* sandte, ‚der von allen Regenten der Welt als der einzige den Mut und den Takt hatte, für das unveräußerliche Recht des Papstes einzutreten', sei hier ebensowenig verschwiegen als die Tatsache, daß von europäischen Monarchen allein der greise *König Johann von Sachsen* die Denkschrift über die Römische Frage in einem Handschreiben vom 20. Dezember 1870 mit dem Ausdruck der Freude darüber beantwortete, ‚darin Gesinnungen ausgesprochen zu finden, die mit meinen eigenen Überzeugungen und Wünschen übereinstimmen'; er habe sie daher — ‚das einzige, was in dieser Beziehung von meiner Seite jetzt geschehen kann' — durch sein Ministerium dem Auswärtigen Amte des Norddeutschen Bundes mitteilen lassen.

Wie sehr es dem Fürsten gelang, nicht nur einen wahren Gebetssturm in ganz Deutschland für den Papst zu entfachen, sondern auch die öffentliche Meinung aufzurütteln, bewies noch das Jahr 1871 durch die Feier des Papstjubiläums: Deutschland wurde in der Feier dieses Festes von keiner einzigen Nation übertroffen. Eine deutsche Deputation von 900 Mitgliedern erschien unter Führung des Fürsten Löwenstein zum Jubeltage in Rom, überreichte am 16. Juni abermals eine Liebesgabe von 350 000 Francs nebst 31 Kisten voll Paramenten und kirchlichen Geräten, die von den Frauen Deutschlands für den Hl. Vater gesammelt worden waren. Wie aber der Fürst beispielgebend war in öffentlicher Bekundung seiner Anhänglichkeit an den beraubten Papst, so sehr war er auch bemüht, selbst nach seinen besten Kräften zur Linderung des Loses Pius IX. beizutragen: im fürstlichen Archiv zu Wertheim liegt eine Urkunde über den Verkauf des gesamten fürstlichen Fideikommiß-Silbers zugunsten des Gefangenen im Vatikan. Und so sehr pflegte der Fürst im stillen werktätig zu helfen, wo immer er konnte, daß niemals jemandem dieser heroische Opferakt bekannt geworden ist! . . .

Inzwischen war im Deutschen Reiche der Kulturkampf zu vollster Heftigkeit entbrannt. Polizeischikanen gröblichster Art verfolgten das katholische Leben, wo immer es sich öffentlich geltend machte. Naturgemäß wäre auch das Zentralkomitee diesem Verfolgungswahne zum Opfer gefallen, wenn nicht beizeiten Vorsorge getroffen worden wäre. Damit nicht eine Organisation der katholischen Vereine eine Handhabe zum Einschreiten böte, löste Fürst Löwenstein im Jahre 1872 das Zentralkomitee auf und gründete aus ihm heraus den ‚Verein deutscher Katholiken'. Fast alle Vorstands- und Bureaumitglieder des Zentralkomitees bildeten die erste Phalanx dieses nachmals so bekannt gewordenen ‚Mainzer Vereins'. In einem ausführlichen Bericht, den der Fürst am 5. September 1872 über diese Umwandlung erstattete, stellte er fest, daß der neugegründete Verein ‚außer seiner politischen Tätigkeit auch die meisten Obliegenheiten des Zentralkomitees sich zur Aufgabe gestellt habe'. Mit allem Nachdruck sei daran festzuhalten, daß die ‚Generalversammlungen der katholischen Vereine Deutschlands' gar keinen organischen Zusammenhang mit diesem politischen Mainzer Verein hätten, sondern ‚etwas Selbständiges und ganz Unabhängiges sind'. Doch sei es notwendig, für einzelne Aufgaben des seitherigen Zentralkomitees, ‚besonders jene, welche sich auf die Vorbereitung der Generalversammlung und auf die Ausführung der Beschlüsse beziehen', ein Organ aufzustellen und zwar derart, daß ein ‚Kommissar' der Generalversammlungen bestellt und demselben in der Geschäftsordnung ein eng umschriebener Wirkungskreis zugewiesen werde. ‚Denn die Betrauung einer einzelnen Person mit den Geschäften der Generalversammlung bietet auch den großen Vorteil, daß nur die Gesetze über Versammlungen und nicht die Vereinsgesetze auf uns angewendet werden können.'

Welch ein Opfer der Fürst sich durch diese Anträge auferlegte, da er nicht nur alle Arbeiten für die Generalversammlungen auf sich nahm, sondern sich auch selber gegenüber allen eventuellen Verfolgungen in die Bresche stellte, das kann man heute ebensowenig mehr in seiner ganzen Tragweite ermessen und würdigen, als man es nicht mehr verstehen kann, daß in jener Zeit deutsche Bischöfe ihres Glaubens wegen ins Gefängnis geworfen, ihres Vermögens beraubt, in die Verbannung getrieben wurden. Präsident Freiherr von Franckenstein aber wußte sehr wohl, was geschah, als er der Breslauer Generalversammlung vorschlug, die vom Fürsten Löwenstein vorgelegte Geschäftsordnung per Akklamation zu genehmigen und ‚zu wählen als ersten Kommissar den hochverdienten Mann, Se. Durchlaucht den Fürsten von Löwenstein'.

Vom Jahre 1872 an führte Fürst Löwenstein das Kommissariat der Katholikentage ununterbrochen bis zum Jahre 1898. Es mag erwähnt sein, daß seine erste ‚Amtshandlung' als ‚souveräner Kommissar' der Katholikentage die Abfassung eines warmherzigen Schreibens an den General des Jesuitenordens, P. Beckx, war, den er im Auftrage der Breslauer Katholikenversammlung der innigsten Anhänglichkeit des katholischen Deutschland versicherte, als eine schmachvolle Gesetzgebung die Jesuiten aus Deutschland verbannte. Im Mai 1873 brachten die berüchtigten Maigesetze in Preußen gewissermaßen den Siedepunkt in der Hitze des Kampfes gegen die Kirche; ein Bischof nach dem andern wanderte ins Gefängnis oder in die Verbannung. Fast ununterbrochen war der Fürst unterwegs, sich informierend, ratend, helfend, trotzdem sein nervöses Leiden ihn oft bis zur Unerträglichkeit peinigte. Es ist nicht zum geringsten der grundsatztreuen Zielsicherheit des Fürsten Löwenstein zu verdanken, wenn durch so viele Jahre erbittertsten Kampfes, voll von neuauftauchenden Problemen und Fragen, die Einigkeit und Eintracht des katholischen Volkes in Deutschland allen Sprengversuchen mächtigster Gegner standzuhalten wußte. Tiefdurchdrungen von der werbenden und erhaltenden Kraft, die sich alljährlich von den Generalversammlungen aus in breiten Strömen und wohlgepflegten Kanälen dem katholischen Volke mitteilte, ließ der Fürst in wohlberechneter Abwechslung einmal im Süden, dann wieder am Strande der Ostsee, einmal im Westen und dann wieder im östlichen Schlesien, einmal in Preußen, dann in Bayern und in Baden, einmal in der Großstadt, dann wieder im idyllischen Landshut, einmal inmitten des katholischen Bayernvolkes, dann wieder in der Gärung des industriereichen Bochum tagen — und überall war es ein jubelnder Aufschrei des katholischen Volkes zu seinen bewährten Führern, immer ein erneutes Bekenntnis zu Rom und zur Kirche, aber auch zu Nation und Vaterland. Daß der Fürst auch immer wieder werktätig und selbst handelnd die Wunden zu heilen versuchte, die der unselige Kulturkampf so tief und so schmerzlich schlug, bedarf kaum noch besonderer Hervorhebung. Nur daran möge erinnert sein, daß er dem verbannten und seiner Einkünfte beraubten

Bischof Blum von Limburg sieben Jahre hindurch sein Schloß Haid in Böhmen zur Verfügung stellte; während der ganzen Dauer seiner Verbannung genoß der greise Bekenner hier wahrhaft fürstliche Gastfreundschaft, und die zarte Aufmerksamkeit, mit der der Fürst und seine Familie den von seiner Herde vertriebenen Bischof umgaben, bildet eine der anmutigsten Episoden im Leben des Fürsten Löwenstein.

Um das Arbeitsgebiet des Fürsten als Kommissar der Katholikentage auch nur einigermaßen zu umschreiben, muß wenigstens andeutungsweise an die Summe von Einzelaktionen erinnert werden, die aus den Generalversammlungen hervorgingen, um dann auch von dort aus alljährlich neue Quellen ihrer Kraft zu schöpfen. Von den großen kirchlichen und religiösen Fragen kann hier abgesehen werden, da schon aus der ganzen Entwicklungsgeschichte der Generalversammlungen hervorgeht, wie sehr die Vertretung und Verteidigung kirchlicher Interessen ihnen oblag. Es ist eine nicht wieder gutzumachende Schuld der kirchenfeindlichen Machthaber Deutschlands, daß sie fast zwei Jahrzehnte lang das katholische Volk zum Abwehrkampfe gegen die Brutalitäten der Kulturkampfgesetze und zum Schutze des Papsttumes nötigten, anstatt ihm Zeit zur Behandlung der damals schon so brennend gewordenen sozialen Fragen zu lassen.

Niemand hat das mehr bedauert als Fürst Löwenstein, dem gerade das von der Frankfurter Generalversammlung 1863 schon dringlich empfohlene ‚Studium der sozialen Stellung des Handwerker- und Arbeiterstandes' mit eine erste Veranlassung zu seinen weitausholenden Organisationsbestrebungen gewesen war. Kaum war der Fürst mit der Leitung der Generalversammlungen betraut, als er auch die erforderlichen Schritte tat, der sozialen Frage auf den Katholikentagen die gebührende Stellung einzuräumen. Unter seinem Präsidium beschloß schon die Düsseldorfer Generalversammlung 1869 die Gründung einer eigenen sozialen Sektion, deren Aufgabe es sein solle, ein möglichst umfassendes, sozialpolitisches Programm grundlegend zu beraten. Und bereits die nächste Generalversammlung beschloß die Einsetzung einer Enquete-Kommission, ‚welche unter Zuziehung von Arbeitgebern und Arbeitnehmern die ökonomische und soziale Lage der Arbeiter zu prüfen habe, um aus dem gesamten Material die Grundlagen und Bedingungen für die Legislatur eines Arbeiterrechtes zu gewinnen'. Das Zentralkomitee pflog in einer Sitzung, die am 26. März 1872 in Frankfurt stattfand, über diesen Beschluß eingehende Beratung, nachdem vorher schon in fünf verschiedenen Diözesankonferenzen versucht worden war, das noch so neuartige Thema zu klären. Jahr um Jahr erschien nun die ‚Soziale Frage' unter den Beratungsgegenständen der Generalversammlungen, getreu der ‚Instruktion', die Fürst Löwenstein bezüglich der Themata erteilt hatte, ‚welche teils durch Reden in den öffentlichen Versammlungen, teils durch Anträge und Besprechungen in den geschlossenen Sitzungen behandelt werden sollen', und deren § 10 lautete:

‚Soziale und national-ökonomische, wirtschaftlich-brennende Fragen: a) Reorganisation der Gesellschaft auf christlicher und korporativer Grundlage; b) Kapitalismus, Wucher und Zins, Plutokratie und Juden; c) die richtigen Grundsätze über Arbeitslohn; d) Agrarverhältnisse und Grundentlastung; e) Sonntagsarbeit und Verfrachtung von Waren an Sonntagen; f) Bauernvereine und Raiffeisensche Kassen; g) der „Verein für Arbeiterwohl" erhält eine ihm besonders gewidmete Zeit zu einer Generalversammlung.'

Leider verhinderte der Kulturkampf die Konzentration aller Kräfte auf diese vom Fürsten ständig propagierte Tätigkeit, und dennoch ging aus den jetzt schon geleisteten Vorarbeiten der erste überhaupt im Deutschen Reichstage gestellte Arbeiterschutzantrag hervor, den des Fürsten Löwenstein vertrauter Freund, Graf Galen, im Jahre 1877 einbrachte. Im Jahre 1880 befaßte Fürst Löwenstein die Konstanzer Generalversammlung wieder mit sozialen Fragen, verlangte besonders zugunsten der arbeitenden Klassen präzise Stellungnahme der gesetzgebenden Körperschaften; das gleiche geschah in Frankfurt a. M. 1882; hier verfocht der Fürst seine sozialen Anträge mit solcher Dringlichkeit, daß beschlossen wurde, die hervorragendsten christlichen Sozialpolitiker zum Studium und zur Erörterung der sozialen Probleme zusammenzurufen. Es gelang dem Fürsten, eine Reihe der wertvollsten und berufensten Kräfte für die gestellte Aufgabe zu gewinnen: P. Lehmkuhl S. J., Baron Vogelsang, Kaplan Hitze, P. Albert Maria Weiß O. Pr., die Grafen Kufstein, Revertera und Blome, Kaplan Ratzinger und andere. Im Juni 1883 lud er die Komiteemitglieder auf sein Schloß Haid in Böhmen zu einer Konferenz, die durch ihre bekannten ‚Haider Thesen' dann jahrelang grundlegend für die christliche Sozialpolitik gewesen ist. Die ganze soziale Gesetzgebung der kommenden Jahrzehnte baute auf diesen Thesen auf; die Zentrumspartei im Reichstage und in den Einzellandtagen schöpfte aus den hier festgelegten Beschlüssen ihre Anträge, und den (in zwei starken Bänden gedruckt vorliegenden) Protokollen jener Beratungen entnahm sie ihr Material im Kampfe gegen die Sozialdemokratie und zum Aufbau des ganzen umfassenden Systems des Arbeiter-, Handwerker- und Bauernschutzes, eine soziale Tätigkeit, die in Deutschland einzig dastehend war und beispielgebend wurde für die Sozialgesetze aller Kulturstaaten.

Aus dem Haider Komitee ging eine ‚Freie Vereinigung katholischer Sozialpolitiker' hervor und im Anschlusse an die Studienkommission, welche in den Jahren 1882 bis 1883 in Rom unter dem Vorsitze der späteren Kardinäle Jakobini und Mermillod eine Reihe sozialreformatorischer Thesen ausgearbeitet hatte, entstand dann mit dem Sitze in Freiburg in der Schweiz die ‚Union catholique d'études sociales et économiques', deren Ehrenpräsident Fürst Löwenstein war und an deren Arbeiten er sich eifrigst beteiligte. Das soziale Programm dieser internationalen Vereinigung, immer fußend auf den ‚Haider Thesen', wurde dann durch die Arbeiter-Enzyklika Leos XIII. vom Jahre 1890

zum Gemeingute der ganzen katholischen Welt. So wie Fürst Löwenstein ihr Urheber gewesen war, so blieb er jahrelang die Seele und das geistige Zentrum dieser ‚Vereinigung‘, der er alle die wertvollen Kräfte und Gelehrte zu gewinnen wußte, die ohne ihn kaum jemals zu gemeinsamer Arbeit zu einigen gewesen wären.

Nächst den sozialen Fragen war es um diese Zeit die Schulfrage, der der Fürst sowohl in den gesetzgebenden Körperschaften, denen er angehörte, als auch auf den Generalversammlungen, in den Vereinen und in der Presse, seine Sorge zuwandte. ‚Hierüber kann nie genug gesprochen und geschrieben werden,‘ betont er in einem Briefe vom 2. August 1889, ‚wenigstens die aufrichtigen Katholiken zur Einsicht und Überzeugung der Verwerflichkeit des Staatsschulmonopols zu bringen und allmählich die öffentliche Meinung für die richtigen Prinzipien zu gewinnen‘. Naturgemäß war denn auch der Schulfrage auf jeder Generalversammlung eine ganz besondere Sorgfalt gewidmet, und alle Vereinigungen katholischer Lehrer fanden beim Fürsten Löwenstein stets nicht nur beste moralische, sondern auch praktische und tatkräftige Hilfe. In diesem Zusammenhang darf wohl auch erwähnt werden, daß der Fürst schon im Jahre 1863 bei der Gründung eines ‚Vereins für Gründung einer freien katholischen Universität in Deutschland‘ tätig war, nachdem Dr. Moufang über die Notwendigkeit einer unabhängigen Hochschule für die deutschen Katholiken eine glänzende Rede gehalten hatte. Überhaupt fanden wissenschaftliche Bestrebungen beim Fürsten Löwenstein stets die nachdrücklichste Förderung. Johannes Janssen pflegte den Fürsten Löwenstein und dessen edle Schwester Adelheid, die Gattin des verbannten Königs Dom Miguel von Portugal, zu den bewährtesten Helfern beim Entstehen seiner prachtvollen ‚Geschichte des deutschen Volkes‘ zu zählen, und mit Vorliebe verbrachte der hervorragende Gelehrte seine Ferien unter der Sorgfalt fürstlicher Gastfreundschaft in Kleinheubach oder in Bronnbach. Als die ‚Görresgesellschaft zur Pflege der katholischen Wissenschaft‘ aus den rastlosen Bemühungen der Generalversammlungen hervorgegangen war, stand Fürst Löwenstein sogleich in den ersten Reihen der Mitglieder, und schon im Jahre 1877 hatte er mit gewohnter Tatkraft die Gründung des ‚Vereins katholischer Juristen‘ eingeleitet und durchgeführt, dessen Vereinsorgan das ‚Archiv für katholisches Kirchenrecht‘ wurde.

Neben der Wissenschaft fand die Kunst in ihrer edelsten Gestaltung am Fürsten Löwenstein einen stets opferbereiten Mäzenas. Freilich bedurfte es jahrelanger Bemühungen, bis im Jahre 1889 die ‚Zeitschrift für christliche Kunst‘ dank der ständigen Anregungen durch die Katholikentage endlich erscheinen konnte; in dieser sowie in anderen Kunstfragen unterhielt der Fürst eine rege Korrespondenz, vor allem mit dem kunstbegeisterten Freiherrn von Heeremann in Münster und dem ehrwürdigen August Reichensperger in Köln. Sich selbst und seinem feinen Kunstverständnis setzte der Fürst ein unvergängliches Denkmal in der

Schloßkapelle in Kleinheubach, deren Ausschmückung durch einen wunderbaren Bilderzyklus aus dem Leben der Gottesmutter zu den bedeutendsten Werken Eduard von Steinles gehört. Und für immer muß dem Fürsten Löwenstein unvergessen bleiben, mit welch unendlicher Mühe und Sorgfalt er die Restaurierung der deutschen Kapelle in der Kathedrale zu Loreto und ihren künstlerischen Schmuck durch Ludwig Seitz betrieb. Als der Fürst anfangs der neunziger Jahre die Entwürfe und Kartons zu diesem Kunstwerke gelegentlich der Katholikentage öffentlich aufstellte, da riß ein Schrei des Entzückens alle Sachverständigen zu jubelndem Beifall und zu bewunderndem Danke für den Fürsten hin, dessen nie erlahmender Opfermut der Welt ein solches Kunstwerk schenkte.

Aus jedem der Briefe des Fürsten Löwenstein und aus jeder seiner Äußerungen geht hervor, welch hohe Bedeutung er der Presse und der ‚öffentlichen Meinung' beimaß, aber auch welch tiefgewurzeltes Verantwortlichkeitsgefühl er ihr zur ersten Pflicht gesetzt sehen wollte. Mit ganz besonderem Nachdrucke unterstützte er daher die erstmalig vom Düsseldorfer Kaplan Schmitz, dem späteren leider so früh verstorbenen Weihbischof von Köln, angeregte Gründung eines Vereines ‚zur Pflege der katholischen Presse unter dem Patrozinium des hl. Augustinus'. Und als im Jahre 1879 Dr. Schmitz in Aachen ‚im Auftrage des Fürsten Löwenstein' über die Statuten des Augustinusvereins und dessen bereits erfolgte Konstituierung berichten konnte, da sah der Fürst in dieser Tat einen sehr wesentlichen Fortschritt auf dem Gebiete der von ihm mit größtem Nachdruck überall geförderten Organisation des katholischen Deutschland.

Auch alle anderen Gebiete des katholischen Vereinswesens pflegte Fürst Löwenstein auf das sorgfältigste. Selbst mit bahnbrechend geworden für die katholische Arbeiterbewegung, nannte er sich auch mit Stolz Mitglied verschiedener Arbeitervereine. Noch im Jahre 1906, also im Alter von 75 Jahren, reiste er einst von Fischhorn bei Salzburg, wo er ein ihm äußerst liebes Familienfest feierte, eigens nach Aschaffenburg zur Fahnenweihe des katholischen Arbeitervereins, um durch sein Beispiel mit anzufeuern zu reger Anteilnahme am katholischen Vereinsleben.

Naturgemäß ging die ganz besondere Sorgfalt des Fürsten auf die Erhaltung und Stärkung der Zentrumspartei, die ja er selbst in schwerster Zeit mitbegründet hatte. Als entscheidungsschwere Stunden im Jahre 1887 die so liebevoll gepflegte Eintracht zu stören drohten, da konnte nur die Autorität des Fürsten Löwenstein es wagen, auf dem Katholikentag in Trier einen Antrag einzubringen, der dem Zentrum als der wirkungsvollen Vertretung des katholischen Volkes Dank und Anerkennung aussprach. In allem Sturm und Drang der Jahre blieb der Fürst dem Zentrum treu; noch im Jahre 1907, kurz vor seinem Eintritt in den Dominikanerorden, erschien der 76jährige Greis auf dem Parteitage der bayerischen Zentrumspartei in München, weil es ‚Pflicht eines jeden sei, der in der Gesinnung auf demselben Boden steht und denselben Wahlspruch vor sich hat wie das Zentrum, diese Gefühle nicht nur im

Herzen zu tragen, sondern sie auch öffentlich kund zu tun'. Und weil ihm so sehr daran gelegen war, daß das Zentrum in seiner alten Tradition und Grundsatztreue auch unverfälscht bewahrt blieb, begrüßte er Ende der neunziger Jahre mit ganz besonderer Freude die Gründung von Windthorstbünden und übernahm 1897 das Protektorat dieser Organisation des jungen Nachwuchses der Partei. In seinen letzten Lebensjahren bezeichnete er es einmal als ‚den größten Schmerz seines Lebens', daß diese Windthorstbünde 1907 es für richtig hielten, sich ihres katholischen Charakters zu entkleiden und das Wort ‚katholisch' aus ihren Statuten zu streichen, um sich auf eine nichtkonfessionelle, rein politische Basis zu stellen. Als dieser Beschluß gegen seinen Widerstand von den Windthorstbünden gefaßt worden war, legte der Fürst das Protektorat nieder.

Daß dieser Mann von innigfrommem Glauben war, bedarf wohl kaum besonderer Hervorhebung. Fürst Löwenstein hat sich nie ‚vor einem Rosenkranz gefürchtet', wohl aber so manchen Rosenkranz in demütiger Andacht gebetet. Der Kirche treu ergeben, ehrte er in jedem Priester und Ordensmann ihren von Gott gesetzten Vertreter. Als die Siedehitze des Kulturkampfes besonders hartnäckig gegen Priester, Orden und Klöster wütete, da schrieb er: ‚Wo die Kirche zu Recht besteht, sind auch diese Blüten des christlichen Lebens berechtigt, sich zu entfalten; sie sind notwendig für ein volles segensreiches Wirken der Kirche nach außen, zumal in unserer Zeit, wo es gilt, die menschliche Gesellschaft durch den Geist des Christentums zu beleben und zu organisieren.' Getreu dieser Auffassung tat er unendlich viel für die Hebung des religiösen Lebens, besonders durch Beihilfe bei Errichtung von Klöstern und klösterlichen Niederlassungen. Maria-Laach und Beuron, St. Gabriel bei Emaus (Prag), Mainz und Berlin wissen von diesem Opfersinn des Fürsten, der sein Werk durch die Stiftung des der hl. Hildegard geweihten Klosters zu Eibingen (Rheingau) zu krönen schien.

Es ist im Rahmen dieser Abhandlung unmöglich, das vielseitige Wirken des Fürsten Löwenstein auch nur andeutungsweise erschöpfend zu behandeln. Seine Arbeit zur Bekämpfung der Freimaurerei, die er ganz auf der päpstlichen Enzyklika ‚Humanum genus' von 1884 aufbaute, seine Organisation der Anti-Duell-Liga verdienen allein jede für sich ein ausführliches Kapitel in der Betrachtung dieses arbeitsreichen Lebens. In dieser weitgespannten Tätigkeit erfüllte den Fürsten jene ruhige Heiterkeit und stille Gelassenheit, welche wohl das beste Merkmal gottgesegneten Seelenfriedens ist. Nie machte sich bei ihm Engherzigkeit, Trübsinn oder Empfindlichkeit geltend; in nachsichtigster Beurteilung fremder Überzeugungen half sein würdevolles, seigneuriales Auftreten oft über die peinlichsten und ernstesten Situationen hinweg. Sein Glaube an eine leitende Vorsehung war unerschütterlich; der jedem Organisator unerläßliche Optimismus in Beurteilung von Menschen und Dingen ersparte ihm zwar nicht hie und da eine bittere Enttäuschung, ließ ihn aber auch immer wieder geeignete Hilfsmittel und Kräfte für sein Lebenswerk finden.

Dieses segensreiche Leben schloß seinen Lauf am 9. November vorigen Jahres in stiller Klosterzelle.

Im Jahre 1907 hatte der Sechsundsiebzigjährige noch das Ordenskleid des hl. Dominikus genommen, um nach empfangener Priesterweihe als Pater Raymundus O. Pr. in stiller Beschaulichkeit die Mühen und Beschwerden eines gesegneten Greisenalters am Altare seines göttlichen Herrn niederzulegen.

Den von ihm ein Menschenalter hindurch geleiteten Generalversammlungen obliegt die Erfüllung eines Versprechens, das Fürst Löwenstein einst für das katholische Deutschland abgab, und einer Bitte, die er scheidend stellte.

Im Jahre 1881 hatte der Fürst einen glanzvollen Pilgerzug nach Rom geführt. Ihm, der ein glühender Verehrer des heiligen Herzens Jesu war, fiel bei dieser Gelegenheit auf, ‚daß im St.-Peters-Dome keine Darstellung des sein heiligstes Herz zeigenden Heilandes sich befindet‘. Er machte nun den Pilgern den Vorschlag: ‚Wir wollen dem Hl. Vater versprechen, daß, wenn der Kulturkampf glücklich beendet sein werde, wir deutsche Katholiken mit seiner Erlaubnis ein für St. Peter würdiges Herz-Jesu-Bild oder -Statue dorthin stiften wollten. Die Pilger stimmten bereitwilligst zu, und der Hl. Vater hat unser Anerbieten mit Freude angenommen.‘ An dieses Versprechen erinnerte der Fürst gelegentlich der Katholikenversammlung in Mannheim, dann am 29. September 1902 wieder durch ein Rundschreiben an die Mitglieder des ‚Komitees für römische Angelegenheiten‘. ‚Ob ich zur Zeit des Fälligwerdens dieses Versprechens noch lebe und in der Lage sein werde, mich der Ausführung unseres Versprechens zu widmen, ist fraglich,‘ schrieb der Fürst, aber er nahm den Komiteemitgliedern das Versprechen ab, ‚daß sie gegebenenfalls sich bemühen werden, dieses vom Hl. Vater gutgeheißene fromme Werk in einer für Deutschland würdigen Weise zu Ende zu führen.‘ Und kurz vor seinem Tode erinnerte der Fürst nochmals an dieses sein Versprechen, ‚das nun fällig sei‘, wenn er auch ‚begründeten Zweifel hatte, ob das katholische Volk in der Lage sei, die Widmung jetzt auszuführen‘.

An dieses Versprechen, das das katholische Deutschland von seinem verdienstvollen Führer übernahm, braucht gewiß nur erinnert zu werden, um seine Erfüllung zu sichern.

Seine Bitte sprach er im Jahre 1898 aus, als er das Kommissariat der Katholikentage niederlegte: ‚Danken Sie mir nicht,‘ sprach damals der greise Fürst, ‚aber versprechen Sie mir, daß Sie mir ein stilles Gebet weihen, wenn unser Herrgott mich zu sich gerufen hat.‘

Dieses stille Gebet wird die Münchener Tagung dem Fürsten Löwenstein zu weihen wissen.

Denn wenn sie sich dieses hochverdienten Vorkämpfers erinnert, dann wird sie gewiß nur voll tiefster Dankbarkeit gegen Gott dieses Mannes der Vorsehung gedenken!

Lieben und Sterben in Spanien

Skizzen, aus dem Katalanischen verdeutscht

Von Eberhard Vogel

Die Schriftleitung des Hochland bietet gewiß vielen Lesern eine erwünschte Gabe, wenn sie der stimmungsgetreuen Verdeutschung einiger spanischer Skizzen Raum gewährt, die einen tiefen Einblick in die Seele des Spaniers ermöglichen. Alle drei handeln von dem nämlichen Erleben unter dem Widerstreit der Liebe und des Todes, der zwei Verhängnisse, die in der ewigen Erneuerung des an sich vergänglichen Menschenwesens, in der ewig neuen Rätselstellung, für die nur der Glaube einen Schlüssel leiht, einander ablösen. Sind nicht Lieben und Sterben die beiden Angelpunkte des Menschendaseins? Alle andern Sicherheiten sind Mutmaßungen verglichen mit der Gewißheit des Todes, er allein ist todsicher; jede andere Macht ist Ohnmacht gemessen an seiner Allmacht. Vergebens lehnt sich auf der glanzvollen Höhe des Daseins, im Vollbesitz des menschlichen Vermögens, die Liebe gegen die Herrschaft des Todes auf. Vergebens spricht sie: Mußt du, Mensch, denn sterben, so will ich dich in den Sprossen deines Leibes verewigen; auch diese Sprossen bleiben dem Tode verknechtet. Der Umfang, in welchem der Todesgedanke die Seele einnimmt, die Kraft, mit welcher die Liebe ihn verscheucht, begründen einen tiefen, wenn nicht den tiefsten Unterschied in der ganzen Seelenverfassung der einzelnen Menschen und ganzer Völker. Das leidenschaftliche Liebesbekenntnis gipfelt in spanischem Munde in der Beteuerung: Me muero por ti, ich sterbe im Verlangen nach dir. Diese Wendung ist keine Redensart, sie entspricht vielmehr der Glut der Leidenschaft, wie sie vielleicht nur dem Spanier eignet. Die Liebe allein gibt dem Leben des Spaniers vollen Inhalt; ohne Liebe ist sein Dasein ausgehöhlt. Der geschichtliche Don Juan, den die Leser des Hochlandes kennen, ist der echte Spanier. Lieben oder sterben, lieben, dann sterben! Was sollte ihm das Leben sonst bieten? Wer Spanien wirklich kennt, weiß, wie geizig die Natur Spanien mit Reizen und Anregungen, die ein Leben auch ohne Lieben erträglich machen könnten, bedacht hat. Für diese Wahrheit sind die besten Zeugen die wenigen Spanier, die einmal Deutschland besucht haben. Der Verfasser der Skizze Das Begräbnis des Espada bekennt in einem seiner Reisebriefe aus Deutschland, wohin es ihn als Kunstliebhaber getrieben hatte, daß im Vergleich mit dem verschwenderischen Pflanzenkleid, das den deutschen Boden schmücke, Spanien nur eine Steppe sei. Die Kunstübung selber steht in Spanien wesentlich im Dienste der Liebe oder des Entsagens. Es wird nie einen Achenbach oder Menzel hervorbringen, weil die Wirklichkeit keine packenden Vorwürfe für die Darstellung farbiger Natur oder kraftvoller Lebensäußerung — außer dem Stiergefecht, bei dem es wieder um Leben und Tod geht — bietet. Daß Spanien kein fruchtbarer Boden für Wissenschaft und Technik ist, dürfte anerkannt sein. Den Erwerbstrieb endlich lähmt das Wort: Contigo pan y cebolla, hab' ich dich,

so genügen mir ein Stück Brot und eine Zwiebel dazu. Mit diesem Grundsatz, für dessen Ernsthaftigkeit die ganze Anspruchslosigkeit spanischen Lebens zeugt, ist auch die Liebe als Antrieb zum Ringen um die äußeren Daseinsgüter zur Ohnmacht verurteilt. Versagt aber irgendwie die Liebe selber, so breitet der Todesgedanke alle seine Schatten über das Leben aus.

Die Liebe also, die sich gegen den Tod aufbäumt, ist der gemeinschaftliche Gedanke, den diese Skizzen aussprechen. Das Begräbnis des Espada ist dem Werke Les Multituts des Raymón Casellas, 2. Aufl., Barcelona 1906, entnommen. Es führt den spanischen Menschen als Herdenwesen vor bei einer Hinrichtung, der Weinlese, einer Kunstausstellung, in einem Frauenkloster, bei einer politischen Versammlung, im Theater usw. Von dem Verfasser übersetzte ich schon früher Sóts feréstechs (Schaurige Schlüfte) unter dem Titel ‚Der Tod des Lazarus‘ (Frenken, Köln 1909), worin der Kampf eines Priesters gegen die Verwüstung seiner Gemeinde durch eine Dirne geschildert wird. Der Dichter, zugleich Kunstschriftsteller, suchte und fand den Tod unter den Rädern eines Eisenbahnzuges. Die beiden anderen Skizzen stammen von der unverheirateten Schriftstellerin C. A. Paradis, mit Federnamen Victor Catalá, gleichfalls in Barcelona, einer durchdringenden Beobachterin der Volksseele, als welche sie sich in ihrem gefeierten, von mir für S. Fischer, Berlin 1909, verdeutschten Roman ‚Sankt Pons‘ (im Original Solitut, Einsamkeit) und in mehreren Bänden Novellen und Skizzen: ‚Tragödien des Bauernlebens‘, ‚Lebende Steine‘, ‚Von der Schattenseite des Lebens‘, erwiesen hat. Da Casellas und Paradis katalanisch geschrieben haben, erhalten die Leser hiermit zugleich Proben des Schrifttums in dieser spanischen Mundart, welche sich in jetzt achtzigjährigem Kampf auch als Schriftsprache der Provinzen Barcelona, Gerona, Lérida und Tarragona durchgesetzt hat.

Stumme Seelen / Von Victor Catalá.

Die Perons und die Xuriguers hatten ihre Äcker beieinander, und aus dieser Nachbarschaft war vor alters der Zwist der beiden Familien entsprungen. Um auszufechten, wer mehr Recht hätte auf einen Weg, der mitten durch ihre Felder ging, hatten zuerst die Urvatereltern schweren Zank gehabt, ihn vor den Richter gebracht und all ihr beweglich Gut in einem Prozeß über dem anderen vertan, um schließlich den umstrittenen Weg ebenso gemeinsam zu behalten, wie sie ihn immer gehabt, gemeinsam aber auch einen wilden, grimmigen Groll, der mit dem Leben von Geschlecht zu Geschlecht überliefert ward, ohne daß die Zeit noch die Rache ihn zu zähmen vermochte. Die neuen Capulets und Montagues in Zipfelmütze und Plüschhosen kamen nicht soweit, das fremde Blut um ihrer Feindschaft willen zu vergießen, aber mehr als einmal spritzten sie das eigne in die nie erkaltende Glut des Hasses.

Wie kam das? Eines Tages lagen die Melonen Xuriguers abgeschnit-

ten und zu Brei zerstampft auf dem Feld; ihr Eigentümer tobte vor Wut hinter den Zähnen und verschloß die Lippen, daß ihm kein verräterisches Wort entränne, aber eines anderen Tages warf ein Windstoß, von dem sonst niemand etwas gehört, die Korngarben des Nachbars in den Bach, der sie eilig talabwärts entführte. Nun besah sich der Herr des Ackers die verlorene Ernte und begnügte sich ebenso mit einem verschwiegenen, tückischen Lächeln. Einige Zeit verlief, da traf einen achtlosen Xuriguer ein, Gott allein weiß von woher, gefeuerter Schrotschuß, daß seine Schenkel durchlöchert waren wie ein Ledersieb, und bald darauf leerte der Wurf eines unsichtbaren Steinschleuderers der Kleinsten aus dem Hause ein Auge, während sie sorglos die Ferkel zum Walde trieb. Jedermann erriet natürlich ohne weiteres, woher Schuß und Wurf gekommen waren, aber jeder bedachte in brüderlicher Weisheit, daß die Riemen nicht aus seiner Haut geschnitten würden, und, wer sich in ein Gestrüpp verstrickte, auch selber sehen müßte, herauszukommen, und behielt seine Wissenschaft für sich.

Auf diese Weise pflanzte sich über Tag und Jahr die sinnlose Bosheit fort, die, weiß Gott wann, erst ihr Ende gefunden hätte, wenn nicht der Vergleichsmann, der zuletzt allen Zank beilegt, sich ins Mittel geschlagen hätte.

Dies geschah, als die beiden Sippen nach allen durch die Prozesse erlittenen Verlusten von ihrem Besitz als kleine Bauern nichts anders mehr ihr eigen nannten als gerade die Felder, die der von beiden als alleiniges Eigentum beanspruchte Weg voneinander schied. Und da sie sonst nichts hatten, mußten Perons wie Xuriguers ihr Leben darauf verschleißen, um der Erde in saurer Arbeit das tägliche Brot abzumötigen; und da sie so einander immerfort im Auge behielten, spähend, ob der Nachbar auf einen Anschlag sinne, fiel dem Erbsohne Peró wider Willen auf, daß die Erbtochter des Erbfeindes, die Xuriguera, wie er sie geringschätzig nannte, nicht nur wie eine Hindin an ihre Arbeit eilte, sondern besser pfiff als die Amsel, wenn sie pfiff, um ihn zu ärgern, und die Erbtochter gestand sich selber, daß, wenn Peró nicht wäre, der er wäre, und nicht die spöttische Miene aufsetzte, wenn er sie ansah, er ein netter Bursche sei, der jedem Mädchen wohl in die Augen stechen könnte.

Und von der Zeit an, wo die Erbin sich dieses Geständnis machte, verbrachte sie, fest überzeugt, daß sie es täte, um den Erben drüben des Weges in Wut zu jagen, ganze Stunden mit einem Pfeifen so lustig, daß die Lust daran ansteckte, wie wenn die Vögel im Frühling ihre Lieder pfeifen; und er, der Erbe, lachte still für sich hin mit einem Lachen, das er nicht hätte begründen können, während er einen Eid darauf geschworen hätte, daß es teuflischer Hohn sei; und die wilden Blicke, die sich so lange über den Weg gekreuzt hatten, gingen von nun an häufiger hinüber und herüber, aber scheu und verstohlen, als ob sie sich schämten, den überlieferten Haß nicht in der alten Glut zu erhalten.

Darüber trat der junge Erbe in die Ziehung ein, und die Nummer, die er zog, war schlecht. Eine zuträgerische Nachbarin beeilte sich, es den

Xuriguers zu erzählen. ‚Wißt ihr's noch nicht? Perons ihrer hat schwarz gezogen!' Die alten Xuriguers freuten sich mächtig; aber ihre Tochter wechselte die Farbe, als ob sie eine Ohnmacht anwandelte, und an jenem Tage dachte sie nicht daran zu pfeifen, sondern begnügte sich damit, auf dem Felde ganz allein die Schollen mit solcher Kraft zu bearbeiten, als ob es gälte, böse Geister, die ihnen entstiegen, zu verscheuchen. Später, zur Vesperbrotstunde, ließ sie sich auch nicht, wie sie sonst immer tat, am anderen Ende des Grundstückes nieder, sondern setzte sich in Gedanken am Wegrain, oben auf der Böschung. Peró, der sich gerade an der anderen Seite befand, wunderte sich nicht wenig, als er sie dort erblickte; sie wechselten einen Blick, wurden rot bis hinter die Ohren und machten sich mit tief gesenkten Köpfen über ihren Napf. Von Stund an, sobald die beiden Menschenkinder sich in der Einsamkeit je ihres Feldes befanden, geschah dasselbe; sie setzten sich an dem Rande des Weges, warfen einander einen Blick zu, wurden kirschrot und begannen schweigend ihr Mahl zu verzehren.

So vergingen Tage und Monate. Der Typhus warf das Mädchen aufs Lager, und nicht lange darnach wurde der Bursche unter die Waffen gerufen. Er ging hin und sah in drei Jahren seine Heimat nicht wieder; sie genas, nachdem sie mit ihrer Krankheit ihren Vater angesteckt hatte, der ihr erlag. Als der junge Peró des Königs Rock ausgezogen hatte, erfuhr er, daß die Erbtochter des Nachbars verheiratet und Mutter war; da ein Mann im Hause fehlte, hatte die Mutter der Tochter keine Ruhe gelassen, bis sie einen hereinbrachte. Da entdeckte der junge Peró, daß sein Dorf sehr häßlich war, und wenn er nicht das Gerede der Leute gescheut hätte, wäre er in die Kaserne zurückgekehrt.

Das erste Mal, wo nach der Abwesenheit die Nachbarskinder sich auf dem Felde befanden, wagten sie nicht, sich anzusehen, als ob man eine noch schwerere Schranke als früher zwischen sie gelegt hätte. Nach einigem Zögern jedoch vermochte der Trieb mehr als die Scheu, und sie sahen sich erschrocken an, mit trostlosem Befremden. Und sie fand, daß er schlank und braun geworden sei und sein Gesicht einen unheimlichen Zug erhalten habe, und er bemerkte, daß sie verwahrlost und barfuß ging und die Schwangerschaft sie ganz entstellte. Aber wie vor drei Jahren schauten sie einander an, erröteten und senkten verwirrt die Köpfe.

Die alte Perona suchte, da sie sich altern fühlte, nach einem jungen Weib ins Haus; den Erbsohn verlangte es nicht zu heiraten, aber die Wirtschaft bedurfte einer zweiten Frau im Hause, und er brachte eine herein, die seiner Mutter gefiel. Und es vergingen Jahre, viele Jahre . . .

Im Dorf sprach man nicht mehr von den Streitigkeiten der Perons und Xuriguers; das waren Geschichten, die sich die Alten erzählten. Einzig die Einäugige im Peróschen Hause pflegte, früherer Zeiten eingedenk, verdrießlich zu sagen: ‚Wenn mein Bruder Blut in den Adern hätte, hätten sie schon das Auge bezahlt, das sie mir aus dem Kopf geworfen haben.' Und die Gevatterinnen der Nachbarschaft fanden, daß die Einäugige recht habe

und daß der junge Peró ein armseliges Huhn wäre, das nicht zum Legen und Brüten tauge. Der Erbe aber erfuhr dieses alles, als wenn er nichts erführe, und brachte den ganzen Tag still und fleißig auf dem Felde zu, wortlos nach der Nachbarin lugend, so oft die Xuriguera sich darauf blicken ließ, immer zerlumpt und barfuß und immer schwanger, erbarmungslos schwanger wie ein Zuchttier, wie eine Mietkuh. Und die Erbtochter von hüben tat dasselbe wie der Erbsohn von drüben; die arme entfiederte Amsel verspürte keine Lust mehr zu singen, aber noch lauschte sie auf den Lockruf, und ihre Augen wanderten noch oft unbewußt nach der anderen Seite des Weges, von müder Trauer voll und matt. Und so, immer wieder von geheimer Neigung gezogen und immer wieder über die seltsame Wandlung ihrer Gemüter entsetzt, gelangten die beiden, wie ihre Felder so nahen und und doch so getrennten Wesen an die Pforte des Alters, ohne miteinander etwas anders als verschämte Blicke gewechselt zu haben. Vielleicht waren sie sich bewußt, daß sie sich von Herzen gern hatten; wie das Rind das Joch, so zogen sie die Last des Lebens, gedankenlos, ohne ihr Gewicht zu empfinden, ohne nach Erlösung von dem Druck zu verlangen, der ihren Nacken zur Erde beugte und sie nicht mehr von ihr sehen ließ, als die Furche, die sie öffnete, breit war. Eines Tages begann im Dorfe das Gerücht umzugehen, daß im Hause der Xuriguers ein großer stiller Zwist herrsche. Es hieß, der Schwiegersohn wäre ein schlimmes Ungeziefer, da er nicht mehr ins Haus gebracht hätte als die Kleider, die er auf dem Leibe trug. Da, wie er sah, daß seiner Frau Haus und Hof gehörten, und daß sie, abgeschunden von der Arbeit und ausgesogen von den Kindern, verging wie eine Lampe ohne Öl, befiel ihn die Angst, sie möge aus der Welt gehen und ihn der Gnade des Ältesten überlassen; darum begann er zu knurren, daß sie ihn sicherstellen sollte. Aber die Frau, die ihren Mann seit Jahren wegen seiner Knauserigkeit nicht hatte vor Augen sehen mögen, weigerte sich, ihm etwas Schriftliches zu geben, um sich zu rächen. Daher kam der Zank, welcher ihre Gesundheit noch mehr untergrub; sie siechte in langsamen Qualen dahin, umherschleichend, hohlwangig, mit tief in den Schädel versunkenen Augen, abgedörrten Beinen und von Wassersucht aufgedunsenem Leibe, einer fruchtlosen Scheinschwangerschaft, die noch auf ihren letzten Wegen ihre Flanken auftrieb, einer gräßlichen Ironie des Schicksals. Sie fühlte, daß es nicht mehr lange währen konnte.

Und um gerüstet zu sein, wenn die Stunde käme, in der Erde Schoß zurückzukehren, brauchte sie die letzten ihr gebliebenen Kräfte, um sich von allem, was ihr wert gewesen, zu verabschieden. Die Reihe kam an ihren Acker, auf dem sie so lange nicht mehr gewesen war; und an einem schönen Oktobernachmittage, wo das Gezwitscher der Vögel und die sommerlich lauen Lüfte noch über die dunkle, nackte Erde wirbelten, sah sie der Ahn Peró — schon lange hieß er nicht mehr der Erbe — langsam über den Weg schreiten, mühsam nach Atem ringend. Der Alte hielt in der Arbeit inne; es fehlte wenig, daß er sie gar nicht mehr erkannt hätte, so verändert

war sie. Und die runzeligen Hände auf den Griff der Hacke stützend, den Rücken etwas aufrichtend, den ein halbes Jahrhundert über die Erde gebeugt hatte, schaute er sie lange, lange an . . .

Als er die Hacke wieder schwang, hatte er gerötete Augen, und etwas Unnennbares nagte wie Krallen eines Tieres, das sich nicht verscheuchen läßt, irgendwo in seiner Brust. Und wie vor vielen Jahren einst seine Nachbarin, begann er, unfähig, sonst das dumpfe Gefühl des Grams zu beschwichtigen, auf die Scholle mit einer Wucht einzuhauen, als gälte es, böse Geister, die ihr entstiegen, zurückzudrängen.

Als er aufschaute, sah er, daß auf dem anderen Acker außer der Besitzerin sich auch ihr Mann, das ‚schlimme Ungeziefer', befand. Sie hatte sich auf einen Steinhaufen am Rain niedergelassen; er polterte und schrie, rot wie ein Puter, und ließ jeden Augenblick die Schippe im Boden stehen, um mit den Armen zu fuchteln und mit den Füßen zu stampfen. Der Ahn Peró stützte sich wieder auf den Griff der Hacke. ‚Was soll ich wetten, daß er ihr von der Hinterlassenschaft redet?' sprach er zu sich selber. ‚Judas! Wo er sieht, daß die Unglückliche schon mehr der anderen Welt als dieser angehört!'

Und es kam über ihn wie tiefe Rührung des Mitleides, und er konnte nicht mehr die Augen von dem Acker drüben abwenden. Der Mann der Xuriguera redete in einem fort auf sie ein; sie, den Kopf über die Brust gebeugt, mit leichenfahlem Antlitz, rührte sich nicht und gab ihm kein Wort wieder, wie wenn sie taub wäre. Plötzlich fuhr etwas wie eine Kugel durch die Brust des Ahns Peró; ein roter Schleier überzog seine Augen, die Hacke flog aus seinen Händen, dann . . . Er hätte selbst nicht sagen können, wie's zuging, welch geheimnisvolle Macht ihn über den Weg zu dem anderen Acker trug. Er wußte nur, daß er plötzlich den Mann gepackt hielt und ihm schäumend seine Wut ins Gesicht spie. ‚Vieh du! Schlechter als ein Vieh! Die Frau zu schlagen!' Die beiden Alten standen da weiß vor Zorn und vom Kopf bis zu den Füßen zitternd; länger als eine Minute sahen sie sich kaum an, der eine von der Überraschung gelähmt mit angstvoll glotzenden Augen, der andere wie glühende Spieße seine Augen in die des anderen bohrend. Als der Ahn sich wieder auf sich besann und seiner Sprache mächtig fühlte, senkte er den Kopf wie ein Stier zum Angriff, und den anderen mit der fünfzackigen Gabel seiner erhobenen Rechte bedrohend, schnaubte er keuchend die Worte hervor: ‚Rührst du sie je wieder mit der Spitze eines Fingernagels an, reiß ich dir wie einem Hund die Haut vom Leibe! So wahr ein Gott im Himmel ist!'

Er kehrte sich halb um und ließ ihn stehen. Da gewahrte er, wie die Alte unbeweglich, die Hände furchtsam ineinander geklammert, die Lippen bleich wie Wachs, ihn entsetzt anschaute. Der Alte schrak zusammen, schwankte einen Augenblick; plötzlich vollendete er die Wendung und verließ, weit ausschreitend, als ob einer mit der Peitsche hinter ihm her wäre, den Acker. Die Greisin legte die Hände vors Gesicht und brach in klägliches Schluchzen aus. Und der Ahn Peró und die Ahne Xuriguera gingen zur anderen Welt hinüber, ohne sich im Leben ein Wort gesagt zu haben.

Das Begräbnis des Espada / Von Raymón Casellas.

Als sich das Gerücht von dem geschehenen Unglück zu verbreiten begann, schauderten die Gemüter aller, die davon hörten, und jeder Brust entfuhren Ausrufe des Entsetzens und Worte schmerzlichen Anteils. ‚Wie furchtbar! Er ist verwundet! . . .' — ‚Wer ist verwundet?' — ‚Aparili! Aparili!' — ‚Und bös verwundet!' — ‚Auf den Tod verwundet!'

Nach einer Viertelstunde schon war die betrübende Nachricht überall herumgekommen, und von dem Vorort, in welchem der Stierplatz lag, bis zu den Gärten, von den Gärten bis zum Hafen, vom Hafen bis zum Alten Markt, vom Alten Markt bis zu dem Kaldaunenhof und den niedrigen Vierteln der Stadt sprachen und jammerten die Leute über nichts anderes als die Verwundung des Stierfechters.

Die erste der Scharen, die der weite Platz wogenweise ausspie, gab schon ausführlichen Bericht . . . Es war der fünfte Stier gewesen . . . Ein weißer mit schwarzen Stulpen, ein langsamer, listiger, verräterischer, hinterhaltiger Geselle, voll schlimmer Tücken hinter den mächtigen Hörnern. Beim letzten Gang schien es, als ob er von dem roten Tuch nichts wissen wollte, wie er auch die Piken, die Mäntel und die „Haarnadeln' abgelehnt hatte . . . Er war immer zurückgegangen, immer ausgewichen, immer ausgebogen, als ob er den Kampf auf Leben und Tod, den der Espada ihm anbot, gefürchtet hätte, als er plötzlich sich im Kreise dreht, mit jähem Ruck das mächtige Haupt neigt und . . . den Fechter am Unterleibe aufspießt, in die Luft wirft, ihn wieder auffängt, ihn, als läutete er eine Glocke, zwei oder dreimal von einem Horn zum andern schwingt, bis er ihn zuletzt, wie ein Kind eine zerfetzte Puppe hinwirft, zerschmettert in den Sand schleudert! . . .

‚Was ein Unglück! Was ein Jammer!' rief das Volk auf Straßen und Plätzen voll inniger Betrübnis, wie über eine allgemeine Heimsuchung, über das Mißgeschick, das den beliebten Fechter getroffen hatte.

Die Frauen, die Frauen vor allen, ließen die Tränen strömen und rangen die Hände wie schmerzhafte Mütter Gottes. Mit trostloser Gebärde hoben sie die Arme zum Himmel und ließen die schönen, schwarzen, berückenden, vom Licht der südlichen Sonne gesättigten Augen voll beredten Ausdrucks im Kreise gehen.

‚So tapfer, wie er war! So kühn!' riefen die einen aus, noch ganz voller Bewunderung für den Mut des Fechters. ‚Und so schön, so hübsch, so jung!' seufzten andere, so leidvoll wie eine Frau, der der Mann gestorben ist, oder eine Mutter, die ihren Sohn verloren hat.

Noch übermalte die sinkende Sonne mit ihren letzten, feurig purpurnen Strahlen die zierlichen, schlanken Glockentürme, welche die liebliche Stadt der Orangen und Palmenhaine kränzen, als der verwundete Matador von dem Stierplatz nach seiner Wohnung abgeholt wurde. Eine ungeheure Volksmenge staute sich in brausendem Gedränge an den Toren des hohen Baues, begierig, vielleicht zum letzten Male, den Mann zu sehen, der schön wie die

Sonne und unzähmbar wie der Panther des Urwalds, als der größte Ruhm der Stadt galt, deren Sohn er war, dem das Volk zujauchzte wie einem Helden, den die Frauen wie einen Liebesgott anbeteten. Als sich endlich die Tore dem kläglichen Aufzug öffneten, brachen Groß und Klein, Jung und Alt, Männer und Frauen in ein herzergreifendes Wehgeschrei aus. ‚Unglücklicher Aparili!‘ — ‚Armer Aparili!‘ — ‚In die Grube fahre, der dich verletzt hat!‘ — ‚Verflucht das Tier, das dir weh getan hat!‘

Der Espada lag, von Schmerzen gekrümmt, in einer verschlossenen, von vier Männern behutsam getragenen Sänfte. Mühsam brachen sie eine Bresche durch das Menschenmeer, das sich ihnen entgegenstemmte. Jeder wollte durch die Fensterchen der Bahre einen, wenn auch noch so flüchtigen, Blick auf den vergötterten, vielleicht dem Tode geweihten Liebling erhaschen. Wem es aber gelang, ihn eine Weile zu betrachten, legte sogleich schaudernd beide Hände vor die Augen und kehrte sich erschüttert von dem grausigen Anblick ab.

Keiner konnte es fassen, keiner wollte es glauben, daß dieser blutbesudelte, wie ein Wurm gekrümmte Leib der des freien und stolzen Mannes mit dem Frauenantlitz und dem Löwenherzen wäre, der mit dem Zauber seines Lächelns allein alles Volk bestrickte. Da lag nun, ein wirrer Knäuel Elendes, der stattliche Mann, den sie immer mit verächtlicher, hoffärtiger Miene hatten einhergehen sehen, mit einer Miene, als wäre die Straße nicht breit genug für ihn allein, als ob er nur so aus Gnade den Spießern, die seinen Weg beengten, Raum und Leben gönnte. Den Frauen, den Frauen besonders, kam es wie ein böser Traum vor, den der helle Morgen Lügen strafen mußte, daß jene halb feurigen, halb spöttischen Augen, die in jedem Herzen Liebe entzündeten, nun sich schließen und für immer im Schmerz erstarren sollten. ‚Was für ein Unglück! Was für ein Jammer!‘ klagte mit den Händen an den Schläfen das Volk, das, die Menge vermehrend, von allen Seiten hinzuströmte.

Als die Männer mit der Sänfte und ihrem schon zahllosen Geleit das Viertel um den Stierplatz hinter sich gelassen hatten und nun die alte Stadt betraten, war für die angeschwollene Volksmenge schon kein Raum mehr in der Palaststraße und auf dem Domplatz, sie mußte sich wie ein aus seinem Bett wallender Strom ausdehnen und durch die benachbarten Seiten- und Quergäßchen ergießen. So dicht war das neugierige Gedränge geworden, daß die Träger des Verwundeten nur mühsam vom Flecke kamen und jede paar Schritte innehalten mußten, damit ihnen freie Bahn geschaffen würde. Aber gegen diese von fanatischer Bewunderung beherrschte und und nun über das Unglück ihres Helden bis ins innerste Mark ergriffene Masse konnte keine öffentliche Gewalt etwas ausrichten. Immer wieder mußten den zunächst Stehenden Vorstellungen gemacht werden, und so dauerte der Trauerzug eine Ewigkeit, denn, beschwerlich und schleppend an sich, war der Weg selbst lang, für diesen Fall allzu lang.

Zuerst ging er durch die stillen herrschaftlichen Viertel, zwischen den feierlich und einsam dreinschauenden Palästen, welche die Familien des

mittelalterlichen Adels und der alten Patriziergeschlechter bewohnten. Dann mußte ein beträchtliches Stück der Stadt des Handels durchquert werden, deren Straßen von Händlern, Maklern und Reedern wimmelten. Endlich kam der Kaldaunenwall und das niedrige Viertel des Schlachthauses, wo in beklemmender Enge das Volk der Bettler, Tagelöhner und Werftarbeiter hauste. Dort, mitten im volkstümlichen Viertel, wo die Unruhe eines gequälten Daseins sich oft genug bis zum Sturm steigerte, hatte der Espada sein Haus. Dort war er geboren, dort gedachte er zu sterben. Je mehr Namen er auf den Stierplätzen von Spanien, Portugal und Amerika gewonnen, je mehr Gold und Ruhm er mit der Toledoklinge in der Hand aller Orten gehäuft hatte, desto mehr Bedürfnis fühlte er danach, desto mehr Freude empfand er daran, in dieser Welt zu leben, die elend war wie ein alter Lumpen, aber lustig wie ein Paar Kastagnetten, in der Welt, die in ihm ihren Gott sah und verehrte.

Dort, mitten im Reich des fröhlichen und witzigen Pöbels, wo das Ächzen und Seufzen der Not und der Krankheit aber so unablässig erklang wie das Klimpern der Gitarren, hatte der Espada sich angekauft und ein gar reizendes Heim erbaut, das mit den freundlichen Zügen einer bürgerlichen Villa den überschwenglichen Luxus eines Palastes verband. Es war ein von Gärten und Lauben umhegter Bau, mit einer einladend schmucken Villa, in der Schwärme Vöglein sangen und Springbrunnen plätscherten, in der Art eines andalusischen Binnenhofes, mit reichlichen Fenstern und Ausgucken und Erkern und Gittern rings herum, wie ein luftiger Tempel, der dem bewundernden Volke stets freien Einblick in das Heiligste seines Götzen gewährt. Hier fühlte der berühmte Mann sich wahrhaft wohl, und wenn er, dessen Börse für die Bedürfnisse des Viertels immer großmütig geöffnet war, zweimal in der Woche hier Almosen verteilen ließ, lauschte er mit tieferer Wonne als auf dem Stierplatz selbst dem dankbaren Jauchzen seiner armen Nachbarn, die ihn segneten wie einen Vater. So konnte er herrlich wie ein Fürst leben, wie ihm nach seinem Reichtum zukam, ohne die Stätten zu verlassen, die ihm mitten in seinem gegenwärtigen Überfluß die Armut vergangener Tage vor Augen erhielten. Von seinem Palaste aus schaute er auf das bunte Gewirre jener Straßen und Gassen, wo er als Knabe dem Spiel oder jugendlichen Streichen oblag oder auch die Vorübergehenden um Almosen anflehte. Von seinem Palaste aus konnte er den Blick stolz auch auf den gewaltigen Hallen des Schlachthauses ruhen lassen, wo er als Metzgerbursche das erste Stierblut hatte fließen sehen und als Geselle, dem die glorreiche Zukunft eines Espada vorschwebte, Kaltblütigkeit, Mut, Geistesgegenwart und Entschlossenheit gelernt hatte.

* * *

Schon brachen die Schatten der Nacht herein, als der Leidensstuhl am Fuße des Gebäudes anlangte. Türen, Fenster, Balkone, alles war

sperrweit geöffnet. Die Hausbewohner, die Familie und das Gesinde rannten, närrisch vor Angst und Bangen, hin und her, um die Vorbereitungen für den Empfang des verwundeten Fechters zu treffen. Da ward die Stille, die sich plötzlich über die wogende Menge gelegt hatte, zerrissen von einem halberstickten Schluchzen, das die Steine hätte erweichen können. Dann sah das Volk, wie die Bahre im Innern verschwand . . . wie die Türen sich schlossen . . . Aber niemand rückte vom Platze, niemand wollte weichen . . . aller Augen waren auf den versperrten dunklen Bau geheftet . . . jeder stand still und starr da, wie an den Boden gebannt durch das blutige, tränenreiche Drama, das nun hinter den stummen Wänden sich abspielen mußte.

Wenn eine Tür sich für einen Augenblick öffnete, um Behörden, Ärzten oder Freunden der Familie Einlaß zu gewähren, murmelte das Volk den Namen des Besuchers mit einer Miene, als ob es sie um das Glück, der Entwicklung des Dramas aus der Nähe anzuwohnen, beneidete. ‚Es ist Gallari, der zweite Espada!' — ‚Da kommt der Bürgermeister heraus, der Bürgermeister!' — ‚Da ist Doktor Molner hereingegangen.' Und jedermann wiederholte ehrerbietig flüsternd: ‚Der Doktor Molner!', als wenn er aus der Tiefe der Seele dem berühmten Arzt, dem beliebtesten der Stadt, zujubeln wollte.

Hier und da bildeten sich Gruppen, worin mit tragischem Ernst der Vorgang noch einmal besprochen und, als ob sie noch immer nicht darüber hinwegkommen könnten, von der Hinterlist des Stieres, dem tückischen Hornstoß in die Leiste des überraschten Fechters, der Tiefe der Wunde und der ersten, auf dem Stierplatz selbst geleisteten Hilfe mit dem wärmsten Anteil erzählt wurde. Da alle diese Stimmen zusammen, alle diese Ausrufe und Gespräche ein Summen und Brausen verursachten, das die letzten Augenblicke eines mit dem Tode Ringenden stören konnte, mußte man Schutzleute in der Menge umhergehen und bitten und drängen lassen, die Straße zu räumen. Aber das an sich so wenig lenksame und gefügige Volk bezeigte weniger Neigung als je, den Mahnungen und Weisungen der Polizei zu folgen. Es blieb kein anderes Mittel übrig, als jemand von der Familie hinauszuschicken, der die in der Lust wie im Schmerz gleich gesprächige Menge um Gottes willen bäte, dem armen Sterbenden die Wohltat der Stille zu gewähren und sich schweigend zu entfernen. Die Mutter des Espada, eine noch junge Frau, erschien am Gartentor, bleich, wankend, trostlos, und bat, die Hände nach dem Volk ausstreckend, als ob sie zu einem Gott flehen wollte, mit hervorgeschluchzten Worten: ‚So geht doch, ich bitt' euch! Bei der jungfräulichen Mutter fleh' ich euch an! In seinem, eures Lieblings, Namen bitt' ich euch! . . . Tötet mir ihn nicht vollends! . . .'

Kaum hatte sich das mütterliche Flehen in der Menge zu verbreiten begonnen, als auch die Gruppen anfingen sich aufzulösen. Wenn auch zögernd und bedauernd, daß sie nicht erfahren sollten, wie die blutige Tra-

gödie, die jedes Herz erschütterte, ausginge, verließ das Volk, immer noch sein: Arme Frau! Arme Mutter! leiernd, allmählich die Straße, um sich hierher und dorthin zu verlieren. Die Bauern wandten sich nach der Huerta, dem mit weißen Häuschen gesprenkelten, jahraus, jahrein in Grün und Blumen gekleideten Paradiese Spaniens. Die Seeleute wanderten gesenkten Hauptes und mit breiten Schritten nach dem Hafen hinunter, über dessen blauer Finsternis um diese Stunde hunderte Lichter wie Irrwische zitternd schwebten. Die Händler und Krämer schlugen müd verdrossen den Weg nach dem Alten Markt ein, der sonst von fröhlichem Lärm belebt war. An den langen Gesichtern und dem trägen Gange erriet man, wie es jeden im Stillen grämte, auf den Schluß der spannenden Handlung verzichten zu müssen. Schließlich harrten in der Umgebung des in den Trauerschleier der Nacht gehüllten, von der Ahnung des Todes umschwebten Hauses des Espada nur noch die Bewohner des Viertels aus, Stierschlächter, Metzger, Kaldaunenhändler, Knechte des Schlachthauses. . . . Aber auch sie verschwanden zuletzt in den Gäßchen der Nachbarschaft, wie verschlungen von den Spelunken, in denen die widerlichen Fleischergewerbe geübt werden.

Was für eine lange, traurige, qualvolle Nacht war das! Ein Sohn der Stadt, der nach einiger Abwesenheit plötzlich heimgekehrt wäre, hätte sie nicht wiedererkannt; so sehr würde er für den Augenblick die unverwüstliche Heiterkeit, welche die Seele und das Wesen ihrer Bevölkerung bildete, vermißt haben. Für jene Abendstunden allgemeiner Betrübnis war es vorbei mit dem Tanzen und Lachen, dem Gitarrenspiel und dem Liederklang, dem übermütigen Gekose und der süßen Musik der Küsse, die in jenen heitern Frühlingsnächten, beim lustigen Flimmern der Sterne und im wonnigen Blumenduft, das allabendliche Brot waren.

* * *

Die schwarzen Ahnungen der Mitternacht wurden am frühen Morgen zur niederschmetternden Gewißheit. Aparili war um 3 Uhr morgens hinübergegangen; mit dem letzten Atemzuge hatte er den Namen der lieblichen Stadt geflüstert, wo er das Licht der Welt erblickt hatte. Als das Volk von diesem rührenden Umstand Kunde erhielt, vergalt es zärtlich dankbar die Liebe mit reichen Segenssprüchen über das Andenken des Espada. Bald darauf erfuhr man auch, daß sein Leib, damit er im Tode verehrt würde, wie er im Leben verehrt worden war, in dem zur Trauerkapelle umgewandelten Hof des Hauses ausgestellt werden sollte.

In den ersten Stunden des Nachmittags brachen die Scharen des Volkes in langem Zuge nach dem Sterbehause auf. Es war ein Montag im Monat Juni, ein himmlisch schöner Tag; denn die milde, laue Luft war noch nicht von den sommerlichen Glutwellen erhitzt. Der Himmel, der Tag, das Wetter, die Aussicht auf ein feierliches Schauspiel . . . alles lockte von der täglichen Arbeit weg nach dem Kaldaunenwall, die Leiche

des Fechters zu betrachten. Sobald die Türen der Trauerstätte sich öffneten, stürzte sich die Menge ungestüm darauf zu . . . aber sogleich auch prallte sie zurück in ehrfürchtiger Scheu, von der finstern Pracht der Leichenzier überwältigt. In seinem Leben hatte noch keiner, selbst nicht bei dem Begräbnis des Erzbischofs, dessen Aufwand so viel und so lange zu reden gegeben hatte, eine so verschwenderische Ausstattung, einen so majestätischen Katafalk gesehen.

Die Vorhalle, deren Lichtschacht durch ein schwarzes, mit silbernen Tränen besprengtes Tuch überdeckt war, hatte von gestern auf heute auch den fernsten Anklang an einen andalusischen Binnenhof verloren. Dies war gerade das seltsam Ergreifende, den bunten Blumenhag in eine Leichenkammer verwandelt zu sehen. Ein Paradies der Farben war in wenigen Stunden ganz schwarz geworden . . . schwarz von den Samtbehängen der Wände, Gitter und Lauben, schwarz von dem leichten Flor, der die Trauerfackeln umhüllte, die an die Stelle der Springbrunnen getreten waren . . . In der Mitte des Hofes, von zwei Reihen schwerer Leuchter umstellt, ruhte der Sarkophag auf drei über einander getürmten Stockwerken, hoch, mächtig, prunkvoll, monumental. So hatte es die Familie gewünscht: es sollte ein Werk von erdrückender Pracht sein, daß auch eine Königsleiche im Angesicht der trauernden Untertanen mit Würde darauf ruhen könnte.

Um die Leiche des Fechters zu sehen, mußte das Volk die Stufen einer schmalen Rampe auf der einen Seite hinauf- und auf der andern hinabsteigen, nicht anders als am Tabernakel des Allerheiligsten am Donnerstag der Karwoche. Der Körper Aparilis lag in einem reich geschnitzten Holzsarge, in ein kostbares Straßengewand, wie es die Stierfechter zu tragen pflegen, gehüllt, von einer matten Zimtfarbe, von schweren Borten üppig überwirkt und mit goldenen Knöpfen verziert. Wie friedlich, wie heiter war noch das Antlitz des in der Fülle der Kraft, in der Blüte der Jugend weggerafften Mannes! Nicht ein Zug war darin entstellt. Im Gegenteil, man mochte denken, der Tod habe sich das Vergnügen gemacht, mit seinen schlanken, bleichen Fingern das Bildnis des Matadors nachzubessern, die Fleischteile des Gesichtes zu verfeinern und die allzu glühende Farbe, die er im Leben gehabt hatte, zu dämpfen. Alles in allem lag über dem Antlitz ein zarterer, edlerer Schimmer . . .

‚Wie schön ist er!‘ sagten die Leute, wenn sie sich über ihn beugten, um ihn aus der Nähe zu sehen. ‚Als ob er schliefe!‘ meinten einige, von der Heiterkeit ergriffen, die von der Leiche ausstrahlte.

Die Frauen . . . ah! . . . die Frauen schlichen an dem Katafalk in wehmütiger, schmachtender Haltung vorüber, mit halb geschlossenen Augen und aufeinandergepreßten Lippen, gramgebeugt. ‚Gesegnet das Weib, dessen Leib dich getragen hat!‘ beteten die einen und falteten in mystischer Andacht die erhobenen Hände. ‚Glückselig das Weib, das dich genossen hat!‘ seufzten andere und legten die Fingerspitzen an die schwellenden Lippen, wie um dem Toten einen Kuß zuzuwerfen. Das alte maurische Blut, das in ihren Adern

kochte, das Gift der Sinnlichkeit, jagte Wogen fleischlicher Schauer über ihre Leiber und hob auf ihre Zungen Worte weher Wonne. Verliebte Paare, die vorübergingen, drückten sich die Hände, sahen einander in die Augen, küßten sich . . .

‚Daß die Würmer der Erde in diesem Leib nisten sollen!‘ sagte eine Frau mit innigem Bedauern. Eine andere aber, rücksichtslosere oder närrischere, war da, die beugte sich plötzlich über den Sarg und küßte den Toten auf den Mund. Andere wollten, von jäher Eifersucht ergriffen, ihrem Beispiel folgen; und schon stürzten sich viele in sinnloser Hast die Stufen zu dem Katafalk hinan, als ein paar Männer herzuliefen und sie mit drohenden und scheltenden Worten verscheuchten.

‚Fort mit euch, Unverschämte! Fort!‘ Aber der vom Fieber ergriffene Schwarm der Weiber sträubte sich, kreischte und zeterte, wollte seinen Willen haben. Da erhob sich unter den Männern und Frauen ein solcher Sturm, und eine solche Flut von Gemeinheiten, Beschimpfungen und Flüchen prasselte hinüber und herüber, daß die Totenkapelle, sollte sie nicht gänzlich entweiht werden, unter Stoßen und Drängen und Türenschlagen, geräumt werden mußte. Wächter wurden an der Tür aufgestellt, die jedem den Eintritt verwehrten. Wenn das Volk den Katafalk sehen wollte, mochte es ihn von der Ringstraße aus besichtigen, denn die Straße war weit genug, weit genug auch waren die Türen und die Gitter, daß jeder sich ein Bild davon machen konnte. Nun begann die Menge, einer ungeheuren Herde gleich, vor der Tür vorüberzuziehen, bald stockend, bald mit einem Ruck weiter wogend, so oft ein Haufe besonders Neugieriger und Hartnäckiger sich an einem Gitter oder Fenster gestaut und den Strom gehemmt hatte.

* * *

Als der Abend kam, glich der obere Abschnitt des Walles einem Kriegslager. Längs der Mauern hockend oder unter den Bäumen sitzend oder auf die Maste der Laternen geklettert, vertrieb die eine Hälfte des Volkes die Zeit, indem sie zusah, wie die andere Hälfte in dem untern Teil vor dem Hause des Toten vorüberzog. Es war eine köstliche Stunde; an dem von Sternen übersäten Himmel glänzte der Mond mild und bleich; eine willkommene Brise trug vom nahen Meere her einen würzig salzigen Hauch durch die Straße. In einem Zug genoß man die Wonne des linden, lauen Wetters und das bewegte Schauspiel des bunten Getümmels. Und da die Menge immer mehr Menge erzeugt und das Volk immer mehr Volk anlockt, wimmelte es bald überall auf der Ringstraße von Müßigen. Die Nachrichten von dem Tod des Espada, dem großen Leichenbegängnis, das man ihm rüstete, und dem gewaltigen Zulauf, der dabei zu erwarten war, hatten sich im Fluge durch die ganze Stadt verbreitet. Von den entlegensten Teilen der Huerta waren ganze Familien von Gärtnern und Bauern gekommen, die meisten von ihnen in Zeltwagen oder offenen Wägelchen und mit Speis und Trank versehen, um während der Fahrt, die etwas von einer frommen Pilgerreise an sich hatte, sich die Zeit zu verkürzen.

Und die Männer aus der Huerta und die Männer vom Meere schlossen sich mit Handwerkern und Taglöhnern, die in hellen Haufen aus der innern Stadt heranzogen, an die lange Kette der Neugierigen, die den Toten noch sehen wollten. Nachdem sie den Wunsch befriedigt, lagerten sie sich wie die übrigen hier oder da, an einem durch die auf- und abwogende Menge am wenigsten beunruhigten Orte. Viele von den am weitesten hergekommenen Landleuten holten von ihren Karren die mitgebrachten Stärkungen und verzehrten sie behaglich in vertraulichem Kreise, bevor sie den Heimweg antraten. Angeregt von diesem Anblick, setzten die Bewohner des Viertels kleine Tische vor ihre Türen, saßen nieder und ließen sich das Abendbrot munden. War es doch so wohlig da draußen! War doch das lebensvolle Bild dieses Abends so ergreifend, daß jeder gern in Gemeinschaft mit einer tiefbewegten, durch gemeinsame Trauer zusammengeführten Menge eine Stunde unter freiem Himmel zubrachte! Es war wie eine gewaltige Totenwache, die das Volk an der Bahre des vergötterten Fechters hielt. In diesen Augenblicken gemeinsamen Schmerzes umschlang ein Band der Liebe und Freundschaft alle Seelen; ein jeder fühlte sich etwas wie der Genosse, etwas wie der Bruder des andern. Wer keinen Bissen Brot hatte, wurde von einem besser Versorgten eingeladen. ‚Wollt Ihr trinken? Wollt Ihr was auf den Zahn?‘ — ‚Nehmt, Mensch! Trinkt! Eßt!‘ Und der eine langte dem andern einen übrigen Bissen oder schenkte ihm ein Glas Wein. Das arme Volk des Viertels drängte sich um die wohlgenährten Bauern und bettelte mit den Blicken um einen Happen. Und die von Gesundheit strotzenden, sonntäglich geputzten Männer fühlten einen gewissen Stolz, dem ausgemergelten Stadtvolk von ihrem Überfluß spenden zu können. Inzwischen dehnten sich die Mahlzeiten aus, die Gruppen lösten sich nicht auf, und die Stunden verrannen in süßem Behagen . . .

Es herrschte in dem weiten Bereich der Wallstraße ein müdes Wohlsein, das die Muskeln erschlaffte und die Sinne einlullte. Ein kosiges Windchen schäkerte umher auf Wogen beklemmender Dünste, die Gott weiß von wo aufstiegen . . . Vielleicht von den ewig blühenden Orangenhainen, vielleicht von den mit Hanf bestellten Brüchen oder auch von den Blumen und Gemüsegärten, von den Aasstätten der Fleischereien oder von den Salzpfannen am Meere . . . Düfte des Lebens und Gerüche des Todes vermengten sich, wirbelten gemeinsam empor und verpesteten die Luft mit giftigen Schwaden. Und der dumpfe Brodem, aus Wohlgeruch und Gestank gemischt, mochte einen Nebel . . ., ein unsichtbares, aber schweres Wolkenkissen bilden, welches weich erdrückte, mit Wollust erstickte, als ob es eine Liebkosung wäre . . . Und die Menge ließ sich von dem matten Wohlsein wiegen, durchdringen von der einschläfernden Atmosphäre und trank aus voller Brust den süßen Atem der Blumen zusammen mit den ekeln Dünsten toten Wassers, faulenden Fleisches, schweißiger Leiber, beizender Laken und balsamischer Blüten, bis ihr ganzes Wesen in geheimer Wonne erlahmte. Eine wohlige Schwere, eine sanfte Betäubung, eine leichte Berauschung, woran der heiße Geist des

Weines seinen Anteil haben mochte, war nahe daran, die müßige Menge in Schlummer zu versenken.

Da auf einmal gellten schrille Rufe durch den schleichenden Dämmer und zerrissen den Schleier der Träume, der sich unmerklich um die Schläfe wand. Es waren junge Burschen, die, in der einen Hand einen Packen bedruckter Zettel haltend, mit der andern ein Blatt emporstreckend, die letzte Eingebung der volkstümlichen Muse ausschrieen. ‚Der Tod Aparilis! Wer will ein Blatt? Der Tod des Fechters! Wer kauft?‘ Viele gingen hin und erstanden das Papier. ‚Die Strophe vom schönen Aparili!‘ johlten die Verkäufer. ‚Die Strophen von Aparili, zu singen auf die Weise des „Guten Landmannes“!‘ Und in allen Gruppen streckten sich Hände und verlangten noch schläfrige Stimmen nach den Versen, die der allgemeinen Stimmung so sehr entgegen kamen.

Viele Burschen und Dirnen traten in das hellere Licht der Laternen mit dem Blatt in den Fingern, um die Worte zu studieren. Wer lesen konnte, las sie den übrigen vor:

Aparili, der schöne,
Der tapf're Matador,
Vor den Stier tritt er gelassen
Und lächelt voll Hohn.
— Aparili soll leben,
Es lebe der Mut!

Mit einigem Trällern war die Melodie erlernt, und während einige die Strophen zu singen begannen, fielen die übrigen, Männer und Frauen, große und kleine, mit dem Kehrvers ein:

Aparili soll leben,
Es lebe der Mut!

Das Überraschendste aber war, daß im selben Augenblick wie auf das Zeichen eines unsichtbaren Dirigenten helles Saitengeklimper, von schmetterndem Kastagnettenklappern begleitet, durch die Lüfte scholl. Woher kamen die Gitarren? Niemand wußte es. Wer hatte die Kastagnetten hervorgeholt? Niemand konnte es sagen. Wie dem auch sei, war's ein Zauber, war's ein Wunder, plötzlich stieg aus der Menge ein mächtiger Chor von Tausenden menschlicher Stimmen auf, der, von Instrumenten aller Art getragen, wie ein Hymnus war, den der verehrende Volksgeist dem Gedächtnisse des Fechters weihte.

Aparili geht zum Angriff,
Ihn fürchtet der Stier;
Ist kühn auch der Fechter,
Ist tückisch das Tier.
— Aparili soll leben,
Es lebe der Mut!

Mehr vielleicht als wie ein triumphierender Hymnus, mehr als wie eine Ballade klang es wie ein Grablied, das die Menge anstimmte, ein

Psalm, ein Gebet, welches das Volk auf seine Art verrichtete: mit Spiel und Gesang, mit Lautenschlagen und Kastagnettengeknatter ...

Aber es kam, wie es nach unerbittlichem Verhängnis kommen mußte. Da der Tonfall der Weise das rhythmische Wiegen der Körper herausforderte, begann sich bald die Jugend im Takt der Musik zu rühren. In natürlichem Verlangen suchten die Arme der Männer die biegsamen Gürtel der Frauen. Und die Frauen überließen sich lächelnd der zärtlichen Umstrickung. Mit ausgelegter Hüfte und vorgelehnter Brust gaben sie sich wollüstig dem Druck des Tänzers hin. Nun gab es kein Halten mehr; im Handumdrehen waren es unzählbare Paare, die sich in rasendem Schwung drehten. Während die einen sangen, kreisten die andern umher. Aber das Singen trocknete die Kehlen aus, und das Tanzen erhitzte die Sinne ... und Tänzer und Sänger verlangten jeden Augenblick zu trinken, um den verzehrenden Durst zu löschen. Von Hand zu Hand flogen die Krüge, und wie durch Ansteckung verbreitete sich das Fieber der sinnlichen Lust. Die Besinnung schwand, die Scheu, die Scham. Die Tänzerpaare trippelten, schwankten. Und fest umschlungen ließen sie sich zur Erde gleiten. Die Sänger jauchzten mit heiserer Stimme und kreischendem Geschrei den Preis Aparilis. Dann wußten sie nicht mehr, was sie sangen. Anstatt den Espada zu feiern, feierten sie die Lust, die Freude ...

Es lebe die Liebe,
Es lebe die Lust!

Und die Schwelgerei dauerte die ganze Nacht hindurch, bis in die Dämmerung, in den hellen Tag hinein ... bis die hohe Sonne kam, das Ende des Gelages beschien und die große Trauer des erschlafften Fleisches, der reumütigen Paare, der weindunstigen Köpfe grausam beleuchtete ... Viele Leute hatten sich nicht vom Platze bewegen wollen, bis sie das Leichenbegängnis gesehen hätten. Andere waren nach Hause gegangen und hatten den neuen Scharen, die heranzogen, Raum gemacht.

* * *

Als um die Mitte des Morgens die Geistlichkeit von Sankt Peter und Sankt Paul erschien, um den Leichnam des Espada abzuholen, lagerten noch Haufen der nächtlichen Schwärmer unter den Bäumen der Ringstraße. Die Grabgesänge aber rüttelten alle auf; und als sie das endlose Geleit von Körperschaften und Behörden, als sie die prunkvoll in Schwarz und Gold gekleideten Kapläne sahen ..., rafften sich hie und da Schwerbetrunkene taumelnd auf und begleiteten in der Meinung, es gelte der stolzen Seele des Matadors eine letzte Huldigung darzubringen, den ritualen Gesang mit der Strophe, die ihnen noch verschwommen durch das wirre Gedächtnis dämmerte. Und als die Sänger mit majestätischer Donnerstimme anhuben: Chorus angelorum te suscipiat! respondierten sie, in groteskem Eingehen auf die Erhabenheit der Totenfeier, ebenso ernsthaft feierlich:

Aparili soll leben!
Es lebe der Mut!

Kreuz und Strich* / Von Victor Catalá.

Jakob, der Knecht, saß am Hoftor mit verschränkten Beinen auf der Erde und flickte seinem Maulesel den Hamen. Die Ahle war an der Spitze gerostet und wollte nicht glatt durchs Leder gehen, und Jakob drückte, drückte, bei jedem Zug die Augen schließend und die zusammengepreßten Lippen kräuselnd. Und die Stiche von grobem Pechdraht reihten sich aneinander und bildeten eine etwas schiefe, aber nette, ansehnliche Linie längs der schmutzigbraunen Kante des Hamens. Und bei bei jeder Fingerbreite, die die Arbeit vorrückte, drehte Jakob den Kopf einmal zur rechten, einmal zur linken Seite, um hoch befriedigt das Werk zu betrachten, das aus seinen Händen hervorging.

Jakob war so; den ganzen Tag schaffte er etwas und gab acht auf das, was er tat, und aus allem, was er tat, schöpfte er ein einziges, frohes Behagen. An jenem Tage hatte die Bäuerin zu ihm gesagt: „Jakob, rühr' dich nicht von deinem Platze! Stirbt er, so hilfst du mir ihn anziehen. Eine Frau allein wird mit dem schweren Körper nicht fertig.' Und Jakob hatte sich nicht vom Platze gerührt, und es war lange über Mittag und der Bauer hielt's noch aus. Daß er den Morgen so erbärmlich verloren hatte! Wenn einer mit solchen Sachen fest rechnen könnte, wenn er sicher gewußt hätte, wann's bei Matthäus am Letzten stände, hätte er wie jeden Tag arbeiten können, nur eine halbe Stunde vor dem Unglück Feierabend zu machen brauchen. Während er jetzt . . . Zwar lange konnte es der Bauer nicht mehr machen, wie sich der Doktor bei seinem letzten Besuch vor zwei Tagen ausgedrückt hatte. Das böse Tier, das ihm im Leibe nagte, hatte ihm schon fast den ganzen Magen abgefressen; das Chäh, Chäh, Chäh, das man den ganzen Tag in der Stube oben hörte, wurde immer schwächer, immer leiser, als ob der Bauer die Kehle mit Spinngewebe belegt hätte.

‚Gottesmutter! So was Einfaches, wie das Sterben aussieht, und macht den Leuten so viel Mühe!' dachte Jakob. ‚Mit den Tieren wird man schneller fertig. Da liegt eine Eidechse auf der Mauer und sonnt sich; nichts fehlt ihr; werf' ich ihr einen Stein an den Kopf, erledigt ist sie, wie wenn ich mit einem Messer einen Zweig vom Baume schnitte. Ein Mensch aber hat einen Sprung, er kann nicht essen, er kann nicht trinken, ächzt den ganzen Tag, und es dauert Monate und Monate . . . Wer versteht das?'

Die stille Frage blieb in der Luft hängen, und Jakob verlängerte unter vielen Wendungen des Kopfes und mit vielen Zügen der Ahle die Naht um ein halbes Dutzend Stiche. Aus dem Hof kam gackernd, mit gesträubtem Gefieder, eine Glucke. Sie schritt behutsam, wie wenn sie die Schritte mäße, und bei jedem Schritt, den sie tat, hob sie zögernd ein Bein und schloß die Zehen, wie wenn sie etwas von der Erde aufgegriffen hätte. Hinter ihr drängte sich die ganze Brut, ein Gewimmel von Hühnchen mit sprühen-

* Kreuz und Strich ist die Unterschrift des Analphabeten und wird im Sinne einer Erledigung gesagt: Machen wir ein Kreuz über die Sache!

den Äuglein und rosigen Pfötchen. Jakob hatte vorhin den Hafer für den Monat gemessen, und an seinen Binsenschuhen waren einige Körnchen hängen geblieben. Als er sich niedersetzte, waren sie zur Erde gefallen, nahe bei ihm. Die Henne erspähte sie und blieb stehen. ‚Klo, klo, klo, klo,' machte sie ernsthaft, den gesträubten Hals neigend und mit dem Schnabel auf die Erde stoßend. Die ganze Schar der Küchlein umringte sie in sinnlosem Eifer, stießen sich und piepten, als ob sie gesengt würden; als sie aber die Haferkörner sahen, die für ihre Schnäbelchen noch zu dick waren, wandten sie sich enttäuscht von der Mutter ab und begannen Jakob auf den Leib zu springen; eines auf den Fuß, eines auf den Schenkel und eines auf den Bug des Hamens.

‚Klo, klo, klo, klo,' warnte die Glucke eifersüchtig die Flüchtlinge. ‚Pi, pi, pi, pi, pi,' antworteten die Küchlein und hüpften auf Jakobs Beinen umher und zupften an den Pferdehaaren, die aus dem Riß des Hamens hervorlugten. ‚Chäh, chäh, chäh,' keuchte in seiner Kammer der Sterbende. Und Jakob nähte, nähte, kniff die Augen zu und kräuselte die Lippen.

Die Bäuerin kam mit einer Schüssel in der Hand herunter. Ihr Gesicht war ganz verwelkt und das Haar hing ihr um den Kopf. ‚Habt Ihr mich nötig?' fragte der Knecht wie immer, wenn er sie kommen hörte, ohne die Augen von seiner Arbeit aufzuschlagen. ‚Noch nicht, er hält's noch aus.' ‚Er kommt am Ende noch gar davon,' meinte Jakob in ehrlichem Optimismus. ‚Wie soll er davon kommen, der Ärmste, da seine Augen jetzt schon ganz gläsern sind?' Und die Bäuerin brach in Schluchzen aus, und sie führte den Zipfel der Schürze an ihre Augen.

Jakob schlug die Lider auf, und da er die Bäuerin so bitterlich weinen sah, wurde es ihm auf einmal ganz warm um die Herzgrube. ‚Fort!' rief er den Küchlein zu und streifte sie mit seiner massiven Hand von seinen Beinen. ‚Pi, pi, pi,' schrie das junge Völklein und stob, als ob der Sperber unter sie gefahren wäre, nach allen Seiten auseinander. ‚Klo, klo, klo, klo,' widersprach die Glucke und warf sich in die Brust; dann sammelte sie in Eile ihre Kinderschar und entfernte sich, vor Zorn gesträubt, vom Orte der Gefahr.

Die Bäuerin trug den Napf in die Küche. ‚Armes Weib mit ihrem Leid,' dachte Jakob, und als er sich umschaute, sah er durch das große Hoffenster, das auf den Torplatz ging, den Kopf der braunen Stute sich zugekehrt, als ob sie nach ihm spähe. ‚Mustela! Bist du ungeduldig? Auch ich bin's, Mustela; aber es geht nicht anders, wir müssen uns gedulden, bis der Bauer stirbt . . .' Die Stute schien ihn zu verstehen. Sie spitzte die Ohren, schnob und stampfte zwei- oder dreimal mit dem einen Huf und rieb sich die Kruppe. Jakob dachte: ‚Die Mustela ist, als ob sie Verstand hätte . . .' Und nun machten seine Gedanken einen Sprung. ‚Wer weiß, in welche Hände sie nun fallen wird, die Arme? Die Herren werden ja sicher die Bäuerin vor die Türe setzen, wenn sie Witwe ist. Wie würde auch

eine Frau mit einem Hof allein fertig wie dieser? — Es sei denn, sie heiratete wieder.'

Die Bäuerin kehrte aus der Küche zurück, sich die Hände an der Schürze trocknend, und überschritt den Hof, um wieder nach oben zu gehen. ‚Jakob,' sprach sie im Vorübergehen, ‚entferne dich nicht von deinem Platze!' ‚Wie Ihr wollt,' entgegnete Jakob der Bäuerin; dann, mit der Ahle in der erhobenen Hand und den Blick nach der Treppe gerichtet, sann er bei sich: ‚Sie wird immer noch ganz gut aussehen, sobald sie sich erholt hat; es wird noch mancher sich finden ... Von Glück kann reden, wer sie kriegt! ... Eine bessere Wirtschaft, einen Hof so schön im Stand ... und dann die Kinder, die heranwachsen, ein Mädchen und drei Burschen, die übers Jahr Knecht und Magd sparen!' ... Jakob tat die letzten Stiche an dem Hamen, knüpfte einen Knoten in den Faden und erinnerte sich im nämlichen Augenblick, daß der Maulesel an den Füßen einen mächtigen Haarzottel hatte, der, wenn er über die Feldwege ging, sich voll Schmutz setzte. Der Stall des Tieres war finster wie ein Wolfsrachen; er zog es heraus auf den Hof, um es zu scheren. Während er mit der Schere hantierte, hielt er Umschau.

‚Was für Stulpen du auch hast, armes Vieh, als ob du aus dem Urwald kämest; schon seit zwei Monaten lahmst du ... Stirbt der Bauer nicht bald, so weiß ich nicht, wie wir's anstellen sollen. Man kann dich schließlich nicht einmal mehr zum Tierarzt bringen!' Und Jakob sah den Esel voll Mitleid an und fast so beschämt, als wenn er sich bei ihm entschuldigen wolle für seine Nachlässigkeit. Vor dem Haus liefen die Hühner, am Boden scharrend und die Gräser zwischen den Steinen herausrupfend; aufgebläht und alle in weiß gekleidet wackelten die Gänse dahin. Ein paar Schritte weiter plätscherten die Enten im Brandteiche und machten von Zeit zu Zeit einen Köpfer, um ein unachtsames Fröschlein zu erhaschen. Die sinkende Sonne spielte mit metallischen Reflexen auf den blau-grünen Federchen des Halses ...; über den schmalen Steg an der Schleuse schritten zwei Jäger und ihre Rüden fuhren zum Spaß unter die Gänse. Die Gänse liefen, aus voller Kehle kreischend, mit vorgestreckten Hälsen auf sie zu, das Mädchen und der Bube spielten auf der Tenne Kochen, und der Hirt kam mit dem Vieh von der Weide ...

Der Tag ging zur Neige in herrlichem Frieden, schön, ruhig, prächtig, mit der hoheitsvollen Heiterkeit eines Erzvaters, unbekümmert ob jenes kläglichen, traurigen, häßlichen Endes, womit ein Leben droben in der Kammer rang. Denn der Bauer starb an jenem Tage, ohne daß die Bäuerin etwas davon gewahrte, die um sein Lager herumging und dies und jenes aufräumte, was wegen der Krankheit von seinem Platz gekommen war. Die Bäuerin und der Knecht kleideten den Toten an; und als der Bauer noch warm auf der Matratze ausgestreckt lag, mit der neuen Zipfelmütze auf dem Kopfe und dem breiten Tuch um den Hals, wie wenn er zum Zahnarzt sollte, gab die Bäuerin weinend ihre Befehle.

‚Jakob, spann die Stute an und fahr ins Dorf, um den Herrn Pastor

zu benachrichtigen! Sag' ihm, wir wollten nur eine stille Messe ... Ruf auch beim Ohm an und sag' ihm, wann es ist ... Dann geh' zum Hof drüben, die Klara sollte auch kommen! Vergiß nicht beim Doktor wegen des Scheines anzufragen, ... und zum Schreiner ... Ach, Gott! Nach dem Unglück nichts als Unkosten! Aus dem Laden bringst du drei schwarze Tücher für die Kinder mit ... Ich habe noch das vom Tod der Schwägerin her. Sag' ihnen, am Freitag werde ich die Eier bringen und abrechnen ... Und wenn du am Wirtshaus bist, so laß dir vier Kerzen und ein Pfund süßes Gebäck geben! Sieh, daß es nicht zu breiig oder von den Ratten angefressen ist, die Wirtin ist ein Satansweib!'

Die Bäuerin hielt inne. Jakob fragte: ‚Wollt ihr noch was?' Die Bäuerin dachte eine Weile nach. ‚Ich glaube für den Augenblick ... Ah, sag' dem Mädchen, sie möge heraufkommen und mir Gesellschaft leisten, wo sonst niemand gekommen ist!'

Jakob wollte sich die Mütze aufsetzen, die er aus Achtung vor dem Toten abgenommen hatte. Da setzte sich die Bäuerin auf einen Stuhl und überließ sich einem Ausbruch des Schmerzes, indes sie mit beiden Händen die Schürze vors Gesicht führte. Jakob behielt die Mütze in der Hand. ‚Nun siehst du wohl, wie es mit mir Armen steht,' sprach die Bäuerin unter heftigem Schluchzen.

‚Ich seh's ja wohl, Bäuerin,' murmelte Jakob mitleidig. ‚Was soll aus mir werden, aus mir schutzlosen Witwe ohne einen Mann, der mir zur Seite steht?' ‚Wegen der Arbeit, da seid unbesorgt, Bäuerin, dafür habt Ihr mich!' Die Bäurin schneuzte sich: ‚Knecht und Mann ist nicht dasselbe, Jakob!' Jakob kraute sich an den Schläfen. ‚Wohl überlegt, werdet Ihr Euch wieder verheiraten müssen, Bäuerin!' ‚Ich weiß es ja wohl, Jakob, aber mit wem soll ich Armes mich verheiraten? ‚Bäuerin, Männer werden Euch nicht fehlen. Ihr habt eine Wirtschaft, einen Hof, daß es eine Pracht ist, und die Kinder, die heranwachsen ... Ein Sauglück hat, wer Euch kriegt!' rühmte Jakob offenherzig.

Die Bäuerin ließ die Hände mit der Schürze in den Schoß sinken. ‚Du hast gut reden, Jakob, aber rat einmal, wer imstande sein soll, die Wirtschaft zu regieren? ... Es gibt Bauern und Bauern. Viele spielen sich auf, Sonntags und auf der Kirchweih, aber wenige stellen ihren Mann im Felde und auf dem Acker.' ‚Da habt Ihr recht, Bäuerin!'

‚Was er sagte, Gott sei ihm gnädig!' — Die Bäuerin lugte verstohlen nach dem Bette, von dem der verstorbene Hausherr die Besprechung zu leiten schien. — ‚„Besser ein Esel aus dem Haus, als ein Weiser von draus." Siehst du, darum hätte ich lieber einen Mann, den ich kännte und wüßte, daß er sich zu meiner Art schickt, wenn er auch nichts hätte, als einen, der etwas mitbrächte, aber mir zu raten aufgäbe, wie er gesinnt ist.'

‚Ach ja, Bäuerin, da habt Ihr einen guten Gedanken!' Die Bäuerin schneuzte sich wieder und schlug die Augen nieder. ‚Was er mir besonders ans Herz legte ... „Paß auf, daß mein saurer Schweiß nicht für einen

Taugenichts vergossen ist. Wenn du ihn gern hast und er nicht auf der faulen Haut liegt, könnt ihr euer gutes Auskommen haben; das Land ist gut. Aber wenn du eine schlechte Wahl triffst . . . Seit meiner Krankheit lass' ich mir die Sache durch den Kopf gehen." Der arme Kerl, er dachte an alles. „Und weißt du, was ich finde, daß dir am besten passen würde? Ein Bursche wie . . . Jakob . . . Er steht allein, hat alles an der Hand und hängt am Haus . . ."'

Jakob riß überrascht die Augen auf und fühlte, wie trotz der Schwüle in der Kammer es ihm kalt über den Rücken lief. ‚Und was habt Ihr ihm geantwortet, Bäuerin?' wagte er zu fragen. Die Bäuerin hüstelte und strich eine Ecke des Lakens zurecht. ‚Ich . . . ich . . . ich möchte dich lieber als alle anderen!' Jakob fing an zu zittern, als wenn ihn das Fieber befiele, und die Mütze entfiel seinen Händen. Mit wenigen Worten wurde alles verhandelt und abgemacht; ein Stündchen später, als Jakob auf dem Wege war, um den Herrn Pastor zu benachrichtigen, grad aufgerichtet auf dem Karren, während ihm infolge des scharfen Trabes, den Mustela anschlug, alles vor den Augen tanzte, konnte er sich nur mit schwerer Mühe in sein Glück finden, und noch ganz betäubt davon, wiederholte er sich immer wieder in Gedanken: ‚Eine schöne Ackerwirtschaft, ein Hof so herrlich imstande, und drei Kinder, die heranwachsen!'

Die Münchener ‚Romantik'

Von Philipp Funk

Im Zeitalter der katholischen Erneuerung, mit wenig Recht die Zeit der Romantik genannt, war München einer der geistigen Mittelpunkte des katholischen Deutschland. Mit Mainz, von dem es viel empfangen, das es aber an weiter Spannung des Horizonts und an Mannigfaltigkeit der Gaben und Persönlichkeiten rasch überflügelte, war München wohl der beherrschende Vorort. Die Wellenschläge, die von ihm aus über das katholische Deutschland hingingen, religiös-theologische, kulturpolitische, kirchenpolitische, waren in vereinzeltem Auftreten anderwärts vielleicht früher und intensiver spürbar (z. B. der theologische im Tübingen Dreys und Möhlers, der vital-religiöse im Münster der Gallitzin, Fürstenberg und Overberg, der politische in Mainz, Köln und sonst am Rhein), aber so mannigfaltig und reich zusammengefaßt und so weittragend geschah es nur im München Ludwigs I. München war die Stadt auf dem Berge, Deutschlands Sion, das weit hinaus leuchtete in die katholische Welt und zu dem die Völker wallten. Aus England, Irland, Frankreich, Italien kamen die Spitzen der katholischen Geistigkeit, um in München die fruchtbare Fühlung mit den dortigen Trägern des katholischen Geisteslebens zu suchen. Auch die führenden deutschen Kräfte zog es nach München und selbst diejenigen, die nicht dauernd blieben, nahmen für die Zeit ihres längeren oder kürzeren Aufenthaltes innigen Anteil an dem dortigen Leben. Übrigens trat auch nirgends in Deutschland so klar die wesenhafte Verbindung der damaligen katholischen Geistesblüte mit der ganzen Wendung des Denkens und Fühlens der Zeit zum Positiven, Organischen und Allseitigen des geistigen Lebens zutage: neben und eng befreundet mit Baader, Görres, Ringseis, Döllinger lehrten und lebten z. B. Schelling und Schubert.

Von außen gesehen steht dieses katholische München fast wie ein Idyll da, überflutet vom behaglichen Licht des Biedermaier, ein wesentliches Stück des in Feuilleton und populärer Kunstgeschichte immer noch sehr beliebten Altmünchen, aber meist nur sehr peripherisch gewertet. Da werden stille Häuser und Wohnungen in stillen Straßen lebendig: Am Rande des Englischen Gartens, in der Frühlingsstraße (jetzt Von-der-Tann-Straße) wohnen Döllinger, Haneberg, Brentano und Phillips — die ersten drei in einem Hause, dieser wenige Häuser östlich. In der Gartenstraße (jetzt Kaulbachstraße) haust Lasaulx. In der Schönfeldstraße aber steht der gastliche Mittelpunkt des ganzen Kreises, Görres' einfaches Heim, das jeden Sonntagabend die auserlesenste Gesellschaft beherbergt und auch sonst viele Gäste sieht. Brieflein, Bücher und kurze Handzettel werden hin und her getragen zwischen den Gelehrtenwohnungen; manche eifrig, oft heftig diskutierende Gruppe nimmt der nahe Englische Garten in seinen Schatten auf. Ein zweites, nicht minder regsames Nest steckt in der Altstadt, in der jetzt eng und unfreundlich anmutenden, zum reinen Geschäfts- und Lagerwinkel erniedrigten, damals aber vornehm ruhigen Fürstenfelder Straße. Dort

wohnt in einem Haus mit breiten Treppen und weiten Räumen Ringseis, bei dem es aus und ein geht wie im Taubenschlag. Dort wohnen auch Cornelius und Schlotthauer (und bei letzterem eine Zeitlang Brentano, dann Fräulein Linder) und herzlich gepflegte Nachbarschaft verbindet mit Schelling und Schubert. Die quecksilberige Gattin des Dr. ‚Muckl' (Joh. Nepomuk Ringseis) sorgt für geselliges Leben, das in seiner Frische und Heiterkeit die Ernsthaftigkeit der Gespräche der Männer angenehm ergänzte, das auch diesen zweiten gesellschaftlichen Mittelpunkt unbeschadet aller Gedankenschwere, die auch in ihm zu Hause war, angenehmer und voller machte gegenüber dem ungeheuren Ernst und der geistigen Wucht, die in der Schönfeld- und Frühlingsstraße vorherrschten, wo Görres Geist und Wort wie Blitze und Schwerter zuckten, Döllingers überlegene Kritik und Lasaulx' sprühendes Genie eine einseitigere geistige Atmosphäre schufen. Ganz im Idyllischen liegt Baaders Leben, der im damaligen Dorf Schwabing vor München sein Landhaus besaß und seine einsame Spekulation gern durch Gäste aus nah und fern unterbrechen ließ. Auch sonst bewegt sich der Kreis viel im Freien, in Münchens näherer Umgebung, die damals noch ländlicher anmutete. Ringseis erzählt oft von gemeinsamen Gängen in den Isarauen, nach Thalkirchen, Maria Einsiedel oder Harlaching. In den einfachen Landgasthäusern dieser Ausflugsorte spielte sich in der schlichtesten Art der damaligen Landpartien ein großes Stück des Gemeinschaftslebens unseres Kreises ab. Das Naturgefühl jener Menschen war stark und rein und verband sich aufs fruchtbarste mit ihrer geistigen Vertiefung und ihrem harmlos herzlichen Frohsinn. Auch die fremden Gäste nahmen vorlieb mit der einfachen Münchener Geselligkeit und der schlichten Natur, die den Geist der großen Männer anregte und umfriedete. Wenn Sepps Überlieferung richtig ist, hätten Lamennais und Montalembert die vernichtende Nachricht von der Verurteilung ihrer Richtung durch die Enzyklika ‚Mirari vos' im Sommer 1832 auf einem Künstler- und Gartenfest in Harlaching erhalten.

Wie menschlich echt und rein die Luft in dieser Geselligkeit war, zeigt u. a. ein Bericht Schuberts, der einige Zeit vor seiner Berufung nach München bei einer gelegentlichen Anwesenheit daselbst den ersten Abend im Ringseisschen Hause verbrachte: ‚So seelenvergnügt, so lebendig hatte ich nur wenige Abendunterhaltungen gefunden. Ringseis in seiner heitersten Laune riß alle mit sich in die gleiche Stimmung fort. Schlotthauer sang zu seiner Gitarre seine lieblichen Alpenlieder' (der gute Sachse Schubert meint mit diesem etwas geschraubten und für seine Sprechweise sehr bezeichnenden Ausdruck ‚Schnadahüpferl' — Empfindsamkeit und Geziertheit gab es in Ringseis' Gesellschaft ebensowenig wie bei Görres, dazu sind beide zu echt, natürlich und männlich), ‚der Bildhauer Eberhard, damals erst vor kurzem aus Italien gekommen, sang Lieder von eigener Komposition, in die wir andere einstimmten. Mit dem Gesange und den Gesprächen im besten Humor wechselten lehrreiche und ernste . . .'. Von der ganzen Atmosphäre bei Ringseis sagt Schubert zusammenfassend: ‚Nicht bloß aus

München und aus Bayern allein versammelte sich da der geistige Adel von treuem, echtem Blute, sondern aus allen Gegenden von Deutschland, sowie aus manchem anderen Lande fanden sich Gäste bei Ringseis zusammen, denen es hier, wenn sie von geistig gesunder Brust waren, gleichwie beim Atmen einer frischen, erquicklichen Alpenluft, warm und wohl zu Mute wurde.'

Vergleicht man die Geselligkeit des Münchener Kreises mit parallelen Erscheinungen der eigentlichen, d. h. der literarischen Romantik, etwa mit den Berliner und Heidelberger Zirkeln, so fällt die Natürlichkeit seiner Formen und seines Geistes auf. Da ist nirgends gewollte Genialität, überspanntes Geistprotzentum und auch nirgends jene revolutionäre Haltung voll bewußter Jugendlichkeit und Kraft, die ihr Jahrhundert in die Schranken ruft. Vielleicht liegt es daran, daß die erste Jugend der Hauptträger der Bewegung schon vorüber war. Einzelne von ihnen kannten wohl stürmischere und genialischere Tage. Man lese nur nach, was der gesunde und ehrliche Ringseis mit glücklicher Selbstironie vom Überschwang seiner Landshuter Studentenzeit erzählt. Da ist in Inhalt und Form ein echtes Stück romantischen Drängens geschildert. Alle Symptome stimmen: das explosive Jugendbewußtsein mit ausgesprochener Oppositionslust gegen das Alte und Herrschende, das Chaotische im Fühlen und Denken, die Freude am Dunkel, das Fragmentarische und Unzulängliche der Erfüllung und des Schaffens, mehr Träumerei als Tätigkeit, und endlich das betont ‚Teutsche' (‚deutsche Richtung' nennt es Ringseis später), verbunden mit Gesang. Wandern, Streiten und Radau. Die eigentlich aufbauenden Elemente fehlten in der romantischen Gärung, die Ringseis in Landshut durchmachte, bis er durch Sailer wieder ins Geleise der religiösen und katholischen Überlieferung kam. Sailers persönliche Berührung und dann die Bekanntschaft mit den Gedanken Franz Baaders, ‚welcher die Philosophie wieder auf Bahnen der Objektivität lenkte und christianisierte', wie Ringseis sagt, weiter die Schriften des durch den Pietismus religös warm und tief gewordenen Schubert und die mündlichen Vorträge zweier anderer positiver Protestanten, die in Landshut lehrten, des Philosophen Ast und des Historikers Breyer, später dann noch Schelling, der über Baader christlich geworden sei — das alles führt Ringseis als die Faktoren an, die ihn und seine Jugendfreunde nach einigem ernsthaften Schwanken und Abirren wieder auf den Weg zum Positiven gebracht hätten.

Unverkennbar ist allerdings an ihm eine schon angeborene Ablehnung des Rationalismus. Man kann wohl sagen, daß die naturhafte Überwindung des Rationalismus in die Seelen jener Generation gelegt war, sich naturnotwendig entfalten und damit die Zeit wieder zur positiven und ganzen Erfassung der Welt und des eigenen Daseins führen mußte. Die Wege, auf denen sich eine solche seelische Wiedergeburt der Zeit durchsetzte, sind folgende: Die Einseitigkeit und Armut des Rationalismus wird erkannt. Die Intuition tut sich auf als ein wesenhaftes Mittel zur Erkenntnis der Wahr-

heit. Der Sinn für volle Wirklichkeit wird erschlossen und schafft den Begriff einer seelischen Ganzheit des geistigen Erlebnisses, wodurch die tödliche Spaltung zwischen Leben und Denken aufhört. Die Erfassung der Seele und der äußeren Welt als etwas Lebendiges, als eines Organismus, blüht auf. Die Totalität der Wahrheits- und Lebenserfahrung des Individuums führt zur Erkenntnis der Totalität des organischen Menschheitsgewächses in der Gesellschaft und in der Geschichte. Dadurch bekommt das leere Postulat demokratischer Menschheitsrechte, diese zweifelhafte Revolutionsfrucht, die vom napoleonischen Imperialismus und der bureaukratischen Restauration gleichermaßen bedroht war, eine positive Füllung und zugleich der nationale Trieb inneren Gehalt. Am fruchtbarsten aber zeigt sich die Entfaltung des positiven Sinns für das Leben als Ganzes und organisch Lebendiges im Bund mit Religion und Glauben. Nun zeigt sich, daß die seelische Universalität des Katholizismus dieser Geisteshaltung allein adäquat ist. Freilich zogen nur diejenigen Geister die volle Konsequenz, in denen der übernatürliche Funke zündete — mit der rein natürlichen Einstellung auf die katholische Denk- und Anschauungsart ist der Glaube als innerste seelische Füllung noch nicht verbunden. Auch der Glaube selbst profitierte von der neuen positiven Geistigkeit; er schuf aus ihr wertvolles philosophisches Rüstzeug und versuchte kühn die große Synthese von Wissen und Glauben, Kultur und Gottesreich wieder aufs neue.

Den hier geschilderten Prozeß nennt man gewöhnlich Romantik. Aber die landläufige Romantik, von der man in der Literaturgeschichte hört, bleibt auf den ersten Stufen stecken. Nur da, wo sie den Weg zum Glauben fand, ging ihr Weg auch weiter zur Erfüllung, jedenfalls zur persönlichen seelischen Befriedung des unruhvollen Geistes und Gemütes, in vielen einzelnen und sogar mitunter systematischen Visionen der Lösung letzter Probleme wenigstens in die Nähe und Richtung der Wahrheit.

Der Münchener Kreis erscheint uns als ein verhältnismäßig vollendeter Typus dieser positiven Geistigkeit. Man mag ihn der Kürze halber wohl auch ‚romantisch' nennen, wenn von vornherein das Positive als der Inhalt der Romantik genommen wird, nicht aber das, was man gemeinhin unter romantisch versteht, nämlich das bloß Gärungsvolle, das Chaotische und Fragmentarische — um ganz zu schweigen von noch schlimmern Mißdeutungen und Mißbrauchungen des Wortes, etwa zu einer Wald-, Wiesen- und Burgensentimentalität, zu einer verlogenen, weil verkünstelten Neugotik oder zum altertümlichen Ritterkitsch. Die mit solcher Vorsicht und vorläufiger Begriffssicherung so genannte Münchener Romantik ist besonders in ihrer Verbindung mit dem Glauben und der Kirche bedeutsam und lehrreich. Sie widerlegt auch schlagend Nadlers Konstruktionen, der aus Völkerbewegungen, Rassenverlagerungen und -mischungen geistiges Leben entstehen lassen will, was letzten Endes auf Mechanismus hinauskommt. Wie wenig Nadler die wesentliche Rolle der Religion in der ‚Romantik' versteht, sieht man aus dem, was er in einem Aufsatz ‚Bayernvolk und

Romantik' in den ‚Münchner Neuesten Nachrichten' über die Beziehungen zwischen der von Sailer ausgehenden religiösen Bewegung ‚mit den gleichzeitigen religiösen Strömungen innerhalb der Romantik' sagt. Er meint, beides hätte nichts miteinander zu tun. Darin liegt eine unbegreifliche Verkennung der Tatsachen: die religiöse Aufwärtsbewegung um Sailer, nachher in München um Görres, Ringseis, Möhler, Haneberg, ist natürlich ein Strom aus derselben Quelle, der alle gesunde Romantik entspringt, dem wiedererschlossenen Grundwasser des positiven, universalen, seelisch ganzen Anschauens und Denkens. Wer nicht durch geistreiche, aber rein konstruktive Rassentheorien sich den Blick trüben läßt, spürt die wahren Zusammenhänge unwillkürlich bei der Beschäftigung mit den Münchener und Landshuter Menschen jener Zeit. Die Münchener Bewegung ist nichts aus Ostdeutschland Importiertes, sie wuchs allerdings auch nicht gerade aus dem Isarkies und aus dem Moos der Hochebene zwischen Freising und dem Alpenvorland, sie stammt nicht aus dem Blut der altbayerischen oder einer andern Rasse, schließlich auch nicht, jedenfalls nicht wesenhaft aus dem altrömischen Kulturboden, sondern stammt aus dem Geist einer Zeit, die sich in vorläufig nicht feststellbarer Periodizität gegen die Selbstauflösung des Geistes wehrt, wobei der Geist der Zeit wesentlich angeregt und geführt wurde durch den Glaubensgeist der christlichen Kirche, der unserem Menschentum nun einmal eingeflößt ist und nie mehr stirbt, wenn er auch in einer ebenfalls rätselhaften Periodizität zeitweise gedämpft und zurückgedrängt wird. Er rührt und wehrt sich immer wieder und hofft immer noch seiner Vollendung entgegenzugehen, wenn auch in mühsamen Etappen und nicht ohne schmerzliche Rückschläge.

So allein enthüllt sich das Wesen der Münchener ‚Romantik'. Sie ist weder Literaturbewegung, noch erschöpft sie sich in wissenschaftlicher Neuorientierung oder in politischer oder kirchenpolitischer Anregung. Sie ist ein im eigentlichsten Sinn vitaler Vorgang, ein Sichfinden, Sichreinigen und Sichspannen des positiven Denkens und Schauens, des gläubigen Sinns in allen seinen Provinzen. Sie ist ein wesenhaft religiöser Vorgang, Religion so verstanden, wie sie verstanden sein will, als zentralste und universalste Lebensregung der Seele, nicht als eine dekorative Teilfunktion, bestimmt für einzelne Stunden und Tage, oder als ein ethisch begrenzter Spezialsinn, etwa für Kranke und Alte, oder endlich als ein Organ, das gesellschaftliche Sicherungen und Korrekturen schafft, als Köder und Beruhigungsmittel für die unteren Schichten.

Aufgabe dieser Studie kann es nicht sein, die Zusammenhänge des Münchener Kreises mit den übrigen Mittelpunkten wieder erwachten Glaubensgeistes in Deutschland zu verfolgen. Starke Fäden führen nach dem an Ideen weder reichen noch schöpferischen, aber in den aktivistischen Impulsen stärksten Mittelpunkt, dem Mainzer, der seinerseits wieder auf Straßburg zurückgeht und von Frankreichs gläubiger Wiedergeburt beeinflußt ist. Görres kam ja sogar unmittelbar von Straßburg her und er wie Döllinger hielten

engste Fühlungnahme mit dem Mainzer Kreis. Ein zweiter Mittelpunkt, der mehr Ideen gab, war damals Tübingen, das auf einem eigenen Weg innerer Verfestigung gegenüber Staatschristentum, Aufklärungskirchentum und Protestantismus den lebendigen Anschluß an die katholische Wahrheit gefunden hatte. Dieses katholische Tübingen, die Quelle wichtiger spekulativer Gedanken und historisch gewonnener Intuitionen, schenkte München für einige Jahre seinen reichsten und fruchtbarsten Geist, Möhler, und dieser wurde sozusagen der theologische Herzpunkt der Münchener Bewegung auf ihrer Höhe. Seine Funktion führte zwar extensiv stärker, aber mit geringerer Intensivität Döllinger fort, nach der intensiven Seite ergänzt durch den jüngeren Haneberg, dem es, wie auch Döllinger und Ringseis, beschieden war, die Blüte und die eigentliche Lebensdauer des Münchener Kreises noch lang zu überleben. Ein vereinzelter Zufluß von außen, aus den Kreisen der mit Recht so genannten, mehr künstlerischen Romantik ist nur Clemens Brentano, dessen Aufenthalt in München zwar zeitlich sehr begrenzt ist (1833—1842), aber nicht ohne starke Befruchtung der Münchener Geister blieb. Nach Görres ist Brentano die einzige von außen gekommene Kraft — ‚von außen‘ weniger in geographischem als in geistesgeschichtlichem Sinn verstanden: aus einer Bewegung und aus Kreisen, die nicht unmittelbar aus dem katholischen Geistesleben hervorgingen.

Bei Franz Baader und Peter Cornelius ist eine bemerkenswerte Mischung der geistigen Elemente festzustellen; zu ursprünglich Christlichem kommt Fremdes, das aber vom Christlichen assimiliert wird. Bei Baader ist es ein theosophischer Strom von Jakob Böhme und Paracelsus her. Durch die Ideen St. Martins konnte Fremdes verbunden werden und sogar ein mit einem so sicheren Instinkt für das Ungebrochene und Unvermischte christlicher Glaubenswissenschaft begabter Beobachter wie Ringseis findet, daß Baaders Denken im Wesen christlich und gläubig sei. Auf Schelling wirkte er jedenfalls stark in diesem Sinn. Peter Cornelius aber, der nicht bloß klassizistisch, sondern in Goethes großem Sinn antikisch, also neuheidnisch gerichtet war, empfängt in Rom so starke Eindrücke von der katholischen Tradition, daß im römischen Kreis der dortigen deutschen Künstler und des Kronprinzen Ludwig von Bayern, trotz innerster Gegenwehr seines ganz ungleich stärkeren und männlicheren Temperaments gegen die von ihm stark empfundene geschlechtslose Süßheit und Weichheit der Nazarener, sich seine anima naturaliter christiana et catholica sicher und stetig entfaltet und sein reifstes Lebensschaffen schließlich bewußt im Dienst des Glaubens steht. Unvergleichlich schön kommt das zum Ausdruck in einem bisher unveröffentlichten Brief: ‚Denken Sie sich mein Glück, ich soll nach Vollendung der Glyptothek eine Kirche malen. Schon seit 16 Jahren trage ich mich herum mit einem christlichen Epos in der Malerei, mit einer gemalten comoedia divina, und ich hatte häufig Stunden und ganze Zeiten, wo es mir schien, ich wäre dazu ausersehen. Und nun tritt die himmlische Geliebte als Braut mir in alter Schönheit entgegen; welchen Sterblichen soll ich nun noch beneiden? Das Universum

öffnet sich vor meinen Augen, ich sehe Himmel, Erde und Hölle, ich sehe Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ich stehe auf dem Sinai und sehe das neue Jerusalem, ich bin trunken und doch besonnen. Alle meine Freunde müssen für mich beten' (München, 26. Januar 1829). Freilich wird jeder Heutige, der in der Ludwigskirche an des Meisters trunkene Vision seiner Aufgabe denkt, angesichts der Verwirklichung mit schmerzlicher Resignation feststellen, daß auch das Schaffen dieser gesunden und positiv fragmentarisch blieb und leider seinen Ideenflug nicht bis zum füllung spannen und halten konnte. Darin liegt eben das eigen tische, die Unzulänglichkeit trotz Höhe der Idee und Glut des peinliche Differenz zwischen dem Ungeheuren und Größten, d wurde, ja das in der Vision schon erfaßt schien, und der weit füllung bleibenden Verwirklichung.

Bei Clemens Brentano ist die Differenz im Schaffen wi gefühl noch augenfälliger als bei Cornelius. Bei Möhler ist tr Frist, die ihm gegönnt war, das gedankliche Gestalten der ge in umfassenderem Maße geglückt. Aber sein schönstes und beste doch erst auf dem Totenbett. Er war sein Leben lang ein Ma lichen Schau gewesen, und vieles rettete sich vom beseligende des Anschauens bis zum Wort und zur Niederschrift durch. Aber einige Augenblicke vor seinem Entschlummern sah, ist das Schönste und Wahrste gewesen: ‚Ach, jetzt hab' ich's gesehen — jetzt weiß ich's; jetzt wollte ich ein Buch schreiben, das müßte ein Buch werden — aber jetzt ist's vorbei!'

Man könnte dieses Erlebnis als Symbol, wie des gesamten romantischen Ringens, so auch des Münchener Kreises nehmen: Viele Einzelzüge der Wahrheit leuchten in raschem Fluge auf. Die zusammenhängenden Linien werden geahnt, aber ganz entschleiert sich das Bild nicht, dem irdischen Auge jedenfalls nicht. Erst am Tor der Ewigkeit zeigt sich das Ganze und Volle der Wahrheit. Aber ist das nicht letzten Endes eine Schranke, die zur Erde und zum Menschen wesenhaft gehört? Darf sie das Streben lähmen? Oder unsere Dankbarkeit für die Leistung des Münchener Kreises verbittern?

Worin dies Werk im einzelnen liegt, ist nicht so leicht in kurzen Worten zu sagen. Ein kurzer Gang durch seine äußere Entwicklung und an seinen Trägern vorüber wird manches Wesentliche vergegenwärtigen. Man wird den zeitlichen Rahmen der Bewegung im allgemeinen mit der Regierungszeit König Ludwigs I. (1825—1848) zusammenfallen lassen können, natürlich mit der Ausdehnung nach vorwärts und rückwärts, die sich durch die Vorbereitung und die Nachwirkung der Bewegung ergibt. Das München und Bayern Max Josefs I. steht noch stark im Zeichen der Aufklärung. Wie die öffentliche Meinung der gebildeten Schichten noch im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts von Geringschätzung lebendiger Gläubigkeit, von Frivolität und absprechendem Urteil gegen volle, kirchentreue und dogmengläubige Frömmigkeit durchdrungen war, aber von der abstrakten Religion, insbesondere soweit sie als Stütze staatsbürgerlicher Ergebenheit gedacht ist, mit

einer gewissen ethischen Salbung sprach, zeigt u. a. ein nicht ohne Geist geschriebenes Buch von Christian Müller ‚München unter König Maximilian Josef I. Ein historischer Versuch zu Bayerns rechter Würdigung‘ (Mainz 1816). Besonders bezeichnend ist darin das Urteil über die Säkularisation, die durchgängige Abneigung gegen das Ordenswesen, die Nörgelei an den Jesuiten, der Spott über das München des 16. und 17. Jahrhunderts, über Herzog Wilhelm V. und seine Frömmigkeit, die doch zweifellos auch wichtige kulturpolitische Früchte trug.

Wie langsam aber stetig die Atmosphäre des Glaubens sich wieder ausbreitete und wie Sailer in Landshut ein Hauptwerkzeug dafür war, berichtet Ringseis, der es an sich selbst dankbar erfuhr, in seinen Lebenserinnerungen. Sailer ist übrigens einer der Geister jener Zeit, in denen der Kampf des Glaubens gegen die Aufklärung sich unmittelbar vollzog. In sich selbst überwand Sailer die Aufklärung; er wuchs von Jahr zu Jahr in das vollere Verständnis der ganzen Wahrheit hinein. Sein unausrottbarer religiöser Sinn und gläubiger Instinkt schied die Krankheitskeime der Zeit aus. Darum auch die Stärke von Sailers Wirksamkeit. Da er aus eigener Erfahrung sprach, überzeugte er, und das Charisma der besonderen Seelenführergabe, das einnehmend Johanneshafte in seinem Wesen machten ihn zum geistigen Vater eines ganzen Geschlechtes. Ludwigs I. starker religiöser Sinn wurde von ihm gebildet und das ganze religiöse und kirchenpolitische Aufbauprogramm, das Ludwig auf den Thron mitbrachte und dessen Erfüllung vor allem Sailers Freunde von ihm erwarteten, ist von Sailer angeregt. Am 14. Juni 1826 schrieb Clemens Brentano an Görres, der damals noch nicht in München war: ‚Der König hat den besten Willen und eine seltene Eigenschaft, Verschwiegenheit aller vorbereitenden Maßregeln. Das ganze Land fand er so untergraben, verschuldet, vergiftet in allen Ständen bis zur Jugend, daß er alles erst vorbereiten und untersuchen muß, wo er Grund und Boden findet...‘ Brentano hofft, daß Sailers Freund v. Schenk bald Kultusminister werde. Es wäre dann aber notwendig, daß auch Görres käme, da seine ‚Gesinnung ganz die Sailers und überhaupt jene sei, welche durch den Willen Gottes dort Gestalt gewinnen soll; nur fehlt es ihr an lebendigen Vertretern, Entwicklern und Bildnern, wie denn überhaupt im Land ein Konzertmeister fehlt, der die einzelnen, teils abgerissenen, teils neusprossenden Stimmen zur Einheit sammeln könnte, und die Lücken ausfüllen, daß sie sich ihrer als ein Ganzes bewußt werden, und Sailer hat das Vertrauen, daß Du das bald in großem Maße vermöchtest, daß Du der guten Partei ein sprechendes Organ und eine höhere Einheit geben würdest‘.

So kann man wohl Sailer als den geistigen Vater des Kreises ansehen, nicht bloß durch die erweckende Wirkung, die von ihm ausging, sondern auch unmittelbar durch den Anstoß einer frischen Bewegung, die sich an Ludwigs ganzes Königtum knüpfen sollte. Welchen positiven Anteil nahm Ludwig selbst an der Erneuerung? Ludwig, der Sohn des oberflächlichen Pfälzers, war ernsthaft religiös schon als junger Mann und lang vor seiner Thron-

besteigung. Auf seinen italienischen Reisen als Kronprinz führte er stets drei Bücher mit sich: Homer, Das Neue Testament und Thomas von Kempens ‚Nachfolge Christi'. Im weiteren Verlauf seiner Regierung treten die allen deutschen Monarchen jener Zeit anhaftenden Neigungen zum staatlichen Kirchenregiment da und dort zutage. Seine Angst, von einer kirchlichen Partei, gar einer geheimen Gesellschaft (‚Kongregation') gegängelt zu werden, wurde von anderer Seite ausgenützt und führte beim König gelegentlich zu schiefen Vorurteilen und inkonsequentem Verhalten. Die zahlreichen kirchenpolitischen Signate des Königs liefern dazu interessante Belege. Man kann übrigens auch nicht sagen, daß Ludwigs kirchenpolitische Partner nicht gelegentlich zu weit gegangen wären und er nicht mit Grund ihnen Sailers Mäßigung als Norm entgegengehalten hätte. Aber Ludwig hatte doch einen so ausgesprochenen voll-religiösen Instinkt, daß er mit den Resten des Josephinismus entschieden aufräumte; Wallfahrten und Prozessionen wurden wieder gestattet, ebenso die Mitternachtsmette in der Christnacht, die aufklärerische Ordnungsfanatiker verboten hatten. Ludwig liebte auch die populären Festgebräuche und wollte hierin weder Purismus noch Muckertum: ‚Fromm sollen meine Bayern sein, aber lebensfroh dabei, munter, keine Kopfhänger. Die Katholiken nicht der Reformierten Sabbatfeier annehmen, wobei Sittlichkeit nicht gewinnt!' So lautet eine Randbemerkung von 1841. Gegenüber Strengheiten kirchlicherseits verweist er auf die Laxheit des Römischen Karnevals. Weitausgreifend und konsequent war Ludwigs Klösterrestauration, die insbesondere dem von ihm aus prinzipiellen Gründen hochgeschätzten Benediktinerorden zugute kam. Er empfand als Prinz die religiösen und geistig-kulturellen Schäden der brutalen Klosteraufhebung mit aufrichtigem Schmerz und suchte sie nach Kräften gutzumachen. Welch wichtiges Stück seiner Lebensarbeit die Ordensrestauration war, bekundete er durch seine selbstgewählte letzte Ruhestätte in der von ihm nach seiner Thronentsagung erst vollendeten Abtei von St. Bonifaz.

Ohne den aufrichtigen Eifer und das feine Verständnis König Ludwigs I. wäre die äußere kulturpolitische und kirchenpolitische Wirksamkeit des Münchener Kreises nicht möglich gewesen. Haben er und die Genossen seines Strebens auch 1847 die Waffen gekreuzt, beging er in seiner durch eine groteske Leidenschaft hervorgerufenen Verblendung Brutalitäten gegen aufrechte Männer, die sein Andenken stets beflecken werden, so glich sich doch später wieder alles aus. Ludwigs Name muß mit dankbarem Gedenken genannt werden, wenn von der geistig-religiösen Blüte gesprochen wird, die sich an unseren Kreis knüpft und die zusammenfällt mit der in der neueren Zeit einzig dastehenden Schöpfung einer glanzvollen Residenzstadt durch geistvolle Nachbildung der herrlichsten Kunstschöpfungen großer Perioden der Vergangenheit. Gewiß, darin liegt das in ungünstigem Sinn ‚Romantische' des ludovicianischen München, daß es Nachschaffung ist, Imitation, wenn man will. Einiges ist sogar bloß Kulisse; aber an allem Nachgeschaffenen das Lebendigste und Lebenskräftigste sind Ludwigs Kirchenbauten, Klostergrün-

dungen und -restaurationen, und hier ist am wenigsten unzulänglich ‚Romantisches‘. Geschichtlicher Sinn, der an das frühere anknüpft, ist nicht notwendig schwächliches Reproduzieren, kann auch schöpferkräftiger Anschluß an geformtes Leben sein.

In diesem aufbauenden und adeligen Sinne historisch eingestellt war der ganze Münchener Kreis. Ringseis nennt ausdrücklich unter den ‚Haupthebeln zu seinem Umschwung‘ ‚einen entschiedenen historischen Sinn‘. Schelling, der darob als Katholik verschrien wurde, erklärt, ‚alle Philosophie müsse historisch sein und auf Tatsache gebaut werden‘. Die Gegner riefen entsetzt im ‚Hesperus‘: ‚Was Historie? Die kann zu allem führen, zu jeder Pfafferei und Despotie. Philosophie gehört vor Historie‘ — was der richtige Schlachtruf der Aufklärung immer war: das a priori soll die Welt aus dem Gehirn erzeugen! Die Leipziger ‚Blätter für literarische Unterhaltung‘ vollends lassen sich am 3. Februar 1827 aus München schreiben: ‚Alles findet sich hier: herrliche Schätze der alten und neuen Kunst in prachtvollen Tempeln aufbewahrt, reiche Bibliotheken, fast vollständig mit den Quellen für das Studium aller Wissenschaften versehen, eine Akademie und Universität — und dennoch scheint kein Hauch der Kunst, kein Strahl der Wissenschaft das eigentliche volkstümliche Leben der Münchener zu beleben, sondern der deutsche Michel in höherem Ansehen als der Sohn der Latona zu stehen ... Eine wohlwollende hellsehende Regierung arbeitet mit entschiedener Kraft und Konsequenz für Verbreitung des Geistes, für Erleuchtung — und gleichwohl beziehen restaurierte Mönche neueingerichtete Klöster, von denen doch nichts anderes als Finsternis ausgehen kann!‘

Hat der historische Sinn die Aufgabe, die Allseitigkeit und Ganzheit des Lebens in seiner zeitlichen Kontinuität zu erfassen, die Nachteile der Zeit sozusagen aufzuheben und ihre guten Niederschläge für die Gegenwart zu nützen, so muß die Allseitigkeit des Erkennens und geistigen Erfahrens dadurch erzielt werden, daß alle Erkenntnisfähigkeiten in Tätigkeit treten, nicht bloß der Verstand. Dem Geist weitere Pforten ins Land der Wahrheit zu erschließen, nachdem ihn die Aufklärung auf das Türchen der ratio beschränkt hatte, durch das so wenig gehen kann, das war eine Hauptaufgabe der Geistesrenaissance, die man ‚Romantik‘ heißt. In München diente außerhalb des engeren religiösen und theologischen Bereichs dieser Aufgabe der tiefe Denker Franz v. Baader, geistig geformt durch St. Martin und gespeist von Jakob Böhme, doch auch von gediegeneren Verdolmetschern einer Philosophie des christlichen Glaubens. Hier ist nicht der Ort, näher auf Baaders Gedankenwelt einzugehen und das etwa nicht ganz mit dem christlichen Denken Kongruente auszuscheiden. Daß Schelling Baader als christlich empfand und durch ihn gläubig wurde, ist jedenfalls ein Zeugnis dafür, daß Baader innerhalb des Reiches der Wahrheit wohnte. Auch Ringseis, in Glaubensfragen sehr feinfühlig und peinlich, empfindet Baader als wesenhaft gläubig und verdankt ihm viel für die eigene Erleuchtung. Martin Deutinger, der Philosoph und Theolog, der noch zu den jüngsten Ausläufern unserer Be-

wegung gehört, sieht in Baaders Philosophie den ‚Wendepunkt der ganzen wissenschaftlichen Bewegung der Zeit'. Er habe ‚zuerst von dem Mittelpunkt der Wahrheit aus alle Wissenschaft aus dem Halbdunkel der Empirie und der Nacht der absoluten Vernunft an das Sonnenlicht der religiösen Anschauung herangezogen'. Döllinger, von dem die meisten gar nicht wissen, wie tief ihn philosophische Probleme berührten, obwohl er einige Jahre Religionsphilosophie an der Münchener Universität dozierte und in seiner Vorlesung über spekulative Dogmatik wichtige erkenntnistheoretische, psychologische und metaphysische Gedankengänge entfaltete (vgl. auch seine Rektoratsrede von 1845: ‚Irrtum, Zweifel und Wahrheit'), schloß sich herzlich an Baader an und hielt sehr viel auf ihn, wie er an Räß schreibt. Platen beklagt sich von Rom aus darüber, daß Baader die Universität München geistig herunterbringe, was in Platens Sprache ein Beweis für positive Haltung ist. Baader bildete übrigens um sich in Schwabing den ersten Zirkel, eine wöchentlich sich bei ihm treffende Gesellschaft, die schon damals als ‚Kongregation' verschrien war. In Schwabing wurde diskutiert und Baader beherrschte den Kreis durch seine sprühenden Gedanken. Das war im Jahre 1827, und Baader spricht in einem noch erhaltenen Zirkularschreiben an die Teilnehmer des Zirkels von der Tatsache, daß man sie eine pietistische oder jesuitische Kongregation nenne, was die Teilnehmer höchstens anspornen müsse, sich dieses Hasses, ‚hauptsächlich aber der Furcht immer würdiger zu erzeigen'.

Weitgehende Pläne kirchenpolitischer Natur, wie man sie wohl hinter der ‚Kongregation' witterte, und bei der später wieder so genannten geselligen Vereinigung des Görreskreises auch wirklich finden konnte, dürfte Baader damals noch nicht gehabt haben (später wird er dann allerdings auch nach außen geschäftig). Damals war es ihm nur um den geistigen Umschwung zu tun. Nachdem er an die neugegründete Münchener Universität berufen war, plante er, ‚katholische Philosophie der Natur, der bürgerlichen und der religiösen Sozietät' zu lehren, und hoffte dadurch, ‚aus Philosophie und Geschichte jene Legion Teufel auszutreiben, welche seit langer Zeit sich beider bemeistert haben'.

Die Erneuerung der Philosophie aus einem universaleren Denken, als es das der Aufklärung gewesen, war auch die Aufgabe des merkwürdigen Menschen, der als Arzt erster Fachmann, zugleich auch Naturphilosoph und politischer Aktivist war, dabei eine anerkannt harmonische, reich veranlagte, großzügige und imponierende Persönlichkeit, Johann Nepomuk Ringseis. Als Schüler Röschlaubs in Landshut hatte er dessen besondere pathologische Theorien übernommen und ausgebildet, sich als praktischer Diagnostiker wie als Chirurg dank genialer Veranlagung rasch erprobt, war durch ernste weltanschauliche Krisen hindurchgegangen und als voller und gesunder und reiner Mensch dank Sailers, Baaders und Anderer Einwirkung zum ungebrochenen frischen Glaubensleben gelangt. Als Schüler Baaders und Freund Schuberts, aber auch infolge seiner reichen und tiefen seelischen Ver-

anlagung wurde er auch früh auf die Phänomene und Probleme der Mystik, des Okkulten und ihrer psychologischen und pathologischen Auswirkungen geführt. Er beschäftigte sich mit ihnen zeitlebens, stellte gegen den Rationalismus entschiedene methodische Grenzen auf, überschritt aber da und dort dabei seinerseits die Grenzen der wissenschaftlichen Methode und gelangte zu einem oft recht robusten Dämonismus, wie er auch von Görres in der ‚Mystik‘ vertreten wurde. Aber als Gegenwirkung gegen die Stumpfheit des Rationalismus war Ringseis auch in diesem Punkte von hohem Wert. Er, Schubert und Görres gehören in dem Kapitel der okkulten Psychologie eng zusammen. Übrigens war die okkultistische Welle, die genau vor hundert Jahren über die europäische Welt ging, noch wesentlich gesünder und auch für die Wissenschaft fruchtbarer als die heutige.

Noch wichtiger war Ringseis durch seine herrliche persönliche Veranlagung, die ihn zum gesellschaftlichen Mittelpunkt des Münchener Kreises machte. Er war übrigens darin nichts weniger als bajuwarisch exklusiv, obwohl ein kernhafter Altbayer (Oberpfälzer). Wie er selbst viel im übrigen Deutschland und im Ausland war, so zog er aus allen deutschen Gauen und aus dem Ausland Gäste an: mit Freiherrn v. Stein, mit Bunsen, Niebuhr war er herzlich befreundet. Goethe schätzte ihn; besonders nah stand er dem römischen Künstlerkreis. Dann pflegte er die regsten wissenschaftlichen Beziehungen, und zwar nicht nur auf medizinischem und naturphilosophischem Gebiet. Seine Mineraliensammlung war auserlesen und allgemein bekannt. Die stärkste Wirkungsmöglichkeit bot sich für Ringseis durch seine intime Freundschaft mit Ludwig I., dessen ärztlicher Begleiter er während der verschiedenen kronprinzlichen Italienreisen war.

Diese nahen Beziehungen, die er stets taktvoll ‚schonte‘, brachten es von selbst mit sich, daß Ringseis den stärksten Anteil an den Berufungen an die neue Universität München nahm. Daß Görres kam, hat vor allem er erreicht. Übrigens brachte er auch Künstler wie Cornelius an den König heran. In Möhlers Berufung teilte er sich mit Döllinger.

Diesen letzteren eingehend zu charakterisieren ist ebenso unnötig wie Görres. Beider Physiognomien und Werke sind bekannt genug. Döllinger war bald der Zielbewußteste und Aktivste des Kreises. Sein ungeheures Ansehen an der Universität und in der ganzen Gelehrtenwelt Deutschlands und Europas machten ihn geradezu zu einer Macht. Bei ihm laufen die kirchenpolitischen Fäden zusammen, die sich über ganz Deutschland ausspannen. Zu ihm kommt das gelehrte England, das katholische, konvertierte, konvertierende und anglikanische. Er hat eine ganze Kolonie junger Engländer im Hause. Mit dem katholischen und dem traktarianischen England wird geradezu eine wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft hergestellt. Döllingers Kirchengeschichte wirkt in englischer Übersetzung jenseits des Kanals sehr stark. Dann kommt auch das katholische ‚liberale‘ Frankreich zu Döllinger nach München und durch ihn zum ganzen Kreis: Lamennais, Lacordaire, Montalembert, Dupanloup, Graf de Resseguier, zuletzt auch Gratry.

Lamennais plant ein 'Oeuvre des études' allemandes', um junge Franzosen nach München zu schicken, damit sie zu den Füßen von Görres und Baader Geschichte und Philosophie lernen. Von Döllingers ungeheurer wissenschaftlicher Spannweite zu sprechen, ist hier unmöglich. Seine Kirchenpolitik ist oft stark kämpferisch. Aber nirgends hat man den Eindruck, daß sie nicht ehrlich sei. Sie kommt vielmehr aus der gesamten Einstellung Döllingers und seines Kreises auf ein neu erwachtes katholisches Bewußtsein, dessen historische Wurzeln bei ihm besonders stark gewesen sein mochten. Döllinger ist übrigens allseitiger, als man früher meinte. Er hat sich nur infolge seines sachlichen, trockenen Naturells nicht so allseitig präsentiert. Aber seine intimen Aufzeichnungen lassen interessante Blicke in seine geistige Art tun, sogar manchmal in sein religiöses Innere. Auch die vor zehn Jahren veröffentlichten Briefe an ein junges Mädchen zeigten ihn von neuen Seiten. Doch restlos klar wird der Blick in sein Inneres und dessen Entwicklung nicht. In unserem Kreis jedenfalls war er die regsamste Triebkraft, tätiger vielleicht selbst als der gewaltige Görres.

Dieser fand in den Schlußjahren seines Lebens, die er in München verbrachte (Oktober 1827 bis Januar 1848), auch dessen Krönung. Alle die früheren wechsel- und arbeitsreichen Etappen seines Lebens bedeuten nur Schulen und Vorstufen für den Münchener Höhepunkt. Das letzte Läuterungsbecken, durch das der wilde Gebirgsstrom hindurchgehen mußte, war nach der Flucht aus Koblenz der mehrjährige Straßburger Aufenthalt gewesen. Dort hatte sich Görres nach aller, Schritt für Schritt vorausgegangener, aber mehr aus politischen und kulturphilosophischen Erkenntnissen entstandener Aufschließung für Christentum und Kirche ganz entschieden und innerlichst dem Glaubensleben wieder zugewandt. So kam er mit einer letzten Reife nach München, wo er bald der gefeiertste und gesuchteste Lehrer an der Hochschule war. Er brachte seinen ganzen Kämpferwillen mit und behielt ihn ungebrochen. Nach zehn Jahren stellt er in einem Briefe fest: 'Alles geht, wie es soll; Mitternacht ist vorüber, und die Tage haben sich in der kurzen Zeit schon um einen Hahnenschrei gelängert.' Sein Wirken und Reden behielt immer das Stürmische und Laute seiner Natur, sowie ja auch sein Schrifttum trotz aller Treffsicherheit und schlagenden Kraft immer einen gewissen Überschwang des Ausdruckes hat, der Verschwendung und sogar Abschwächung der Wirkung bedeutet. Die Zeit von Görres' Wirksamkeit in München ist die eigentliche 'Kongregations'-Periode. Ohne Zusammenhang mit der früher um Baader sich scharenden Gemeinschaft, die zuerst die Spitzmarke 'Kongregation' erhielt, bildete sich der Kreis, der dann von 1828—29 und wieder von 1831 an die 'Eos' herausgab. Görres war sein geistiger und sein Haus sein lokaler Mittelpunkt. In der Schönfeldstraße waren die Sonntagabendgesellschaften. Sonst kam man gelegentlich in den Häusern der andern und mit Regelmäßigkeit am Tisch der 'Jungfer Nanny' zusammen. Das öffentliche Treiben gegen die Kongregation ging bald los und erreichte publizistische und parlamentarische

Höhepunkte, erstere in Heines spöttischer Polemik gegen ‚Monacho-Monachorum‘ als Sitz der viri obscuri, und in den Artikeln des ‚Inland‘ und der ‚Leipziger Blätter für literarische Unterhaltung‘, letztere in den Don Quijoterien der liberalen Kammermitglieder im April 1831 (Antrag Culmann). Daneben ging v. Hormayrs intrigantes Wühlen weiter, das den König schon Ende 1829 zu einer Kundgebung gegen die ‚Eos‘ verleitet hatte. Die Angegriffenen wehrten sich mit Energie und Glück; vor allem lehnten sie den Vorwurf einer Geheimorganisation ab (denn das allein soll der Name ‚Kongregation‘ bedeuten; nach Analogie französischer Schlagworte meinte er eine unter geheimer Direktion des Jesuitenordens stehende Geheimorganisation; mit der lateinischen Marianischen Kongregation hat der Name nichts zu tun). Ringseis wagte sogar in seiner Rektoratsrede vom 26. Juni 1830 einen entschiedenen Vorstoß gegen die geheimen und öffentlichen Feinde.

Wir sehen die Hauptwirkung des Münchener Kreises in der Influenzierung der Universität und der geistigen Öffentlichkeit Münchens, Bayerns, Deutschlands und, wie man zum Teil schon bei Döllinger sah, weiterer Gebiete Europas durch die Ideen einer aus dem Glauben wieder erneuten Weltanschauung. Die direkte publizistische und kirchenpolitische, öfters auch politische Wirksamkeit, die der Eoskreis entfaltete, mag auffälliger, aufregender und ausgedehnter gewesen sein. Auch sie hat gute Wirkungen gezeitigt und war gegenüber den Fortsetzungen der Aufklärung in Bayern und des Staatskirchentums in Preußen (insbesondere nach dem Kölner Fall 1837, der Görres seinen zündenden ‚Athanasius‘ entlockte und selbst den stillen Möhler zum kirchenpolitischen Journalisten machte) sicherlich notwendig. Aber das Maß und die gesunde Linie wurde nach dieser Seite hin je länger je mehr überschritten. Die kirchenpolitische Geschäftigkeit wurde zur Einmischung in fremde Angelegenheiten. Döllinger versuchte mit den Mainzern Bischofswahlen zu dirigieren. Görres operierte gegen seinen früheren Freund Diepenbrock, als er 1840 zum Koadjutor in Köln erhoben werden sollte. Döllingers parlamentarische Tätigkeit ist des öfteren streitsamer und turbulenter als nötig wäre. Durch Phillips, den rein juristisch gerichteten Konvertiten, der zudem unter dem Druck von Jarckes Restaurationspolitik stand, kam eine intransigente Note in die ‚Historisch-politischen Blätter‘ und in den Münchener Kreis. Phillips’ Einfluß auf den Minister Abel war nicht immer gut und stärkte die Gegenströmung, die dann 1847 die unpassendsten Anlässe wahrnahm, um die ‚Kongregations‘-Regierung zu stürzen. Zuviel Staub aus der politischen Arena hatte sich schon auf unsere Geisteskämpfer gelegt. Man wird aber die allgemein übliche Meinung entschieden bestreiten müssen, daß diese politischen und kirchenpolitischen Extravaganzen eine wesentliche und notwendige Folge der katholischen Selbstbesinnung, in vulgären Schlagworten gesprochen, der ‚Ultramontanismus‘ ein echtes Kind der katholischen ‚Romantik‘ sei.

Da scheint Möhler, der ganz unpolitische, unbeirrt im Reich des Geistes

und der Ideen bleibende, der reinere Repräsentant der gläubigen Erneuerung jener Zeit zu sein. Er charakterisiert kurz vor seinem Tode den Münchener Kreis sehr fein und mit dem Abstand, der seiner ideellen Haltung gegenüber der starken Verstrickung der andern in den Tageskampf ansteht: ‚Ich bin für die gelehrte Welt in München ein verpfuschter Mensch. Männer wie Döllinger, Lasaulx, Sepp, Moy, die beiden Görres, Seyfried, Phillips und andere werden stets ehrwürdig vor meiner Seele stehen, aber der Umgang mit ihnen wird mir in manchen Stunden schwer. Das Scharfmarkierte ihres Kirchentums ist auch meine Ansicht und Überzeugung, aber die Art des Vortrages, die Verlautbarung der innern Welt und die Stellung zur Gegenwart, welche diese Männer charakterisiert, greift mich oft an, verletzt meine Nerven. Ein Witzwort meines Freundes Döllinger, ein strenger Kraftausdruck des Professors Görres, ein Aufsatz des Professors Moy bringt mir schlaflose Nächte....‘

So sagt Möhler, der Todesreife, und aus ihm spricht der beste und reinste Genius der gläubigen Erneuerung des geistigen Lebens. Merkwürdig, daß auch der andere rein religiös gerichtete Kopf unseres Kreises, der an dessen Aktivität nicht mehr teilnahm, wohl aber von seinen stärksten geistigen Auswirkungen geformt wurde, Döllingers Lieblingsschüler, Brentanos aufmerksam horchender und aufnehmender Freund, Daniel Haneberg, schon während seiner Entwicklungszeit eine ähnliche Reserve ausspricht. In den einzigen und sehr kostbaren Dokumenten seines interessanten inneren Entwicklungsganges, noch nicht veröffentlichten Freundesbriefen an Magnus Jocham, klingt auch dieses Motiv stark an: keine turbulente Polemik, innere und positive Überwindung des Irrtums — man möchte darin Sailersches Erbe sehen, wenn es nicht ein wesenhafter Zug aller echten Religiosität wäre. Haneberg, der durch seinen protestantischen Lehrer Schubert und durch seinen Freund Brentano für die Mystik erschlossen war, ist mit Möhler der eigentliche Repräsentant der religiösen Hauptströmung des ganzen Zeitumschwungs und seine Entwicklung ist unter diesem Gesichtspunkt sehr lehrreich. Später wurde er auch für weiteste Kreise, besonders Schwankende und Verirrte, Stütze und Wegweiser.

Darin ist Haneberg auch wieder mit Ringseis verwandt, der trotz aller Aktivität und kämpferischen Schärfe ein zündendes Feuer in der Brust trug, das in andern Seelen Leben weckte. Das Apostolische in Ringseis, Haneberg, Möhler hängt mit einem bestimmten Zug ihres Wesens zusammen, den man sich gewöhnt hat ‚Eros‘ zu nennen. Lasaulx, der universale Gelehrte und Denker, Philologe, Archäologe, Ästhetiker, Philosoph, Kenner der Mystik, hinreißende Lehrer, Synthetiker von kühnster Gestaltungskraft (er versuchte die Antike zum Christentum in ein positives Verhältnis zu bringen), gehört noch auf diese Seite der Gruppe, während drüben die andern stehen, bei denen der scharfe, scheidende, politische Geist vorherrscht: Döllinger, Görres, Phillips, Moy. Die Wirkung der letzteren war augenfälliger, weiter, aufwühlender, die der andern stiller, aber dauernder. Die Gegenwart zehrt noch von ihrem Erbe.

Der Münchener Kreis stellt ein Stück dar von einem vitalen Vorgang, dem Gesundungsprozeß der Zeitseele des 19. Jahrhunderts. Ja er ist neben dem Einzelphänomen Friedrich Schlegel wohl der einzige Fall, in dem die im geistigen Auftrieb der Romantik grundgelegte Ganzheit und Universalität der geistigen Schau wenigstens zu großen Teilen verwirklicht wurde. Die Ausstrahlung des Münchener Herdes auf die Zeit blieb freilich nicht in dem ursprünglichen Reichtum wirksam. Aber von einzelnen Kräften des Münchener Bündels gingen tiefe und langdauernde Wirkungen aus, die im einzelnen zu ermessen wir noch nicht ganz den geschichtlichen Abstand haben. Daß die Früchte nicht voller reiften, liegt wohl weniger in den Fehlern der Saat, als in der Ungunst äußerer Kräfte, im Gegenstoß der alten, nur etwas umgeformten Gegenkräfte, des Rationaliismus, der zum Liberalismus ward, im Geistigen und Wissenschaftlichen dieses blieb, im Politischen und Wirtschaftlichen sich verschiedentlich ummaskierte, zuletzt als neuen Imperialismus und Industrialismus. Jetzt aber scheint die Zeit wieder gekommen, da durch eine psychologische Verlagerung, deren Gesetzmäßigkeit und Periodizität wir noch nicht kennen, der geistige Auftrieb, den man meint, wenn man mit programmatischer Betonung Romantik sagt, unsere Zeit wieder zur Ganzheit der Welterfassung leitet.

Die wesentliche Tendenz dieser Bewegung dürfte sein, die Aufklärung, den Rationalismus und Relativismus vollends zu überwinden in psychologischer und noetischer Allseitigkeit, in Betonung der intuitiven Erkenntnis gegenüber der einseitig logischen. Konkrete Anschauung tritt an Stelle der abstrakten Apriorismen; nach einer Periode subjektivistischer Blindheit wird das Auge für das Objektive wieder geöffnet und zugleich für die sozialen Bindungen des Lebens, für die geschichtliche Verwurzelung und Einordnung, das 'Organische' aller geistigen und gesellschaftlichen Lebensformen ('historischer Sinn'), für das Irrationale, Mystische, Übernatürliche, für eine Religion aus der Offenbarung. Zu alldem kommt noch eine ganz bestimmte Gemütshaltung, die auf Erkenntnis und Willen übergreift, eine Fähigkeit, die letzten Ziele des Erkennens und Wollens stets rein und göttlich strahlend zu sehen. Wollte man nach Platons Vorgang hiefür den Namen 'Eros' wählen, so wäre man trotz aller Mißdeutung durch Psychoanalytiker und Literaten im Recht. Man kann es aber auch Glaubenskraft nennen. Denn es ist eine innere Schöpferkraft der Seele, weit entfernt von Illusionismus, ein Teilhaben an der göttlichen Schöpferkraft, wenn auch zunächst noch auf natürlichen Wegen.

Jakob Kneips dichterisches und religiöses Bekenntnis / Von Karl Debus

In dem Katastrophenjahre 1919 erschien das Werk eines Lyrikers, das nicht ohne Zusammenhang mit den Erschütterungen der Zeit ist. In Jakob Kneips Gedichtbuch ‚Bekenntnis‘ (Diederichs, Jena) handelt es sich um einen Wendepunkt seines persönlichen Geschicks; er steht vor der Ausfahrt. Was gab ihm die Heimat? Diese Frage geht auf das Letzte, was für einen Menschen, einen Dichter von Bedeutung ist. Sie gab ihm die große Gottessehnsucht, die Frage nach dem Woher und Wohin der natürlichen Dinge, diese Frage, die ihn zu seinem Wagnis, zu seinem Gang ins Leben treibt. Auf der Scholle ist er geboren. Die Gedichte des ersten Abschnitts verraten einen Poeten, der noch gebunden ist durch die sinnlichen Natureindrücke, durch die Überlieferung des Schauens und Erlebens von Väters Zeiten her. Es sind Naturbilder, Ausschnitte, skizzenartig, bildmäßig erfaßt: ein flüchtiger Eindruck, eine verwehende Stimmung, ein Gedanke. Die sinnlichen Eindrücke sind impressionistisch nebeneinandergesetzt. Da schildert er z. B. ein gepflügtes Feld bei Nacht:

Mondüberschimmert lagen die braunen Schollen,
Wo Vater tags furchauf-, furchabwärts ging,
Und das Sonnengold auf den stampfenden Rappen hing.
    Jetzt quollen
    Ackerlang
    Aus allen Furchen und Spalten
Schimmernde, kräuselnde Nebelfalten,
Und die fetten Klumpen leuchteten feucht hervor;
Ein Bröckeln, Knuspern zog,
Als ob hier leise Ur- und Erdsprach' ginge.
Und die Nebelkräusel quollen und quollen.
    Und aus den Schollen
Der Atem roch.

Gesichts-, Gehörs-, Geruchseindrücke sind nebeneinander gestellt. Die Stimmung ist erdfrisch, sie wird durch die Sache selbst erzeugt, durch die realen Eindrücke der konkreten Natur. In halbepischer Weise wird an das einmalige Erlebnis angeknüpft durch das Imperfektum. Die Stimmungseinheit entsteht allerdings nicht unmittelbar, sondern mittelbar. Man muß nach dem Lesen die Augen vom Blatt heben und sich besinnen. Was dann nachklingt, abgezogen von den Impressionen, das ist die spezifisch lyrische Stimmung.

Aus dieser Einfalt, Stille, dieser epischen Gebundenheit heraus beginnt das Fragen. Die Welt lockt. Er steht vor der Ausfahrt. Ein großer Schall von Naturstimmen liegt für ewig in seinem Ohre, es sind die Stimmen seines Gottes. Er kann die Rufenden aus Einfachheit, Ursprünglichkeit, Reinheit nicht vergessen, sie bleiben Mahner fürs ganze Leben:

Zeit der Wälder,
Zeit der Bäche,
Blaue Zeit der Himmel, hochgewölbt:
Zeit, wo fingst du an?
Wo fiel in mein Herz der ungeheure Schall,
Der es so unselig —
Selig-ruhlos machte?

Aber er ist ein Mensch von starker Bewußtheit. Nie war er ganz aufgegangen in der Naturhingabe, er grübelte schon im ersten Abschnitt seines Lebens. Das ist sein Skeptizismus, sein modernes Teil, das ihn hinaustreibt, zu erfahren, zu erforschen, auch die andere Seite der Welt zu sehen: das Werk der Menschen und des Geistes. Doch woher dieser Trieb? Ist er nicht Erbteil einer alten Kultur geistig-sittlich-religiöser Art selbst, die mitten in der Natur Altäre errichtet, die den Sinn alles Sprossens und Vergehens in ein Jenseits verlegt? Er wurde zur Beschäftigung mit dem Übersinnlichen erzogen und die Diskrepanz zwischen dem Unsichtbaren und der Fülle der Natureindrücke erzeugt den Dualismus, die ewig ruhelose Spannung in ihm, deren Ausdruck das ewige Brausen der Wälder und Bäche ist: der Ausdruck des Heimwehs, der Sehnsucht nach Überwindung des Zwiespalts in einem ewigen, gültigen Ruhepunkte, in Gott. Zunächst treibt ihn aber diese Sehnsucht hinaus nach dem Erlebnismäßigen, Erfahrbaren dieser Erde, nach der Kehrseite, dem Gegensatz zu dem bisher in sich Aufgenommenen.

Es folgen Übergangsstimmungen. Das Alte und das Neue ringt in der Seele des Dichters. Wir erleben den Zwiespalt mit. Die seelische Unruhe ist gesteigert, das Heimweh läßt ihn nicht los. Immer wieder träumt er sich in die Heimat zurück. Zwar der erste Eindruck der Großstadt hat ihn überwältigt:

. . . .
Mit einemmal
Ein Riesenlichtmeer tauchte auf im Tal;
Da standen Feuersäulen — ohne Zahl,
Das blitzte, strahlte: weit und breit die Runde! —
Mein Herz erschauerte in jener Stunde:
Das war noch wunderbarer
Als Gottes Himmel über meinen Wäldern.

Es ist eins der typischen Probleme der Dichter unserer Übergangszeit. Sie kommen vom Dorfe in die Stadt und erleben sie in irgendeiner zwiespältigen, erschütternden, jedenfalls entscheidenden Weise. Keiner kann sich ihrem Banne entziehen. Sie fühlen: Das, was Menschenhände hier in komplizierter Weise geschaffen, die Leistung des Geistes ist größer als die einfache Selbstverständlichkeit Jahrhunderte alter Verhältnisse, primitiver Dorf- und Kleinstadtkultur. Diese Leistung berückt durch ihre himmelstürmende Tendenz, der Geist in seinem gigantischen Ausgreifen, in seinem

prometheischen Wollen triumphiert in Einzel- und Massenleistung. Der Mensch ist Gott des neuen Zeitalters, nicht mehr Diener der Natur, sondern ihr Herr. Bauer und moderner Ingenieur, der Beharrende und Verehrende und der induktiv Forschende, rational nach Maß, Zahl und Gewicht Kombinierende und Schaffende werden zunächst als Gegensätze erlebt. Die Großstadt mit ihrer Wachheit läßt Kneip nimmer los. Aber die Sehnsucht schläft nicht. Sie richtet sich auf die Mutter, auf die ferne Geliebte. Auch das Liebeserlebnis wird in epischer Gegenständlichkeit aus örtlicher und zeitlicher Distanz heraus gestaltet. Es ist, als ob die Entfernung zu einer Intensivierung des Erlebens, zu einer Raffinierung der Mittel führe.

Ich hör' noch neben mir im Gras ihr Knisterkleid,
An meinem Arm fühl' ich den Spitzenkragen,
Und o, den weichen, seligwarmen Hals!
‚Bleibst du auch mein?' hör' ich sie leise fragen.

Schon hier leitet der Natureindruck über in ein symbolisches, mystisches Erlebnis.

. . . .
Von Drang erfüllt, steh' ich gebannt im Feld;
Und übermannt
Von Glanz
Breit' ich die Arme aus.
Kein Turm — kein Haus!
Hoch oben —
weit hinaus
Schließt ab mein Weg im Licht —
am End' der Welt.

Der nächste Abschnitt betitelt sich: Gewalten. Er enthält das Aufeinanderplatzen der Gegensätze, den Konflikt. Eine Gewitternacht läßt ihn im Übermaß ungestillter Sehnsucht nach der Geliebten das Abgründig-Unerbittliche seines neuen Lebens erfassen; der Dichter fühlt einen Umschlag in sich, das Auftauchen eines neuen Prinzips, das erste Symptom einer großen, ernüchternden, vorerst noch leidenschaftlich entwerteten Anpassung.

Überm Wald steht's von Gewittern;
Tief heraus aus Hinterwelten
Rollt ein Brüllen,
Und die Erde faßt ein Zittern. —
Und nun schweigt die schwarze Nacht.
Meine Seele bebt in Grauen — —
Plötzlich ist's mit Raubtieraugen
In ihr aufgewacht.

Maßlos wird seine Sehnsucht, seine Forderung. Da wird er sich der inneren Unruhe und Ziellosigkeit, des Losgerissenseins von aller sozialen Gebundenheit grausenhaft bewußt.

Wann wird in mir der Aufruhr sich verkühlen?

In grauser Hast treib' ich von Welt zu Welt.
Wo dampft und winkt ein Hüttchen, mir bestellt?
Ich muß mich weiter durchs Gedränge wühlen,
Und bin mit meiner Seele ich allein,
Dann überfällt mich doppelt weh die Pein,
In aller Welt so ganz verirrt zu sein.

Aber immer wieder klingt die Sehnsucht auf, die letzte Tendenz des Gottsuchers, der den Ewigen unter dem Gleichnis des Sinnlich-Erlebbaren, unter dem episch-mythologischen Bilde der Erde sieht. Aus der Gebundenheit herausgerissen, wurde der Dichter sich seiner letzten Wesenselemente in grenzenloser Auflösung bewußt. Was am ehesten Rettung zu bieten scheint, ist der rein vitalistische Wille, der sich an Hand von Bildern und Symbolen weitertastet, um aus dem Chaos wieder zur Bildung, Formung, zum Kosmos zu kommen. Die Gottesfrage taucht in zweifelnden, trotzigen Reden erregter Jünglingsseelen auf. Kneip, der Bauernbube, ist zum Großstadtmenschen geworden, der den Sinn der Zeit, Linie und Leitziel ihrer Entwicklung begriffen zu haben glaubt:

Gott der Städte, die von Menschen, Taten, Gier und Lust frohlocken,
Die in Lichtern, Wagen und Maschinen,
Deinen Atem, Grimmiger, fortbrausen:
Dir, Gott, atme ich!

Den Gott der Kindheit, den Gott im Tabernakel, hat er verloren:

‚Ich finde nicht mehr durch sein Tor! — —‘

Das bringt ihn in Gegensatz zum Vaterhaus, das seinen ererbten Glauben festhält, als Leitstern über den Zeiten und ihrer nimmerrastenden Entwicklung. Der Tod der Mutter bildet den schmerzvollen Schluß dieses Abschnitts. In den letzten Gedichten ist ein unruhiges Fragen, ein Aufreißen der tiefsten Zusammenhänge. Auf das vorläufige Bekenntnis zum modernen Gott kam die Antwort von oben in erschütternden persönlichen Erlebnissen, im Zwiespalt mit der Liebsten, im Tode der Mutter. Da wird die Frage neu aufgeworfen, die Antwort noch einmal verschoben, Gott treibt weiter.

Der letzte Abschnitt lautet Wandlung. Der Dichter ahnt die Bedeutung des Stirb und Werde. Der Trotz des Ichbewußtseins beginnt einer Verinnerlichung, einer ersten Demut Platz zu machen. Mit weicheren Gefühlen erlebt er die Rückkehr in die Heimat. Die Vorzeit in epischer Gegenständlichkeit, aber mit einem bedeutsamen Hauch, mit einer weltanschaulich-mythischen Größe taucht vor dem Poeten auf. Man ahnt, wie Kneips Bekenntnis zum alten Gotte in neuer, noch ungeklärter Form wächst.

Die Natureindrücke werden nun auf Gott bezogen. Die Natur wird Symbol des Einfachen, Schlichten, Guten, der Ruhe im Menschenherzen. Von hier aus wird die Stadt mit neuen Augen betrachtet:

Das weiß ich und hab' es erlebt:
Daß die wabernde Frühe
Auf meinem Berg
Spottet aller Weisheit der Welt
Und all euerm Dünkel.

Der Dichter lauscht hinüber ins Jenseits; alles Irdische ist in seiner bloßen Gegenständlichkeit, in seinem beziehungslosen Dasein überwunden. Nun ist es im Grunde gleich, ob es die Heimat, die einfache Bauernnatur ist, ob das Brausen der Millionenstadt, sie stehen nicht mehr in Kontrast zueinander, Thesis und Antithesis sind in einer höheren Synthesis aufgelöst. Diese neue Synthese ist aber nur möglich geworden durch eine Gottesidee, die nicht identisch ist weder mit der Natur (Schollengott) noch mit dem personifizierten Menschheitsstreben, dem halbgöttischen Schöpfergeiste des Erdbezwingers selbst, die, wenn auch noch unfaßbar, jenseits beider steht, wahrhaft transzendent ist.

Wenn mein Tal erwacht,
Steh' ich vor dir
Und lobe dich aus seiner Morgenpracht.
Ich steh' vor dir
Im Stimmgewirr,
Im Völker-Unruh-Brausen
Der Millionenstadt
Und höre deine Himmel
Über uns sausen.

Schon hebt sich ein neuer Volksbegriff heraus: das Volk der Guten im Sinne der Bibel. Gott als Richtender über der Gier, dem Aberwitz, dem einst so bewunderten Stolze der Nationen. Das ist Kneips Erlebnis; er hat die moderne Unrast, die Übertürmung des Ich, die rein erdwärts gerichtete Kraft der neuen Menschheit erkannt, er hat das Wesen der modernen Entwicklung gepriesen und — vielleicht seiner selbst noch unbewußt — überwunden. Er sucht Gott, das Ewig-Gültige, das er immer gesucht, mit gereifterem Verstande, mit geläutertem Herzen. In einem gewaltigen Hymnus hat er seine Bestimmung erkannt. Er faßt seinen Entwicklungsgang zusammen. Auf der Scholle ist er aufgewachsen, hat als größtes Wunder und stärksten Gegensatz die Stadt erlebt, als ein Wunder des menschlichen Geistes zwar, der aber doch von Gott ist, und die Frage nach Gott nicht verstummen läßt. Er hat gelitten an seinen eigenen Leidenschaften, aber er fühlt und ahnt die Läuterung. Soll er, darf er Gottsänger werden?

. . . .

Tausend Quellen hör' ich in mir springen:
Soll ich von dir dem Volke wieder singen?
An deinen Berg die Völker bringen?
Ich bin der Mensch,

Du bist die Macht!
O Unergründliches!

Demut, Sündigkeits-, Vergänglichkeitsbewußtsein ist der Ausklang.

Das ist Kneips persönlicher und dichterischer Werdegang, soweit er im rein lyrischen Bekenntnis vorliegt. Aus einer Vertiefung der Weltanschauung heraus ist er zu einer Vereinfachung und Vereinheitlichung seiner ästhetischen Auffassung und seiner Kunstmittel gekommen. Aus dem impressionistischen Naturdichter, dem Stimmung über alles ging, ist ein Hymnendichter geworden, dem zwar die letzte Wucht und letzte Gelöstheit noch fehlt, da er vorläufig im Stadium der Resignation sich befindet. Noch spricht die Reflexion als Ausdruck eines tiefinnerlichen Widerstandes in die Gestaltung herein. Kneip hat die moderne Bewußtheit, Selbstbewußtheit noch nicht verloren. Worin der Grund aber zu dieser seelischen Verfassung liegt, darauf gibt Antwort das zweite Gedichtbuch: Jakob Kneip, ‚Der lebendige Gott, Erscheinungen, Wallfahrten und Wunder‘ (Verlag von Eugen Diederichs 1919). Hier liegt ein abgerundetes, religiöses und dichterisches Bekenntnis vor. Gehen manche Einsichten, besonders der letzten Gedichte des vorherbesprochenen Buches, auch bereits über den Standpunkt des ‚lebendigen Gottes‘ hinaus, so ist es doch berechtigt, diese Sammlung als die geschlossenere, einheitlichere, künstlerisch wertvollere Leistung zu bezeichnen. Hier entfaltet sich Kneips eigentümliches, episch-lyrisches Talent, das von einer religiösen Grundstimmung getragen, von einer weltanschaulichen Tendenz zur Entwicklung fortgetrieben wird, am reinsten. Hier hat der Dichter eine Form gefunden, die ihm außerordentlich entspricht. Die Gedichte der lyrischen Sammlung sind ihrem rein poetischen Werte nach sehr ungleichmäßig. Wir haben uns daher auch auf die Analyse des persönlichen Werdegangs an Hand dieses Buches beschränkt. Wie sich die Entstehungszeiten der Gedichte der erstbesprochenen Sammlung und des ‚lebendigen Gottes‘ zueinander verhalten, kann man nur vermuten. Wir möchten annehmen, daß die Dichtungen des letzteren Buches jünger sind, wenigstens im allgemeinen, zumal sie mit dem deutlichen Anspruch einer mehr rational begrenzten als wirklich innerlich gerundeten und auf letzter Überzeugung beruhenden Weltanschauung auftreten. Unter dem Einfluß seiner Entwicklung hat sich in Kneip offenbar eine Verschiebung des Schwerpunktes vollzogen. In der lyrischen Sammlung fanden wir in den ersten Gedichten das lyrisch-hymnische Moment gleichsam episch-gegenständlich gebunden. Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für die Gestaltung war der Sinneseindruck, der allerdings schon damals als historisch-einmaliges konkretes Erlebnis wiedergegeben wurde. Auf Grund der Erlebnisse scheint dies lyrisch-hymnische Element, die religiöse Tendenz, freigeworden zu sein. Aber nun will Kneip eine neue epische und gegenständliche Gebundenheit aus dem Gefühl der Unsicherheit, Undeutbarkeit und Isoliertheit seiner neuen religiösen, sittlichen Einsichten. So kehrt er zu seiner katholischen Kindheit zurück. Da er aber den letzten Rest großstädtisch-modernen Rä-

sonnements noch nicht abgestreift hat, so mußte ihm dieser bei seinem Formwillen zu einer neuen Auffassung seines primitiven Bauernglaubens verhelfen. Er gibt nicht nur Dichtung in diesen Gedichten, sondern auch den persönlichen Versuch zu einer neuen Weltauffassung. Diese müssen wir analysieren, ehe wir dazu übergehen, Stil und Darstellungsmittel an diesem Werke aufzuzeigen.

Kneips weltanschaulicher Mittelpunkt, von dem aus er alle Lebensverhältnisse beurteilt, ist der allgegenwärtige ‚lebendige' Gott (wie er ihn nennt) im Menschenbewußtsein und in der Natur. Im Bewußtsein seiner Bauern und in der Natur seines Heimatlandes, muß hinzugefügt werden. Allein es ist nicht die traditionsgebundene Gottesvorstellung, der Gott der Überlieferung, noch weniger des kirchlichen Dogmas, des katholischen Glaubens. Es ist der rationalistisch gesehene, analytisch erforschte, reflexiv gedeutete bewußte Gott Kneips selber, der für ihn als künstlerisches Agens, als Hebel seiner dichterischen Weltanschauung in einer ungeheuern individualistischen Zielsetzung dient. So ist die Welt Kneips äußerlich geschlossen. In goethisch-faustischer Weise reißt er die Welt seiner Heimat, seiner Überlieferung in sein ästhetisches Bewußtsein und gestaltet sie zu scheinbar objektiven, gültigen, epischseinsollenden Gebilden. Aber er ist nicht reiner Epiker. Er ist sich seiner selbst zu stark bewußt, er beherrscht seine Mittel zu sehr, mehr, als es dem Gehalte gut tut. Der Prunk der Darstellung steht nicht im Verhältnis — an vielen Stellen — zum positiven Gedanken. Er ist Prometheus, der sich richtend vor das Objekt stellt, es in seiner Weise deutet, weder an Gott, noch an die Natur, noch an die Menschen restlos verloren. Der tiefere Grund für diese Einstellung scheint vorläufig noch die rassische Gebundenheit, die Bluthemmung selber, jener heidnische Rest, den weder Karls des Großen Schwert noch des heiligen Bonifatius Predigt ganz austreiben konnte. Das ist Wodan, das ist Thor, das sind die Naturdämonen, die nach Kneips Meinung in Gott und den Heiligen einfach und restlos weiterleben. Aber dazu tritt noch die moderne erkenntnistheoretische Einstellung. Es ist der Städter, der Ausgewanderte, der die Welt gesehen und nun zurückkehrt und die alten Sitten und Anschauungen seiner Heimat zwar noch mit alter Liebe, aber doch auch weltmännisch überlegen sieht. Sie sind ihm an sich zu einfach geworden, er protestiert zwar nicht dagegen, aber da er distanziert ist von jenen seelischen Erlebnissen und historischen Tatsachen, so sucht er sie mythologisch zu deuten. Sie sind ihm sinnvolle Phänomene des absoluten Göttlichen, das nur in dieser konkreten Form wirklich erlebbar ist, dessen Kerngehalt und eigentlicher Wert aber nicht in der daseienden Welt, sondern im Verhalten, im Erlebnis selbst liegt. So bleibt es denn bei Kneip bei einer Sehnsucht nach dem Göttlichen, aus dem subjektiven Zweifel heraus, der immer wieder den Besitz unmöglich macht. Das ist das unbewußte pantheistische Brausen in diesen Gedichten. Kneip sucht den Weg; seines Suchens Ziel ist kein anderes als Gott. Er ist Ausgangspunkt, ist un-

bewußtes Endziel, denn des Dichters suchendes Ich ist rein kritisch, rein sehnsüchtig, ganz beziehungslos ohne diesen höchsten Beziehungspunkt. Denn der ist Realität; nur weil das Ich ihn verloren hat, ist er in kleinliche, blasse Ferne gerückt, ist er zum mythologischen Popanz, zum ästhetischen Requisit geworden. Er muß historisch, in seiner Realität wieder aufgesucht werden, und Kneip ist mit seinem Leben auf der Suche nach ihm auf dem Wege, auf dem er ihn seiner Erfahrung nach zu finden glaubt, seinem Einsatz nach finden muß, der Heimat zu.

Wie merkwürdig! Das Christentum, hervorgewachsen aus einer reifen Kultur, eine Religion des Geistes schließlich, mit sozialer Not der Städte und der alexandrinischen Wissenschaft eng verknüpft, wird hier als heidnischer Naturmythos, tendenziös als etwas ganz Primitives gefaßt. Um letzter germanischer Wesenselemente willen, die dem Dichter dazu dienen, seine Vereinzelung aufzugeben in Sippen-, Geschlechter-, Rassegefühl, sie in der bewußten Gebundenheit blutsbedingter Gattungsinstinkte zu überwinden. Kneips Versuch berührt nicht die eigentlich christlichen Elemente, die Werte einer objektiven, wenn auch historisch phänomenalen geistigen Dingwelt, jene in Wahrheit überzeitlichen Werte, sondern diese Werte nur in Zurückführung auf physiologische und psychologische Wirklichkeiten, soweit sie sich in einem bestimmten Volke vererbt und entwickelt haben. Ihre Gültigkeit liegt für ihn also nicht im Christentum, nicht im Ewigen, sondern im Zeitlichen. Aber die Heimat war auch nicht so, nicht ganz so, wie Kneip sie schildert. Sie glaubte nicht nur an Gottvater, Wotan mit dem hehren Himmelsauge, an den germanischen Gott, den Wanderer und Weisen, nicht nur an die Heiligen, die Stellvertreter der alten Naturgottheiten, sie glaubte auch an Christus. In Kneips Gedichten fehlt die Passion, Karfreitag, die Auferstehung. Der epische Gehalt des Christentums, der zur Not auch heidnisch ausgedeutet werden kann, ist da, der dramatische fehlt. Es ist Beharren und Überlieferung, nicht Heroismus und Überwindung; Entsagen dem Ich, vollständige Hingabe ans Objekt fehlt. Pfingsten fehlt, das Fest des ausgegossenen Geistes, das nur jenseits der Auferstehung denkbar ist. Christus lebt nicht in diesen Blättern. Der Gott im Sakrament ist Wotan, der Allsehende, nicht der liebende Heiland, der in ewiger Selbsthingabe ewiger Anbetung harrt. Aber sucht Kneip nicht selbst nach einer Überwindung aus Geist und Liebe? Hat er nicht aus tiefster Sehnsucht nach Liebe heraus diese Welt lebendig zu machen gesucht? Lebendig zu machen als Ideen- und Vorstellungsgehalt, als herrlichstes Ferment seines persönlichen, dichterischen und weltanschaulichen Besitzes? Freilich, es ist Suchen nach der Wahrheit. Es ist Wiederaufnahme des Verlorenen auf einem seelischen Hintergrunde, der unendlich bereichert und unendlich verarmt ist. Was einst Leben war, ist trotz aller poetischen Mittel, trotz allen Brausens des Heimwehs zum Schattenriß geworden. Für Kneip besteht die Gefahr des Verbrauchs seiner Mittel, der Verflüchtigung seines Stoffes, ja die Gefahr der Ästhetisierung, der Auflösung zur reinen Sehn-

sucht, zum Nichts. Es ist aber auch eine andere Entwicklung denkbar: Hinwendung zum Objekt. Diese Entwicklung ist bereits angebahnt. Nur darf Kneips poetischer Gegenstand vom mythologischen nicht zum ästhetischen Charakter herabsinken. Er muß vielmehr zum realen werden. Dann erst wird die Fülle wahren Gehaltes, religiösen und ästhetischen, der in der katholisch-germanischen Volksreligion wirklich liegt, lebendig, dann wird Kneip zum großen Gestalter werden.

Bewundernswert groß ist der Stoffkreis, den die Gedichte des ‚lebendigen Gottes' umfassen. Recht anschaulich wird die Umwelt geschildert, in der der Dichter lebte, aus der er herauswuchs mit den ersten entscheidenden Eindrücken. Ein bergiges Land, der Hunsrück, in dem Wald und Acker wechseln, in dem neben Dörfern und Städtchen einzelne Bauernhöfe und Mühlen sich finden. Die Pappel wächst dort und bildet Alleen, der Rhein zieht in der Ferne. Kneip liebt die Gegenstände. Welch neue Rolle spielen besonders die Glocken in diesem Buche, die Orgel, die Kirchenuhr! Sie begleiten die Erlebnisse mit ihren unveränderlich gleichen, abgestuften, stets ans Jenseits gemahnenden Stimmen; sie bilden das eigentlich musikalische Element in den Gedichten. Manches Hausgeräte haftet in der Erinnerung des Dichters, besonders das, was in der Jugend bei besondern Gelegenheiten gebraucht wurde oder einen Ehrenplatz im Hause hatte. Die Silberleuchter, die bei Großmutters Versehung aufgestellt wurden, das Kirmeslinnen mit den Reitersleuten, das aufgelegt wurde. Aber auch die Muttergottesstatue im Glasgehäuse in der Wandecke. Auch die Kleidung der Bauern, der blaue Kittel, findet Erwähnung. Und nun die Gestalten, die in diese Umgebung hineingestellt sind! Gottvater und seine Heiligen, vor allem St. Peter, St. Lambert, St. Wendelin, St. Gangolf, St. Pankraz, die Jungfrau Maria, die in der Kirche oder draußen an der Kirchhofsmauer auf Postamenten stehen, gelegentlich aber lebendig werden und in das Leben und Treiben der Dorfbewohner eingreifen. Wie lieblich und wunderbar ist die Stellung der himmlischen Jungfrau zu den heiligen Männern, die sie mit ihrem Liebreiz und ihrer Hoheit alle beherrscht! Der Pfarrer, der alte, im treuen Verhältnis zu seiner Gemeinde, ihr Vater und Hirte bis zuletzt, muß dem jungen, neumodischen Vikar Platz machen, mit dem ein neuer, und keineswegs der beste Geist in die Gemeinde einzieht. Stine Vanderland, die fromme, alte Jungfrau, die Heilige und Wundertäterin, die rührende Gestalt des einfältigen Volksglaubens. Eine ganze Reihe von Vorgängen führt uns durch das Kirchenjahr, durch den Ablauf des bäuerlichen Lebens mit seinen einfachen, aber großen und eindrücklichen Daten und Schicksalen. Der Besuch der Christmette, die Versehung der Großmutter, die erste hl. Kommunion, Wallfahrten sind Ereignisse des religiösen Lebens. Der Tod des alten Pfarrers gehört vielleicht noch hierher. Aber auch Schlittenfahrt durch nächtlichen Wald, Scheuerbrand wird geschildert. Der Tod einer Kindbetterin, die Rückkehr der Küsterstochter, die in der Stadt entehrt wurde, ins Vaterhaus, und ihr

Tod im Brunnen, der Tod eines armen Mannes sind traurige oder tragische Stoffe. Die sagenhafte Gespenstermesse fehlt nicht, ebensowenig die Wette zwischen Gott und dem Satan und der unglückliche Ausgang des gotteslästerlichen Unfugs einer falschen Muttergotteserscheinung. In den Legenden kommt ein alter deutscher Volkshumor zu seinem Recht. Köstlich ist, wie die Heiligen sich in der Kirche beraten, wie man die ‚Abgewandten', die Sünder und Ketzer, in der Gemeinde einmal aufsuchen könnte, und wie sie ihren Beschluß ausführen. Ein Ereignis im Bauernleben in einem heißen Jahre muß dazu dienen, St. Wendelin in Bewegung zu setzen, den heiligen Hirten, der sich um eine Kuh annimmt. Das Wunder darf nicht fehlen. Der Herrgott erscheint dem greisen Pfarrer als Bauer und mahnt ihn, Hilfe zu bringen. Christophorus hilft einem armen, schwächlichen Jungen Holz abladen. Die vierzehn Nothelfer eilen bei einem nächtlichen Brande herbei. Auch satirisch-humoristisch wird das Wunder aufgefaßt. Die Geschichte von der heiligen Spinne ist in ihrer Art köstlich gesehen und durchgeführt. Eine großartige poetische und weltbildgestaltende Rolle spielt die katholische Liturgie:

Da springt die Orgel auf mit mächtiger Posaun'.
Ich aber bin gebannt
Und hänge unverwandt
An Blick und Wort des Priesters, der so tief sich beugt,
Der flüsternd meinem Ohr sich neigt:
Et — introibo — ad — altare — DEI — —
Ad — DEUM — qui — laetificat — juventutem — meam.
Ich stammle Antwort in dem fremden Laut,
Dem dumpfen Rätsellaut.
Und meine Seele graut . . .
Mea culpa — mea culpa — mea maxima culpa:
Schon schlag' auch ich wie er die Brust,
Halb lallend, halb des Büßersinns bewußt.
Hinter dem alten Gewaltwort höre
Ich Murmeln und Wogen ewiger Chöre,
Himmlische Heere:
Von Patriarchen, Propheten, Aposteln, Evangelisten;
Heiligen Vätern und Pilgern, die in Einöden büßten.
— — Und mein Herz klopft, klopft, klopft:
Heut soll ich IHN sehn,
Heut soll das Wunder vor meinen Augen geschehn,
Und euch umduftet der himmlische Tau, wenn er tropft
Im heiligsten Augenblick
Auf den Altar.

In dieser Probe haben wir zugleich ein Beispiel von den Stilmitteln und der Sprachgewalt des Dichters. Was in den Gedichten des ‚Bekenntnisses' noch schüchterner Versuch war, ist hier meisterhaft verwendet, an

einzelnen Stellen grandios gesteigerte Technik geworden. Es verlohnt sich, einen Begriff von dieser Kunst zu geben, zum volleren Verständnis des Dichters selber, dem wahrhaftig auf diesem Gebiete nichts fehlt, wie zur Aneiferung für unsere jüngeren Dichter. Ganz überwältigend ist die starke Sinnenhaftigkeit unseres Poeten. Seine Schaukraft verdichtet die Erscheinungen des Lebens und der Natur in gesteigerten Augenblicken von selber zu mythologischen Vorstellungen. Die Hostie im Tabernakel ist als Auge gefaßt, das wie Wotans Himmelsauge allsehend die Weiten durchdringt, ein tiefes Zeugnis für die augenfrohe, diesseitserfüllte Einstellung des echten Germanen überhaupt.

Mich schauerte ob deiner Einsamkeit.
Du aber folgtest allen
Mit deinem großen, glühenden Auge,
Blicktest, in deine Mauern gebannt,
Durch Tür und Wand:
Mit deinem glühenden Gottesauge!

Statt einen dürftigen allgemeinen Ausdruck zu geben für den Eintritt einer Handlung, eines Vorgangs, setzt Kneip sogleich den Eindruck in Worte um:

Und wieder wogt auf die große Prozession
— Vornauf der heilige Kirchenpatron —
Und schimmerte bunt den Berg entlang.

Nicht minder zahlreich sind die Gehörseindrücke aufgefaßt und wiedergegeben. Ein Brausen und Rauschen, ein Schäumen und Klingen ist in diesen Gedichten. Das läutet und singt, und ist eine ununterbrochene Melodie der Natur und ihrer Jahreszeiten, ihrer Wälder, Bäche und Tiere, ihres Windes und Regens. Und Glocke, Orgel und Uhr, die sich der Mensch zu Messern und Kündern von Zeit und Leben gesetzt, bewegen die Seele und begleiten die Erregungen des Herzens in Freud und Leid. Wie gut Kneip hört, sei an wenigen Einzelbeispielen erläutert:

Hanslick, der Alte, prahlte
Von einer wilden Keilerjagd im Soon;
(Wie klang sein Baß!)

Durch die eingeklammerte Bemerkung steht die Szene in abgerundeter Eindringlichkeit vor uns. Das ‚prahlte' geht nur auf den Inhalt der Rede des Alten. Dadurch, daß der Gehörseindruck in Parenthese danebengesetzt ist, erhält dieses Prahlen erst die richtige humoristische Färbung. Der Bauernbub verrät sich durch Beobachtungen wie:

Dann rattert ein später Wagen an.
Der Hufschlag klirrt. Man hört von fern:
Der Gaul hat einen schlechten Herrn;
Ein Eisen fehlt! —

Auch der Geruchssinn ist stark entwickelt:

Dann atme ich im Flur den alten Duft
Des Hauses —

Oder der köstliche Vergleich:

Es roch die keimende Ackererd'
Im Frühjahrstau wie ein junges Pferd.

Die ganze Art, bildmäßig zu sehen, wird an der Perspektive deutlich, die Kneip überall anwendet. Sein örtlicher Standpunkt läßt sich erschließen, wenn er auch nicht ausdrücklich angegeben ist. Auch hier wird klar, daß unser Dichter auf Impressionen angewiesen ist.

Hoch am Himmelsrand,
Fern am Rand der Welt,
Reift im Sonnenbrand
Ein Haberfeld.
Rechts ein Wiesenhang — links ein Birkenschlag!
Schimmernd läuft ein Pfad den Berg hinan.
Hell im Engelshauf'
Sah ich Ihn dort gehn . . .

Oder noch wirkungsvoller im folgenden, wo das subjektive Moment ausgeschaltet ist:

Am Dorfend' oben; im kalten Licht
Lädt Krinckow, der Bauer, Reisig ab.

Oft entstehen dadurch Bildeindrücke voll von Kraft und Derbheit, wie von altdeutschen Meistern.

Aber diese Bilder sind nicht malerisch im undichterischen Sinne, wir haben es mit keiner beschreibenden Poesie zu tun, die Lessing so sehr verpönte. Alles ist in Bewegung, Handlung umgesetzt, die Darstellung ist von einer hinreißenden dramatischen Wucht, von einem unerhörten Rhythmus getragen, dessen Raschheit heißes, rheinisches Blut verrät. In der Hütte der Stine Vanderland hängen allerlei Bilder. Man höre, wie diese geschildert sind:

Ich guckte mich um in dem gräulichen Nest
Und forschte die Wände hinauf und hinunter;
Da kam König David mit Goliaths Haupt,
Da kniete Sankt Rethel, von Räubern geraubt,
Da irrte Ahasver, der böse Jude,
Da drohten die Henker mit Geißel und Rute
Und schlugen den Heiland in teuflischer Wut.

Am liebsten werden Bewegungen im großen, Prozessionen, Wallfahrten, geschildert. Bei der Prozession wandern die Tiere mit.

Dramatisierung zeigt sich auch im Dialog. Besonders eindrücklich ist die Belebung des Gewissens, das Schuldgefühl Brigittens, als sie über den Steg geht:

Und die Wasser hielten inne im Lauf,
Murmeln und sprechen zu ihr hinauf:

‚Was zögerst du, was bleibst du stehn?
Willst du deine Schande im Spiegel sehn?'

Auch die Waldstämme werden lebendig:

Und alle Stämme schauen sie an:
‚Brigitte, wer hat dir das angetan?'

Bei der Schilderung von wunderbaren legendären Vorgängen herrscht eine gewisse Zwiegesichtigkeit vor. Einem gewöhnlichen Ereignis wird ein göttlicher, wunderbarer Sinn unterlegt oder es wird ein göttlich wunderbarer Vorgang im Alltag möglich und begreiflich gemacht. Dieses Stilmittel ist sehr wirksam und dabei recht volkstümlich. Gott erscheint dem greisen Pfarrer in Gestalt eines Bauersmannes, man weiß nicht recht, geht es mit natürlichen Dingen zu oder ist ein bedeutsamer Sinn hineinzulegen. Der hl. Christophorus erscheint in gleicher Weise als der Schäfer Holtersmann. Im selben Gedicht sieht man das Bild des Heiligen, das von der Phantasie hervorgezaubert sein kann, vergleichsweise in seine realistischen Bestandteile aufgelöst, was einen äußerst malerischen, bildhaften Eindruck macht.

Da kommt St. Christoph durch den Birkenschlag,
Aufwärts die Trift;
Steht in der Schneise, vom Geäst verdeckt,
Schaut beiden zu — und lächelt — —
Und sein Heiligenschein
Durchleuchtet wie der Mond den Winterwald.
Sein Arm und Bein: wie braune Eichenäst!
Sein Stecken ist ein schlanker Eschenstamm.

So schillert dies Empfinden zwischen Wirklichkeit und Jenseits hin und her.

Oft wird der natürliche Bildeindruck zur Vision gesteigert. Zuerst ist die Prozession geschildert:

Und dann sah ich Gott selber herüberschreiten:
Uns entgegen, uns entgegen,
Die Strahlenhände erhoben zum Segen,
Ganz licht das Haupt, . . .

Die Vision wird zur Ekstase angesichts der Gottesnähe:

O süßer Wirrwarr, Gottesnähe, Traum!

Die Natur wird durchseelt und in Beziehung gesetzt zum Gottesmittelpunkt, zum Heiland, der am Fronleichnamstag die Flur durchzieht; allerdings nur die tote:

Still stehn die Wolken, die Winde stehn,
Die Hügel heben sich, ihn zu sehn —

Doch erfolgt auch eine Ernüchterung aus der Ekstase, eine Auflösung des Phantasiebildes in seine wirklichen Bestandteile:

Da:
Eine Wolkenwand hob sie hinauf,

Und verschwunden ist der bunte Hauf.
Nur den Mantel Gottes siehst du wehn;
Bald wird dort die Sonne untergehn,
Und du wirst vor Licht geblendet stehn.

Dadurch wird ein wirkungsvoller Abschluß erzeugt.

Neben dem Mystisch-Ekstatischen bildet das Gespenstisch-Teuflische einen gernverwendeten Stimmungsgrund. Auch hier wieder auf dem Hintergrunde der Natur und des bäuerischen bzw. religiösen Lebens. So spielt das Käuzchen beim Tode des alten Hannes die bekannte Rolle. Die ahnungsvolle, okkulte Verbindung des Todes mit dem Gefühl alles Lebendigen, besonders aber der Tiere, wird am Schluß dieses Gedichtes verwendet.

. . . .
Nun röchelt, — röchelt, haucht er aus — —
Im Dorf brüllt plötzlich eine Kuh;
Und der Wind um den Giebel mit grausem Juhu
Fegt die arme Seele zur Gasse hinaus . . .

Die Totenmette ist ganz auf den Gespensterglauben des Volkes gestellt. Eine altbekannte, oft gehörte Stimme ruft zur Nacht den greisen Küster zum Bedienen der Orgel. Erst am Schluß der Messe erkennt dieser, wem sie gehört:

Da steht
Mit einmal der ‚Dunkle' ihm zur Seiten.
Ihm stocken die Hände: ‚Nachbar Veiten!'...
Der vor Tag und Jahr
Beim Fischen ertrunken im Pulvermar!

Der Tote enthüllt dem erschrockenen Organisten, was für Gäste da unten im Kirchenschiff die Bänke füllen:

Da dringt schon herauf zur Orgelbank
Aus dem Chor erstickender Modergestank.

Furcht vor den Toten packt den Alten, die Gespenster drängen sich schon in den Gängen. Mit letzten Kräften gewinnt er den Ausgang.

Wichtig für die Auffassung und Stellung Kneips zum Glauben, zu Sagen, Sitten und Gebräuchen seiner Heimat ist der Blickpunkt, von dem aus er seine Erinnerungen dichterisch gestaltet. Er tut es aus der Perspektive des Knaben heraus, es ist ein Versenken in die Vergangenheit, in die eigene Jugend. Nicht mit dem ethisch-philosophischen Blick des Mannes steht er den religiösen Erlebnissen, den kirchlichen Eindrücken gegenüber, er gibt Sinneseindrücke, Erlebnisse, die damals eine religiöse Stimmung, eine Ekstase, eine Vision erzeugten. Ahnung und Vorstellung wird mit Glaube und Überzeugung nicht verwechselt, aber oft an die Stelle davon gesetzt. Der Zweifel fehlt schon in dieser frühen Zeit keineswegs, aber er ist damals noch natürlich, eine begreifliche Folge der primitiven, mehr sinnlichen und gefühlsmäßigen Auffassung, wie sie im Volke und

in der Jugend oft vorwiegend vorhanden ist. Diese Wahl des Blickpunktes, offenbar von dichterischer und weltanschaulicher Not veranlaßt, gibt dem Dichter eine doppelte Möglichkeit. Einmal kann er all seinen dichterischen Sehnsüchten freien Lauf lassen, seine Darstellungsmittel aufs äußerste verwenden, dann aber kann er sich jederzeit den souveränen halbrationalistischen Standpunkt wahren. Es ist noch ein Abwarten, ein Distanzieren, eine zögernde Haltung in diesem Buche. Daraus entsteht ein eigenartiger Dualismus zwischen religiös gesteigertem, fragend gespanntem Gemütszustand und darauffolgender Ernüchterung:

O komm, du strahlender Gott, brich aus mit süßer Gewalt!
O goldner Tabernakel, tu dich auf,
Daß nur ein Raunen, Rufen fern herauf
Uns kündet, daß er lebt — ja, daß er lebt!
Ach, wenn er nur die weiße Wunderhand
Hebt aus der Tiefe — über den dunklen Rand —
Ich flehe, daß doch Einer von jenseits riefe,
Ich bebe, dränge, lausche mit Gewalt,
Ich suche, spähe bis ans End' der Welt . . . .
O — hallt
Nicht eine ewige Antwort her aus der Tiefe, der Tiefe, der Tiefe?
Kein Tropfen klingt,
Nicht eines Vogels Laut . . .
— Und keine Wolk', die ihn niedertaut.
Da fühl' ich jäh des Priesters Blick:
Ich wache auf, der Zauber fällt,
Und alle Dinge blicken unverstellt.
Gott aber schweigt . . . .

Im Rhythmus wechselt Kneip vom nüchternen, fast prosaischen Schritt der Verse (besonders in den holzschnittartigen, herben Naturgedichten, aber auch in manchen reflektierenden Gedichten zweifelnder Gottessehnsucht) zum liedhaften, melodischen Fluß. Aber auch Strophen höchster innerer Gelöstheit, in denen das Göttliche fühlbar wird, Verse voll dithyrambischer Bewegung begegnen uns.

Wir sind am Ende. Kneip verspricht eine wertvolle dichterische und weltanschauliche Entwicklung. Bei einem Zug zur Ehrlichkeit gegen sich selbst hat er tiefe Achtung vor dem ererbten und überlieferten Glaubensgut und eine wahrhaft kindliche Sehnsucht zur Einheit und Harmonie aller seiner Wesenszüge im Objektiven.

Deutschland und Frankreich zur Zeit Bismarcks / Von Graf Max Montgelas

Der Süddeutsche und der Deutschösterreicher wird der Politik Bismarcks in den sechziger Jahren gefühlsmäßig mit einer gewissen Zurückhaltung gegenüberstehen. Es gehört das selbstlose Erfassen der Lebensnotwendigkeiten eines großen Volkes dazu, um zu erkennen, daß Bismarck bei Einigung wenigstens der Mehrzahl der deutschen Stämme nur dasselbe, noch dazu in begrenztem Maße, getan hat wie schon ein Jahrtausend früher König Egbert von Wessex, als er die sieben angelsächsischen Länder zu einem Reiche Anglia vereinigte, dasselbe wie im 15. Jahrhundert Ludwig XI. von Frankreich, als er nach wechselvollen Kämpfen gegen die widerspenstigen Großen schließlich eine starke Zentralgewalt aufrichtete, dasselbe wie Bismarcks Zeitgenosse Cavour, als er Italien zu nationaler Einheit unter dem Hause Savoyen emporhob. Das Elend der Gegenwart, in der ein förmlicher Ausrottungskampf gegen das Deutschtum in der ganzen Welt geführt wird, hat inzwischen wohl auch die Ungläubigsten über die Notwendigkeit von Bismarcks befreiender Tat belehrt.

Als dann das Reich gegründet und die mehr als zweihundertjährige Schmach getilgt war, die seit dem Westfälischen Frieden Deutschland zur politischen Ohnmacht verdammt hatte, führte Bismarck das Steuer der Auswärtigen Angelegenheiten zwar mit fester und entschiedener Hand, aber stets mit dem Bestreben, den Frieden zu wahren, den Frieden nicht nur für Deutschland, sondern auch den unter allen europäischen Großmächten. Diese Tatsache wird, zum Erstaunen mancher Feinde und Neider, in unzweifelhafter Weise bekundet durch die große Aktenpublikation, die soeben in sechs umfangreichen Bänden vom Auswärtigen Amt in Berlin der Öffentlichkeit übergeben worden ist und die mit rücksichtsloser Offenheit die geheimsten Vorgänge von zwei Jahrzehnten enthüllt.* Eine kurze Skizze des Inhalts, gegliedert nach den Beziehungen Deutschlands zu den anderen europäischen Großmächten, wird den Beweis für die ehrliche Friedenspolitik des ersten Kanzlers erbringen. Dabei sollen in erster Linie die Beziehungen zu Frankreich betrachtet werden.

Bei den Verhandlungen von Nikolsburg hatte sich Bismarck als Meister der Mäßigung bewährt. Nicht so vollkommen gelang es ihm vier Jahre später, über die strategischen Erwägungen des Generalstabes die Oberhand zu gewinnen. So kam es, daß außer dem kerndeutschen Elsaß auch lothringisches Land jenseits der Sprachgrenze mit der Festung Metz

---

* Die Große Politik der Europäischen Kabinette 1871—1914. Sammlung der Akten des Auswärtigen Amtes. Herausgegeben von Johannes Lepsius, Albrecht Mendelssohn-Bartholdy, Friedrich Thimme. (Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, Berlin.) Die ersten sechs Bände umfassen die Zeit vom Versailler Präliminarfrieden bis zur Entlassung Bismarcks.

zum neuen Reich geschlagen wurde. Doch die öffentliche Meinung in neutralen Ländern, insbesondere auch in England unter der Führung der ‚Times‘, empfand die Wiederherstellung des historischen deutschen Besitzstandes als gerecht. Das Fehlen einer Volksabstimmung in den beiden Provinzen verletzte die damalige Auffassung nicht in demselben Maße wie unsere heutige. Dabei war das deutsche Vorgehen jedenfalls ehrlicher als die Heuchelei, die feierlich das Selbstbestimmungsrecht aller Nationen verkündet, es aber jedesmal mit Füßen tritt, wenn es sich um Menschen deutschen Stammes handelt.

Bei den auf den Versailler Präliminarfrieden folgenden Verhandlungen hielt Bismarck zwar streng darauf, daß bald ein definitiver Abschluß erreicht werde, und bekämpfte französische Verschleppungsversuche mit allem Nachdruck, bewies aber im übrigen großes Entgegenkommen. So wurden nicht nur aus Rücksichten der Menschlichkeit die großen Massen französischer Kriegsgefangener mit möglichster Beschleunigung in ihre Heimat zurückbefördert, sondern es wurden auch der Versailler Regierung zur Niederwerfung des Aufstandes der Kommune 100 000 Mann bewaffneter Truppen zugebilligt und selbst auf einen Einspruch verzichtet, als Frankreich ohne Zustimmung und ohne Vorwissen Deutschlands diese Zahl erheblich überschritt. Diese Zugeständnisse blieben aufrecht, obwohl 1400 deutsche Kriegsgefangene statt Anfang Februar noch Ende April nicht freigelassen, in den französischen Kolonien die Feindseligkeiten nicht sofort eingestellt und beschlagnahmte deutsche Handelsschiffe nicht rechtzeitig zurückgegeben waren.

Nach der Unterzeichnung des endgültigen Frankfurter Friedens wurden sodann die Termine für die Räumung der besetzten Departements wiederholt beschleunigt, obwohl mehrere Fälle, in denen französische Einwohner des Mordes oder Mordversuchs an deutschen Soldaten überführt worden waren, vor den französischen Gerichten keine Sühne fanden, ja die französische Regierung nicht einmal offen ihr Bedauern über die Vorkommnisse aussprach, und obwohl im Juni 1871 eine ‚Liga zur Befreiung von Elsaß-Lothringen‘ gegründet worden war. Bei der Räumung der letzten Gebietsteile, die schon Mitte September 1873, also 28 Monate nach Friedensschluß, erfolgte, bestätigte Marschall Mac Mahon, der im Mai als Präsident der Republik an die Stelle von Thiers getreten war, dem deutschen Oberbefehlshaber ausdrücklich die ‚Gerechtigkeit und Unparteilichkeit, die er bei Ausführung der ihm anvertrauten schwierigen Aufgabe bewiesen habe‘.

Die nächsten Jahre brachten mehrfache Spannungen in den deutsch-französischen Beziehungen. Das war namentlich der Fall, als französische Bischöfe während des ‚Kulturkampfes‘ — dieser von Bismarck selbst später so sehr bereuten Maßnahme — die deutsche Regierung öffentlich angriffen und in Hirtenbriefen, die sogar in einigen noch zu französischen Diözesen gehörigen Ortschaften Deutsch-Lothringens auf der Kanzel ver-

lesen wurden, zu Gebeten für die Wiedervereinigung der verlorenen Provinzen mit Frankreich aufforderten. Die schärfste Krise sah das Frühjahr 1875, als nach der auffallend raschen Reorganisation des französischen Heeres alarmierende Artikel in deutschen Zeitungen erschienen waren, die in Frankreich die Befürchtung wachriefen oder einen Vorwand gaben, die Befürchtung vorzutäuschen, Bismarck plane entweder einen neuen Krieg oder beabsichtige eine demütigende Entwaffnung Frankreichs. Auch französische Historiker wie Hanotaux sind dieser unrichtigen Auffassung schon entgegengetreten und haben sich auf die Behauptung beschränkt, der deutsche Kanzler habe den Krieg nicht gewollt, sondern glauben machen wollen, daß er ihn wünsche. Die Akten erbringen nunmehr den Beweis, daß auch das noch zu weit geht. Der Raum gestattet nicht auszuführen, wie der französische Außenminister Herzog Decazes es verstanden hat, die erwähnten Zeitungsartikel, ferner Geheimberichte von verschiedenen Seiten, übertriebene Meldungen über Äußerungen hoher deutscher Militärs, unrichtige Wiedergabe eines Gesprächs des Gesandten von Radowitz mit dem französischen Botschafter in Berlin dazu auszunützen, um nicht nur in Petersburg, sondern auch in London die Vorstellung zu erwecken, daß der Friede durch Deutschland ernstlich bedroht sei. Die bisherige Auffassung, die auch Bismarck selbst in seinen ‚Gedanken und Erinnerungen' unterstützt hat, daß vor allem Fürst Gortschakow die Seele der Intrige gegen Deutschland gewesen sei, bedarf der Berichtigung. Die Intrige selbst ist französischen Ursprungs. Zu Vorstellungen in Berlin hat sodann mehr noch als der russische Kanzler der britische Staatssekretär des Auswärtigen Lord Derby gedrängt, ja sogar einen Kollektivschritt der Mächte geplant, zu dem es wegen der kategorischen Weigerung des Grafen Andrássy und der geringen Bereitwilligkeit Italiens allerdings nicht gekommen ist. Die Verwahrungen Bismarcks gegen die Insinuation sind zum Teil schon bekannt, neu hingegen manche besonders scharfe, an den deutschen Botschafter in London behufs Weitergabe an das englische Kabinett gerichtete Proteste.

Auch für die Stellungnahme Kaiser Wilhelms I. finden sich neue Belege. Nach dem Erscheinen der ersten Alarmartikel schrieb er an das Auswärtige Amt, daß er darüber ‚geradezu erschreckt' sei. Die schon von Hanotaux berichtete Äußerung zu dem französischen Militärattaché Prinzen von Polignac: ‚Man hat uns entzweien wollen, das ist nun vorbei,' ist noch zu ergänzen durch den Zusatz: ‚Das ist erzeugt durch den Nonsens zweier Zeitungsartikel.' Nach Abschluß der Krise bemerkte er zu dem Artikel einer deutschen Wochenschrift, worin nach an und für sich sehr maßvollen Betrachtungen über die deutsch-französischen Beziehungen der Gedanke eines Präventivkrieges erörtert wurde: ‚Dies ist eine Ansicht, die im gemeinen Leben etwas für sich hat, nicht so wo Staaten sich bekämpfen sollen. . . .'

Eine wesentliche Besserung in den deutsch-französischen Beziehungen

trat ein, als um die Jahreswende 1877/78 der Konflikt zwischen dem einen Staatsstreich erwägenden Marschall Mac Mahon und dem französischen Parlament zunächst zum Rückzug und dann zur Abdankung des Marschalls geführt hatte. Das aufrichtig republikanische Ministerium Dufaure-Waddington und der neue Präsident Jules Grévy waren Gegner des Revanchekrieges. Graf St. Vallier, der in Berlin den bisherigen legitimistischen Botschafter Gontaut de Biron ersetzte, stellte sich als ‚Organ des Vertrauens und Friedens' vor. Sofort kam ein freundliches Echo aus Deutschland. Zur Pariser Weltausstellung von 1878, deren Beschickung Bismarck zuerst abgelehnt hatte, weil auch ‚im Privatleben ein anständiger Mann eine an jedermann ergangene Einladung in das Haus eines anderen unbenützt läßt, wenn dieser andere öffentlich bekundet, daß er ihn haßt und verachtet', erschienen nunmehr wenigstens die deutschen Künstler mit Gemälden und Skulpturen.

Wichtiger als dieser Höflichkeitsakt war die tatkräftige Förderung der kolonialen Pläne Frankreichs. Schon 1875, noch zur Zeit Mac Mahons, hatte Bismarck sein anfängliches Widerstreben gegen derartige französische Absichten fallen gelassen, denn es sei ‚kein Nachteil, wenn die französische Politik in Nordafrika und im türkischen Orient ein Feld ihrer Tätigkeit suche'. Dafür, daß der Kanzler während des Berliner Kongresses den französischen Vertreter ausdrücklich auf Tunis hingewiesen habe, findet sich in den Akten kein Beleg, doch ist nach Waddingtons Bericht an der Tatsache nicht zu zweifeln. Im Januar 1879 erhielt Frankreich die Zusicherung, daß Deutschland gegenüber einem etwaigen italienischen Einspruch wegen Tunis ‚das Vorgehen der französischen Regierung als ein gebotenes' ansehen werde. Ebenso wurde bereitwillig dem französischen Wunsche entsprochen, bei Regelung der auf dem Kongreß nicht erledigten Grenzfragen zu Gunsten Griechenlands einzutreten. Ende 1879 wurde entgegen einem österreichischen Antrag das französisch-englische Verlangen, in Ägypten eine bevorzugte Stellung einzunehmen, als ‚im Grunde gar nicht so ungerechtfertigt' bezeichnet, da beide Länder dort ‚zwanzigmal mehr Interessen hätten als Deutschland und Österreich'.

Wenige Monate später, im April 80, wird der Grundsatz aufgestellt: ‚Unser Verständigungsgebiet mit Frankreich erstreckt sich von Guinea bis nach Belgien und deckt alle romanischen Lande; nur auf deutsche Eroberungen braucht Frankreich zu verzichten, um uns befreundet zu bleiben.' Bei Ausbreitung seiner politischen Interessen könne Frankreich ‚nicht nur auf unsere Enthaltung, sondern sogar auf unsere Rückendeckung rechnen, soferne nur unsere Stellung in Deutschland und unser einziger Anspruch, Herr im eigenen Hause zu sein, nicht gefährdet wird'. Das Projekt einer französischen Bahn durch die Sahara wird begrüßt, und für die Madrider Konferenz über Marokko die Direktive ausgegeben, ‚Hand in Hand mit Frankreich zu gehen, das seiner benachbarten algerischen Besitzungen wegen in Marokko berechtigte Interessen zu vertreten habe'.

Als im Dezember 81 die Türkei um Unterstützung gegen Frankreich nachsucht, wird erwidert, Deutschland sei ‚fest entschlossen, keine, auch keine anscheinend günstige Gelegenheit zu benützen, um aggressiv gegen Frankreich aufzutreten, da wir über den gegenwärtigen Besitzstand hinaus von Frankreich nichts zu wünschen und nichts zu erwarten hätten als nur die Erhaltung des Friedens auf unserer Westgrenze‘. Ebenso wird der Sohn des algerischen Freiheitskämpfers Abd el Kader abgewiesen, als er zwei Jahre später ein Abkommen gegen Frankreich anbietet. Denn der Reichskanzler betrachtet es als seine Aufgabe, ‚einen deutsch-französischen Krieg zu verhindern, da der Krieg zwischen zwei so großen benachbarten Völkern auch für den Sieger immer eine Kalamität bilde, die ganz Europa schädigen würde‘. Endlich wird im April 84 ein Ersuchen Italiens um Schutz seiner angeblich von Frankreich in Marokko bedrohten Interessen abgelehnt.

Noch zahlreiche andere Weisungen Bismarcks aus den Jahren 1879 bis 1884 betonen als Ziel der deutschen Politik, Frankreich in keinem Teile der Welt Schwierigkeiten zu bereiten, sondern überall dessen Pläne zu fördern unter der einzigen Bedingung, daß es auf Eroberungen am Rhein verzichte. Man gewinnt den Eindruck, daß der erste Kanzler sich über die Gesinnung zum mindesten des damaligen französischen Unterhändlers Baron Courcel, der im Dezember 1881 den Grafen St. Vallier ersetzt hatte, einer argen Täuschung hingegeben habe. Denn der Botschafter bekennt sich in seinen Berichten zu dem Grundsatze: ‚Niemals etwas vergeben, niemals etwas vergessen.‘ Als Bismarck ihm sagte, Frankreich solle Sedan vergeben, wie es Waterloo vergeben habe, schrieb Courcel nach Paris, ein späterer Kanzler könnte einmal sagen, Frankreich solle eine neue Niederlage, eine neue Gebietszerstückelung vergeben, und fuhr fort: ‚Das beweist, wie ruchlos, verhängnisvoll und folgenschwer die Leichtfertigkeit derer gewesen ist, die verblendet durch vorübergehende Parteiinteressen und irregeführt durch trügerische Geschichtslehren in den Augen der Franzosen die Verträge von 1815 (!) zu rechtfertigen und den Groll über die schmerzlichen Amputationen jener Zeit zu ersticken versucht haben.‘* Die Täuschung Bismarcks ist jedoch sicher niemals so weit gegangen, daß er, wie Courcel am 23. September 1884 berichtet, ein deutsch-französisches Bündnis vorschlug zu dem Zwecke, ‚die englische Seemacht in Schach zu halten‘. Diesen merkwürdigen Bündnisgedanken hatte allerdings am 16. September der französische Kriegsminister Campenon beim Abschiedsdiner nach Manöverschluß zum Führer der deutschen Militärmission geäußert und zur Begründung hinzugefügt: ‚Frankreich und Deutschland

* Bericht vom 3. Dezember 1884. Am 20. Januar 1885 protestiert Courcel abermals nicht nur gegen die Verträge von 1871, sondern auch gegen die von 1815. Seine Depeschen sind veröffentlicht im Bericht der Untersuchungskommission des französischen Senats ‚Sur les faits de la guerre‘ und auszugsweise angeführt von Poincaré in der ‚Revue de la Semaine‘, 11. Februar 1921, S. 135—137.

vereint würden die Welt beherrschen.' Bismarck hegte solche Weltherrschaftspläne nicht. Er wollte nicht Krieg, sondern Frieden mit England und ließ am 5. Oktober nach Paris telegraphieren:

,Wir haben mit Frankreich das gleiche Interesse, daß Bruch mit England und namentlich Krieg verhütet und die ägyptische Frage friedlich gelöst wird. Ein französisch-englischer Krieg würde für uns, auch wenn wir unbeteiligt blieben, eine ähnliche Kalamität sein wie ein russisch-österreichischer. Ferry möge uns vertrauen, daß wir ehrlich bemüht sind, ihn zu verhüten und die ägyptische Frage friedlich zu lösen.'

Ganz in demselben Sinne äußerte sich auftragsgemäß an demselben Tage Graf Herbert Bismarck in London zu einem der einflußreichsten Mitglieder des Kabinetts Gladstone.

Das gute Verhältnis zwischen Berlin und Paris erreichte jedoch ein halbes Jahr später ein jähes Ende. Ende März 1885 erlitten die französischen Truppen in Tonkin eine empfindliche Niederlage. Das Ministerium Ferry stürzte. Die politische Richtung, die durch außereuropäische Erfolge die Revanchеidee zurückdrängen wollte, war besiegt. Frankreich hatte ein großes überseeisches Reich gewonnen, dessen zweckmäßige Verwertung die kolonisatorischen Neigungen und Fähigkeiten der französischen Bevölkerung weit überstieg. Der Zuwachs während der letzten fünf Jahre umfaßte, von ausgedehnten volksarmen Gegenden in Afrika abgesehen, allein in Tunis, Tonkin und Annam über 13 Millionen Einwohner, mehr als die deutschen Kolonien jemals zählten. Das war möglich geworden trotz englischer Mißgunst, dank deutscher Unterstützung.* Es war vergeblich gewesen. Das nationale Ziel wurde wieder Elsaß-Lothringen.

Zwar erklärte das neue Kabinett Brisson-Freycinet amtlich, die bisherige Politik fortsetzen zu wollen. Auch Bismarck dachte zunächst nicht daran, seine Haltung gegen Frankreich zu ändern. Aber im Mai hatte er doch die Erkenntnis gewonnen, ,daß die Furcht vor den Revanchebewegungen und die Ausbeutung derselben durch die jeweilige Opposition jede Regierung hindern wird, feste Anlehnung an uns zu nehmen. Eine vorübergehende ist deshalb von uns noch nicht zu verschmähen, aber wir können keine politischen Häuser darauf bauen'. Die chauvinistischen Kundgebungen, die dann im September anläßlich des deutsch-spanischen Konflikts wegen der Karolineninseln in Frankreich laut wurden, verstärkten diesen Eindruck dahin, daß ,die Franzosen aller Parteien einig seien in der Absicht, die erste günstige Gelegenheit zum Bruch mit Deutschland zu benutzen. Fünfzehn Jahre freundlichen Entgegenkommens auf jedem Gebiete der Politik mit alleiniger Ausnahme des Elsaß haben hierin

* Charakteristisch ist die Randbemerkung Bismarcks zu einem Bericht aus London vom 13. September 1882, der englische Beschwerden über das französische Vorgehen am Niger, Kongofluß und im Stillen Ozean erwähnte: ,Laßt ihnen doch auch einen Winkel!'

eine Wandlung oder Ermäßigung nicht bewirken können'. Der Botschafter solle jedoch, wenn er auf das Treiben der Patriotenliga und ähnliches hinweise, stets hinzufügen, ,daß wir fortfahren werden, unserseits den Frieden und die gute Nachbarschaft zu pflegen, daß aber das Vertrauen, daß dieses auch von französischer Seite dauernd der Fall sein werde, für uns schwer festzuhalten sei'. Es ist begreiflich, daß unter diesen Umständen die noch bis 1886 fortgesetzten Bemühungen des französischen Botschafters Herbette, die Unterstützung Deutschlands in Kolonialfragen gegen England, insbesondere auch für die Räumung Ägyptens zu erhalten, keinen Erfolg mehr hatten. Als dem Kanzler eine Äußerung Herbettes berichtet wurde, in Frankreich ,seien die Engländer verhaßter als die Deutschen', versah er sie mit einem sehr berechtigten Fragezeichen.

Im Januar 1886 trat ein folgenschwerer Personenwechsel im französischen Kabinett ein. Dank der Unterstützung Clemenceaus wurde General Boulanger zum Kriegsminister ernannt. Er ordnete die Zurückziehung aller Truppen, die im Vertrauen auf Deutschlands loyale Neutralität in ferne Gegenden entsendet worden waren, nach dem Mutterland an. Die Militärberichte, die diese und andere die französische Kriegsbereitschaft erhöhende Maßnahmen meldeten, benützte nun Bismarck dazu, um in Wien auseinanderzusetzen, wie wichtig es sei, daß Österreich in der gleichzeitigen bulgarischen Krise es nicht zum Krieg mit Rußland kommen lasse. ,Wenn Frankreich uns allein angriffe,' heißt es im Mai 86, ,würden wir ja sehen, wie wir uns aus der Affäre ziehen, aber es wäre für uns eine unerwünschte Aussicht, in die Lage zu kommen, wenn schon im Osten Händel beständen. Die Situation macht auf uns den Eindruck, als ob wir noch höheren Wert als sonst auf die Erhaltung guten Einvernehmens zwischen den drei Kaisermächten legen müßten.' Obwohl Graf Waldersee als stellvertretender Chef des Generalstabes an einen baldigen Angriff Frankreichs nicht glaubt und Bismarck dieser Auffassung beipflichtet, wird Wien gegenüber der Gedanke der unmittelbaren französischen Gefahr aufrecht erhalten. So wird im Dezember dem dortigen Botschafter geschrieben, bei der gegenwärtigen Stärke der französischen Armee brauche Deutschland alle seine Kräfte am Rhein. ,Wir sehen den französischen Krieg als ziemlich nahe bevorstehend an und haben deshalb den Wunsch, den gleichzeitigen russischen Krieg nach Möglichkeit zu vermeiden.' Es sei unrecht von Österreich, daß es ,trotz des mit großer Wahrscheinlichkeit bevorstehenden französischen Krieges uns Vorwürfe macht, weil wir den Krieg mit Rußland zu vermeiden suchen'. Es wird also die Gefahr im Westen für unmittelbarer hingestellt, als man selbst annimmt, und Österreich auf die große Schwierigkeit wirksamer Unterstützung für den Fall eines gleichzeitigen Krieges im Osten hingewiesen. Bismarck will den Krieg im Osten verhüten, um eben dadurch auch den Frieden im Westen zu wahren. Sein Mittel, auf Österreich durch Übertreibung der französischen Gefahr einzuwirken, ist von seltener Kühnheit, aber der Erfolg hat dieser Kühnheit recht gegeben.

Wenn Bismarck somit den Krieg im Westen auch nicht für unmittelbar drohend ansah, so erachtete er es doch für geboten, darauf gefaßt zu sein. Deshalb forderte er bei der Erneuerung des Septennats, daß die Friedenspräsenzstärke des deutschen Heeres, die mit 427 000 Mann hinter dem von der Verfassung ursprünglich vorgesehenen Satz von einem Prozent der Bevölkerung erheblich zurückgeblieben war, diesem Verhältnis entsprechend auf 468 000 erhöht werde. Zur Begründung der Vorlage führte er am 11. Januar 1887 im Reichstage aus: ‚Nach meiner Überzeugung haben wir einen Krieg zu fürchten durch einen Angriff Frankreichs; ob in zehn Tagen oder in zehn Jahren, das ist eine Frage, die ich nicht entscheiden kann,' betonte aber dabei mit aller Entschiedenheit: ‚Wir werden Frankreich nicht angreifen, unter keinen Umständen.' Der Ansicht von Graf Münster, der im Sommer 1885 dem Fürsten Hohenlohe auf dem Pariser Posten gefolgt war, daß in Frankreich ‚die Revancheidee mit der Zeit verblasse', schloß er sich nicht an und bewog ihn, einen diesen Gedanken sehr optimistisch darlegenden Immediatbericht an den Kaiser zurückzunehmen. Daß Bismarck richtiger gesehen hatte als der Botschafter, mußte dieser im folgenden Juli selbst melden. Niemand anderer als der Präsident der französischen Republik teilte ihm zu seinem Erstaunen mit, daß Boulanger zweimal das Land in den Krieg habe treiben wollen. Als Anfang Februar in Deutschland 73 000 Reservisten behufs Unterweisung mit dem neuen Repetiergewehr einberufen wurden, wollte Boulanger mit der Mobilmachung antworten und legte im Ministerrat das erforderliche Dekret vor, dessen Unterzeichnung Grévy verweigerte. Den zweiten Anlaß bot Boulanger Ende April der unbedeutende Zwischenfall mit dem französischen Polizeikommissär Schnäbele, dessen auf Betreiben eines nachgeordneten Beamten erfolgte Verhaftung auf deutschem Boden von der Reichsregierung sofort aufgehoben wurde, sobald sich herausgestellt hatte, daß es sich um die Teilnahme an einer amtlichen Konferenz über internationale Grenzfragen gehandelt habe. Dieses Mal hatte Boulanger ein Ultimatum an Deutschland sowie die Absendung von Truppen an die Grenze gefordert und dazu auch die Unterstützung des Ministerpräsidenten Goblet erlangt. Die Verhütung großen Unheils war nächst der Nachgiebigkeit Bismarcks nur der Friedensliebe Jules Grévys zu danken, der sich dem Ansinnen Boulangers und Goblets widersetzte und dann Mitte Mai durch ein Kammervotum den Sturz des Ministeriums herbeiführte.

Den Krieg gegen Frankreich hätte Bismarck im Frühjahr 1887 unter günstigen Bedingungen herbeiführen können. Die französisch-englischen Beziehungen waren sehr gespannt. Das Londoner Kabinett war seit Ende 86 entschlossen, in Ägypten ‚Frankreich jede Konzession zu verweigern'. Anfang Februar ließ Lord Salisbury die Aufmerksamkeit Bismarcks auf Marokko hinlenken und ganz vertraulich hinzufügen, ‚daß ein weiteres und ernstliches Vorgehen Frankreichs dort in seinen Augen für England ein Kriegsfall sein würde'. Dem Botschafter in Paris schrieb der englische

Premierminister sogar: ‚Es ist sehr schwer, sich des Wunsches nach einem zweiten deutsch-französischen Kriege zu enthalten, damit dieser unaufhörlichen Plage ein Ende gemacht werde.'* Englische Zeitungen verschiedener Richtungen, darunter der dem Kabinett nahestehende ‚Standard', brachten aufsehenerregende Artikel, in denen für den Fall eines deutsch-französischen Waffenganges den kriegführenden Parteien ein Wegerecht durch Belgien zuerkannt wurde gegen die Verpflichtung, die Integrität und Selbständigkeit des Königreiches zu wahren. Von England war sonach zum mindesten wohlwollende Neutralität zu erwarten, mehr noch als Neutralität voraussichtlich von Italien, das sich damals, wenn auch vergeblich, in London um ein Defensiv- und Offensivbündnis bemühte. Bismarcks Grundsatz blieb jedoch: Nicht angreifen, sondern den Angriff abwarten, den französischen sowohl als den russischen. Den englischen Zeitungen wird wegen Belgiens in der Berliner ‚Post' eine deutliche Absage erteilt, die Ablehnung des italienischen Offensivbündnisses in London als ‚natürlich' bezeichnet. Dem deutschen Botschafter in Wien wird zugestimmt, daß er seinem russischen Kollegen erklärt habe, Deutschland werde niemals einen Krieg aus dem Grunde führen, weil es früher oder später wahrscheinlich doch dazu kommen würde. ‚Niemand kann der göttlichen Vorsehung so weit vorgreifen, um dies mit unbedingter Sicherheit behaupten zu können.' Als berichtet wird, der österreichische Minister Graf Kalnóky glaube, man wünsche von deutscher militärischer Seite den Krieg gegen Frankreich, kommt die Antwort: ‚Das Militärische wird bei uns in erster Linie durch Seine Majestät den Kaiser repräsentiert, und dieser sowohl wie der Kronprinz sind allen kriegerischen Unternehmungen abgeneigt.' Der Pariser Botschaft teilt Bismarck mit: ‚Soweit es sich um die Eventualität eines Offensivstoßes gegen Frankreich handelt, wird die Probe auf das Exempel nicht gemacht werden.' Nach Petersburg geht die Versicherung: ‚Wir haben einmal durchaus kein Bedürfnis, Frankreich anzugreifen; wenn wir aber bei einem Angriff Frankreichs auf uns siegreich bleiben sollten, so irrt Herr von Giers, wenn er annimmt, daß wir nicht das gleiche Interesse an der Aufrechterhaltung von Frankreichs Großmachtstellung haben wie Rußland. . . . Wir würden den aussichtslosen Versuch, Frankreich als Macht zu vernichten, niemals unternehmen. . . . Wenn ich im Reichstag anders gesprochen habe, so geschah es, um vom Kriege abzuschrecken.'

Mit der Versetzung Boulangers in die Provinz im Sommer 87 war die akute Kriegsgefahr beseitigt. Zwar gingen später die Wogen der ‚Boulange' noch hoch, aber die amtlichen Stellen Frankreichs hielten sich davon ferne. Die Friedensbemühungen Bismarcks galten um die Jahreswende 1887—88 hauptsächlich dem Osten. Auch dort hatte die Entspannung schon eingesetzt, als er am 6. Februar im Reichstag die denkwürdigen Worte sprach: ‚Wir Deutsche fürchten Gott, sonst nichts in der Welt.'

* Lord Newton ‚Life of Lord Lyons' II, S. 386.

Dem französischen General, der im folgenden Monat zur Beisetzung Wilhelms I. entsendet war, sagte der Kanzler: ‚Die auswärtige Politik Deutschlands wird nicht geändert werden. Wenn wir, wofür ich nicht die mindeste Notwendigkeit sehe, gezwungen wären, mit Frankreich die Waffen zu kreuzen, so wird die Initiative nicht von deutscher Seite ausgehen, und in diesem Falle wird man den Krieg „en soldat et en gentilhomme" wie früher führen.' In einem Immediatbericht an Kaiser Friedrich III. vom April wird ausgeführt: ‚Immer aber ist ein Krieg, den wir mit Rußland und Frankreich gleichzeitig zu führen hätten, eine der größten Kalamitäten, welche über das deutsche Volk hereinbrechen könnten.'

Hatten die Mahnungen Bismarcks, einem Angriff des Gegners unter keinen Umständen zuvorzukommen, sondern ihn abzuwarten, bisher vornehmlich dem österreichischen Kabinett gegolten, so wurde im Oktober 88 das gleiche Ersuchen an den anderen Dreibundsgenossen gerichtet und Italien nahegelegt, es wegen der tunesischen Frage nicht zum Bruch mit Frankreich zu treiben. Es sei die Aufgabe der verbündeten Nationen, den französischen Angriff, der voraussichtlich nicht ausbleiben werde, abzuwarten.

Schließlich besserte sich doch auch das Verhältnis mit Frankreich wieder, trotz der entschiedenen und schroffen Ablehnung einer Beschickung der Pariser Weltausstellung von 1889. Die Gründe dieser Ablehnung waren einerseits der Umstand, daß es sich um die Säkularfeier der Revolution handelte, anderseits aber wiederholte Belästigungen und Mißhandlungen deutscher Reisender in Frankreich, ohne daß dafür Entschädigung von der französischen Regierung und Genugtuung von den französischen Gerichten erlangt werden konnte. Aber trotzdem ist eines der allerletzten Aktenstücke aus der Zeit Bismarcks über die Beziehungen zu Frankreich ein Erlaß an den Statthalter von Elsaß-Lothringen, worin der taktvollen Behandlung der Beschädigung von Grenzpfählen zugestimmt und auch für die Zukunft ersucht wird, solche Vorfälle aus Rücksicht auf die französische Regierung ohne Aufsehen zu erledigen und nicht in die Öffentlichkeit zu ziehen.

Kritik

Meine Geschichte von den Erlösten
Eine Selbstverteidigung und Selbstkritik
Von Joseph Wittig

Der Mensch, wie er sein soll, steht schon in vielen Büchern beschrieben; wie er sein will, erfährt man von ihm, wenn man ihm Zeit zum Nachdenken läßt; wie er ist, sieht man ihm an bei unvorhergesehenen Vorfällen, bei rascher Stellungnahme. Auch der Katholik, wie er sein soll, braucht nicht mehr neu beschrieben zu werden. Sein herrliches Bildnis ist schon von Christus gezeichnet: ‚Seid vollkommen, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist!' Gottes natürliches und übernatürliches Ebenbild ist der Katholik, wie er sein soll. Wie er sein will, bietet schier dasselbe Bild. Denn, ernstlich befragt, will er so sein, wie er sein soll. Die Beschlüsse der großen Katholikentagungen, die Vorsätze am Schluß der geistlichen Übungen, die Gelöbnisse im Beichtstuhl und an der Kommunionbank sind alle ein wundersamer Zusammenklang des menschlichen mit dem göttlichen Wollen. Wie nun aber der Katholik in Wirklichkeit ist, auf welcher Stufe des Seinsollens und Seinwollens er steht, dies für jedes Jahrzehnt oder für jede größere Periode festzuhalten, wäre die lohnendste Vorbereitung einer künftigen Geschichte des Katholizismus. Zu einem ganz kleinen Teil erfüllt diese Aufgabe die junge, mit allen möglichen Widerständen ringende Wissenschaft der kirchlichen Statistik. Das übrige müßte die katholische Literatur tun, die psychologisch beobachtende und die künstlerisch darstellende. Die katholische Literatur schildert aber den Katholiken bis auf wenige Ausnahmen so, wie er sein oder werden soll, oder so, wie er sein oder werden will. Sie sieht darin eine Pflicht der Pietät, und es ist ein verstehendes Entgegenkommen gegen den entschiedenen Willen des Katholiken, so zu sein und so dargestellt zu werden, wie er sein soll. Diese idealistische Darstellungsweise hat den Vorzug, auf alle, die sie sich gefallen lassen, erbaulich und kräftigend zu wirken. Andere zeihen sie der Unwahrhaftigkeit. Da nicht nur das Seinsollen und Seinwollen Gottes Werk ist, sondern auch das wirkliche Sein mit seinem ganzen Reichtum an Gestalten und Typen, Rätseln und Geheimnissen, seiner unaufhörlichen Neuheit, da gerade in diesem Strom des realistischen Lebens Gottes alltägliche Gnaden und Barmherzigkeiten und Gerechtigkeiten fahren, da hier die Tiefen der Sünde und der Liebe sind, will der Mensch auch davon lesen und verlangt von dem schaffenden Künstler und dem beobachtenden Berichterstatter, daß er hier verweile und sein Werk tue.

In gleicher Weise sind die Wahrheiten des katholischen Glaubens in ihrer ewigen Geltung und ihrer typischen Wirksamkeit auf die Menschen in abertausend Büchern dargestellt, die zum kostbarsten Besitz der Menschheit gehören. Sie haben ihren ewigen Wert in der Höhe. Aber Gott hat in seiner Gnade gewollt, daß sie wie ein Tau sich niedersenken zur Erde und dem Menschen zu Heilswahrheiten werden. Der Mensch soll nicht nur als Typus, sondern als Einzelpersönlichkeit sie an sich erfahren. Sie sollen sein Sonntagskleid und sein Werktagsrock werden. Sie bekommen ihre Geschichte in ihrer Wirksamkeit am Menschen, um den Menschen, im Menschen. Sie, die Ewigen, erhalten ein irdisches Antlitz. Sie kommen aus dem Geltensollen zum Gelten. Dabei tragen sie oft Knechts-

gestalt, beginnen als armselige Anfänge, sterben auch oft als solche, lassen sich kreuzigen und begraben, stehen immer wieder auf. Sie, die ewig Vollendeten, zeigen sich als unvollendet im Menschen, sie, die ewig Starken, offenbaren sich in der Schwäche. Sollen wir keinen Blick haben für dieses Bild und Leben der Glaubenswahrheiten unter uns? Soll der schaffende Künstler und der beobachtende Historiker daran vorübergehen? Die Glaubenswahrheit ist schön in der Glorie, sie ist aber auch schön in Knechtsgestalt, denn da ist sie unsere Wahrheit, die Wahrheit, die uns Erlösung und Heil bringt. Da wird sie, die ewig Glaubwürdige, auch irdisch glaubwürdig. Da beginnt der arme Mensch sie zu lieben; da greift der Sünder danach, stützt sich auf sie und tut den ersten Schritt zur Höhe. Da genügt auch die einfachste Sprache, sie zu nennen und ihr göttliches Wesen zu zeigen, während zur Darstellung ihrer überirdischen Geltung gerade jene hohe, in vielen Jahrhunderten ausgebildete, sublimste Theologensprache hinreicht, die nie zum Allgemeinbesitz des zu erlösenden Volkes werden kann. Da lacht und weint die Wahrheit mit dem Menschen, da naht sie sich ihm in den merkwürdigsten Gestalten, da springt sie mit Philipp Neri tanzend und singend unter der Straßenjugend, da scheut sie die Drolligkeit ebensowenig wie den Ernst. Das wissen alle Gläubigen, und es gab Zeiten, in denen sie es sich gern erzählen ließen. Aber jetzt ist es anders geworden. Sind wir nicht mehr so kindlich vertraut mit der Wahrheit, daß wir es schon für eine Impietät halten, sie einmal am Ärmel zu zupfen, damit sie uns ansähe und damit wir in ihr irdisches, himmlisch verklärtes Antlitz blicken können? Sind wir alle so, oder sind es nur einige, die gerade das ausschlaggebende Wort haben?

Es scheint sich hier um einen unterscheidenden Charakterzug im Wesen des heutigen deutschen Katholizismus zu handeln, dessen Beobachtung sich vielleicht lohnt. Ich habe die gegenwärtige irdische Geschichte der wichtigsten Glaubenswahrheit, nämlich daß wir erlöst sind, und daß sich dies auch im ganzen Wesen und Leben des erlösten Menschen zeigen muß, zu schreiben versucht, so gut ich konnte und soweit meine eigenen Beobachtungen und Erfahrungen reichten. Da kam ein vielfaches Echo von allen Ecken und Enden des deutschen Landes, so daß ich ein ziemlich deutliches Bild davon habe, wie sich die deutschen Katholiken zu dieser Wahrheit vom Erlöstsein und zu dieser Art ihrer Darstellung verhalten.

Meine natürliche und in jüngeren Jahren ungetrübte Freundlichkeit hatte es von jeher, schon in meinen Gymnasialjahren, mit sich gebracht, daß mir viele katholische Menschen die heimlichen Leiden ihrer Seele anvertrauten. Sie waren von Beichtvater zu Beichtvater gegangen und waren immer wieder mit verweigerter Absolution entlassen worden oder sie hatten den Versuch sakramentaler Heilung selbst aufgegeben und waren auf dem Wege, sich von der Kirche zu entfernen. Ich begann zu erkennen, daß die Entfremdung eines rechnungsmäßig festgestellten, erschreckend großen Teils der katholischen Männerwelt von der Kirche auf ein gewisses, wenn auch meist selbstverschuldetes Ungenügen irgendwelcher Art zurückzuführen ist. Schon auf dem Gymnasium bereitete sich die Spannung zwischen der Kirche und der jungen Männerwelt vor. Selber der Kirche von ganzem Herzen ergeben und durch ihre Sakramente immer wieder, wenigstens für einige Zeit, geheilt, hatte ich ein tiefes Mitleid mit solchen Menschen, besaß aber zunächst kein anderes Mittel als menschliche Geduld und treue Kameradschaft, um ihnen zu helfen. Als ich Priester geworden war, wandte ich die von der Kirche vorgeschriebenen und von der Pastoraltheologie angeratenen Mittel an und erkannte nach vielem Mißlingen, daß es im geistigen Besitze der Kirche genug Kräfte

gäbe, um auch die kränkste Seele zu heilen, die trotzigste wieder freundlich zu machen, die entfernteste wieder zum Vaterhause zu führen, daß aber gegenüber einer gewissen Ängstlichkeit in der Seelenführung ein großer Mut und ein weites Herz dazu gehören, manches Wagnis auszuführen und manche schwere Verantwortung auf sich zu nehmen. Mir ist manchmal schier der Atem vergangen, wenn ich trotz aller Sünde und Schwachheit immer wieder vertraute oder unter Nichtachtung oder Übergehung der Sündhaftigkeit den verlorenen Menschen mit einem einzigen Zug und Schwung in die unmittelbare Nähe Gottes warf. Gott sei Dank, es ist schier jedesmal gelungen! Dazu gehörte vor allem, daß ich die hl. Kommunion nicht so sehr als Lohn der Gerechten und als Speise der sich für rein haltenden Menschen, sondern vielmehr als Medizin der kranken und sündigen Seelen betrachtete und es nicht duldete, daß sie wegen irgendwelchen Bedenklichkeiten und eingebildeten ‚Sünden' unterlassen werde. Ferner, daß ich es ganz ernst nahm mit der alten Katechismuslehre, daß zu der von Gott trennenden Sünde eine wirklich schwere Materie, wirkliche Erkenntnis der in der Sünde liegenden Bosheit und wirklich freies Wollen gehöre. Gegenüber der damals üblich gewordenen Steigerung der menschlichen Verantwortlichkeit bis ins Unerträgliche wagte ich es, an eine obere Grenze der Verantwortlichkeit auch des normalen, viel mehr aber des seelenkranken Menschen zu glauben, und gebrauchte vielfach die Lehre vom Concursus divinus, nach der Gott die Verantwortlichkeit für eine Handlung von dem Punkte an allein übernimmt, an dem die Verantwortlichkeit des Menschen aufhört. Und da sich mit alldem die Sünde nicht unmöglich machen läßt, war ich, wenn eine wirklich schwere Sünde geschehen zu sein schien, immer bereit, bei irgendwelchem ehrlichen Willen die sakramentale Lossprechung zu geben, betonte aber für jene, denen eine sofortige Beicht nicht möglich war, ernstlich die Lehre von der schon vor dem Sakrament sofort rechtfertigenden Kraft der ‚fides formata', d. h. des von der Liebe formierten Glaubens, der ‚Liebestreue'. Das gab nun manchmal einen heißen Kampf mit den bedenklichen Herzen; es schien, als ob ihr Glaube nicht groß genug wäre, um an so viele Gnade zu glauben, um überhaupt noch zu hoffen, daß auch sie gerettet und noch einmal religiös glücklich werden könnten. Es gab Abwendungen, Rückfälle in Verzweiflung und Entfremdung genug, aber schließlich siegte doch das Vertrauen, und der Berg war überwunden.

Da bat mich der Schriftleiter einer katholischen Zeitschrift um einen Beitrag über das Fortleben Christi in seiner Kirche. Ich dachte sogleich an das Fortleben des erlösenden und heilenden Christus in der Kirche und ging daran, zu schildern, wie ich die Tätigkeit dieses erlösenden und heilenden Christus in meinem Leben beobachtet habe, nicht, wie sie nach unserer Meinung sein sollte oder sein könnte, sondern wie sie sich im realen Leben zeigt, wie sie hier da ist, dort fehlt, wie sie gehemmt wird, wie sie freien Lauf hat. Ich hoffte, dadurch die Aufmerksamkeit auch der Fernestehenden auf dieses wundersame Wesen in der katholischen Kirche hinzulenken, und wollte mir einmal alles vom Herzen schreiben, was sich dort an Freude und Zorn angesammelt hatte. Ich wollte das Schönste schreiben, was man über die katholische Kirche schreiben kann. Es sollte kein dogmatischer Aufsatz werden, denn ein Bericht, eine Erzählung kann nie ein dogmatischer Aufsatz sein. Nicht den dogmatischen Begriff der Erlösung wollte ich behandeln, sondern den tatsächlichen Stand des Erlöstseins. Froh wollte ich alle Leser machen in dem Gedanken, daß sie zum Volke der Erlösten gehören. Wie heimliche Königskinder sollten sie wieder unter dem anderen Volke einhergehen.

Der Schriftleiter erbat sich einige Bedenkzeit, die genau sechs Wochen dauerte. Zunächst beschloß er, die Veröffentlichung zu wagen, wollte aber den Eindruck durch eine redaktionelle Vorbemerkung mildern. Dagegen regte sich in ihm aber das Bedenken, ‚daß sich dann überhaupt nichts Frohes, Neues mehr sagen ließe'. Er stehe ganz auf meinem Standpunkte; die tiefe Wahrheit komme mit so vielem überein, was er in einem schon nicht mehr kurzen Seelsorgerleben denken mußte. Er betrachte die Gedanken aber nur für die Seelsorge an einzelnen als geeignet und sogar notwendig; wir dürften aber nicht alles, was wir wissen, der großen Welt sagen. Sein Freund, ein ‚fortschrittlicher, tiefbohrender Dogmatiker', habe so geurteilt: ‚Vom pädagogischen Standpunkt aus halte ich es für richtiger, das I d e a l unter allen Umständen rein zu halten, wenn es auch keiner erreicht. Das Streben danach ist schon viel. Wenn man aber d a s L e b e n, w i e e s i s t, als das Ideal zu irgendeiner Zeit hinstellt, so wird das Streben nicht einmal mehr erhalten.'

Ich habe dieses Wort bis jetzt noch nicht recht verstanden, aber es scheint an den katholischen Schriftsteller die alte Forderung zu stellen, das katholische Leben zu zeichnen, wie es nach dem Ideal sein soll, nicht, wie es ist. In anderem Sinne träfe es meine Geschichte nicht. Denn ich stelle als Ideal hin, daß sich das katholische Volk stolz und froh als Volk der Erlösten fühle. Auch das Erlöstsein ist ein Ideal, nicht bloß das Erlöstwerden. Noch viel mehr ist das frohe Bewußtsein, erlöst zu sein, ein erstrebenswertes Ideal. Dem Schriftleiter aber schrieb ich: ‚Wir haben in der katholischen Kirche kein esoterisches und exoterisches Wissen, kein Geheimwissen des Priesterstandes, und unsere Leser würden sehr enttäuscht sein, wenn sie erführen, daß wir ihnen gerade die befreiendsten und trostvollsten Wahrheiten aus pädagogischen Rücksichten vorenthielten.' Das Manuskript aber erbat ich mir zurück.

‚Die pädagogischen Rücksichten mußt du ehren', sagte mir darauf ein geistlicher Freund. ‚Wir sind verantwortlich für die Folgen unserer Veröffentlichungen!'

Da stieg in mir der alte Groll dagegen auf, daß uns so vieles aus pädagogischen Rücksichten verschwiegen worden war, und ich antwortete: ‚Für die Wahrheit ist nur Gott verantwortlich. Wir sind dafür verantwortlich, daß wir sie dem Volke verkünden. Wir sollten der Wahrheit schon vertrauen, daß sie richtig wirkt, aber wir vertrauen lieber unserer menschlichen Berechnung.'

‚Wenn Dein Aufsatz auch nur einen einzigen Menschen dazu verleitete, die Sünde auf die leichtere Schulter zu nehmen, so wärest Du mitverantwortlich für seine Sünde.'

‚Ja, gewiß — wenn mein Aufsatz eine f a l s c h e, laxe Auffassung von der Sünde verteidigte! Wenn er aber die Lehre von der Sünde und der Erlösung nach der Offenbarung Gottes und nach der Lehre der Kirche vorträgt, dann bin ich nicht mitverantwortlich. Daran müssen wir, glaube ich, ernstlich festhalten, sonst bringen wir Gottes Wort in verderbliche Abhängigkeit von menschlicher Berechnung, auch wenn sie sich mit dem heiligen Kleide seelsorglicher Klugheit bedeckt. Wir predigen dann Gottes Wort nach Auswahl. Das Volk wird mißtrauisch. Es heißt: ‚Dixi et salvavi animam meam', und nicht: ‚Celavi et salvavi animam meam.'

Wir einigten uns dahin, daß wir den Aufsatz einem dogmatisch gut geschulten Priester zur Prüfung übergaben. Diese führte zu dem Ergebnis, daß die eigentlichen endgültigen Lehraussagen mit der Lehre der katholischen Kirche völlig übereinstimmten. Die realistische Darstellung der religiösen Erfahrungen,

das allmähliche Hinführen zur Lösung durch allerhand irrtümliche Auffassung in Lachen und Weinen, Zorn und Liebe sei aber eine literarische Art, die viele gewinnen, manche aber verletzen werde, verletzen freilich nur die ganz Empfindsamen und alle jene, die sich getroffen fühlen.

Da erinnerte ich mich eines befreundeten katholischen Laien, der mir schon einmal geholfen hatte, eine literarische Arbeit so zu formen, daß sie auch sehr empfindsamen Katholiken keinen Anstoß böte. Diesem sandte ich mein Manuskript und bat ihn, es mit einem fleißigen Blaustift zu lesen, und bekam bald die Nachricht: ‚Ich habe Ihr Manuskript mit größter Spannung in einem Zuge gelesen und darf es doch jetzt mit hinaus nach Solln zu Professor Muth mitnehmen und, da es Sonntag nachmittag ist, ihm und den Seinigen vorlesen? Denn wir haben uns gerade über dieses Thema erst kürzlich wieder lebhaft ausgesprochen. Prof. Muths Gedanken gingen da ganz in der Richtung der Ihrigen. Ich selber stecke noch ein bißchen in der Schulbubenzeit.‘

Von Professor Muth wußte ich, daß er bisher immer den geraden katholischen Weg gegangen war, und ich freute mich auf sein Urteil, ohne im geringsten daran zu denken, daß die der Form nach armselige Geschichte in seiner vornehmen Zeitschrift Aufnahme finden könnte.

Da kam der Hl. Weihnachtsabend. In alter Kinderseligkeit hatte ich mit meinem Schwager den Christbaum für seine Kinder geschmückt und dann wahrhaftig das Christkindel kommen sehen. Es war schier die Mitternachtsstunde, als ich mich auf mein Stüblein zurückzog, um ein wenig allein die Geheimnisse der Heiligen Nacht zu feiern. Da fand ich die tagsüber vergessene Post, den Weihnachtsgruß des Dichters Flaskamp: ‚Von der Freiheit der Kinder Gottes‘ und eine Karte von meinem Münchener Freunde folgenden Inhalts:

‚Lassen Sie mich Ihnen heute nur das Resultat unserer sonntäglichen Lektüre Ihres Manuskriptes mitteilen! Prof. Muth wird es zu Ostern im Aprilheft drucken. Ich habe ihm aus ganzem Herzen zugestimmt. Ein Wagnis ist es. Aber wenn wir nichts mehr wagen wollten! Die unakademische Form tut gerade dem Hochland einmal sehr gut. Da und dort wird wohl noch eine Sicherung anzubringen sein.‘

Das war eine Heilige Nacht voll Freude und Ernst. Ich sollte berufen sein, unserem Volke von neuem zu verkünden, daß es wahrhaft ein Volk der Erlösten sei! ‚Du sollst seinen Namen Jesus nennen, denn er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden.‘ Und beim Abendgebet wiederholte ich immer wieder die Worte:

‚Deine Gnad' und Jesu Blut
macht ja allen Schaden gut.‘

Der Herausgeber des „Hochland‘ nahm den neuen Hochlandbeitrag, wie er später bezeugte, als eine persönliche Angelegenheit. Die Grundgedanken seien ihm längst geläufig gewesen und hätten ihm den größten Dienst geleistet, das religiöse Leben im Geiste der Kirche durch häufigeren Sakramentenempfang reger und wärmer zu gestalten. Mir schrieb er von der Ergriffenheit, die ihn immer wieder bei der Lesung der ‚Erlösten‘ erfasse, so aufrichtig, daß ich nun fast gar keine Sorge um das Schicksal der Geschichte mehr hatte. Das Manuskript kam an die Setzkästen, durchlebte in der Korrektur alle jene Dinge, die sich eine artige Geschichte in diesem Stadium gefallen lassen muß, und es wurde ihr noch besonders eingeprägt, daß sie ja allen Lesern dogmatisch korrekt sage: ‚Das Beichten ist aber durchaus notwendig, der gute Wille muß ein ganz ehrlich guter Wille sein; der Glaube, der dem Menschen

das ewige Leben bringt, muß der Glaube im Sinne Christi und der Kirche sein, der in Liebe lebende Glaube.' Das hat ihr ja später nicht viel genutzt, aber es war ihr doch ganz aufrichtig darum, und es stand auch schon von Anfang an in ihrem Herzen geschrieben.

Als Ostern kam, ging meine Geschichte von der Barmherzigkeit Gottes, vom frohen, freien, männlich-mündigen Katholischsein, von der heimlichen Königskinderart über das deutsche Land, und bald kamen Nachrichten von allüberall her, wie sie freundlich und feindselig aufgenommen worden sei.

Ich will nun ganz objektiv den Reisebericht wiedergeben, um am Schlusse sagen zu können, ob ich meine Ostergeschichte bedenkenlos weiterreisen lassen darf, oder ob ich sie wegen ungebührlicher Art oder gar wegen dogmatischer Verirrungen zurücknehmen muß, oder ob es wenigstens geraten ist, ihr einen entschuldigenden oder erklärenden Begleitbrief mitzugeben. Denn das muß ich zum voraus sagen, daß sie an manchen Orten eine ganz überraschende Unruhe hervorgerufen hat.

Die erste Nachricht kam aus einem Marienwallfahrtsort meiner Heimat. Da hatte die fromme Wallerin gleich eine große Ungeschicklichkeit begangen, indem sie dem Herrn Kaplan gerade am Sonnabend beim Predigtschreiben den Besuch machte. Aber was geschah? Der gütige Herr legte schmunzelnd die Feder zur Seite und unterhielt sich eine ganze Stunde mit meiner Geschichte und versicherte ihr, das sei ihm ein großer Genuß und Gewinn, studierte auch gleich die von ihr angegebenen Seiten aus der Dogmatik von Pohle. Vor allem aber wollte er wissen, wer denn eigentlich der Pfarrer sei, von dessen Predigt sie erzähle. Sie erklärte, dieser Pfarrer wohne in einem Dorfe des sehr gebirgigen Gehirns ihres Verfassers. Aber manche anderen Fragen seien bedeutend wichtiger.

Auch in Glatz, der Metropole meiner kleinen Bergheimat, konnte meine Geschichte allerhand indiskrete Fragereien erwarten. Kleinstädter sind nun einmal so. Aber in Glatz war es anders. Glatz weiß, daß es die Meinung des ganzen blauen Landes bildet, und forderte meine Geschichte ernstlich auf, sich auf den Index der verbotenen Bücher zu setzen. Der Verfasser, der schrecklich mit sich zu kämpfen haben müsse, sei gar nicht genug zu bekämpfen. Er solle weniger Belletristik treiben, sondern mehr studieren. Meine Geschichte sagte aber, auf den Index sei sie gar nicht gefaßt und vorbereitet. Da sie ganz traurig wurde, richtete sie der Redakteur vom Gebirgsboten wieder gütig auf: Sie sei doch sehr anschaulich, dem praktischen Leben angepaßt, kühn in den Gedanken, folgerichtig in der Durchführung und, was das beste sei, für jedermann brauchbar.

Kaum hatte sie aber Glatz verlassen, eilten durch alle Tore geschwinde Gerüchte, erzählten von dieser ‚anstoßerregenden Hochlandgeschichte' die schrecklichsten Dinge, die man überall nachsprach, — bis ins fernste, tiefste Tal. Viele hatten die Geschichte noch gar nicht gelesen, wußten aber ganz genau, daß sie voller Unglaube und Ketzerei sei. Viele wußten überhaupt nichts von ihr, wohl aber, daß ich vom Glauben abgefallen sei.

Ehe die geschwätzigen Gerüchte ihr volles Werk tun konnten, erlebte meine Geschichte Freuden über Freuden. Ihre Predigt wurde schon in den Ostertagen in mehreren Kirchen gehalten, sogar in einer bischöflichen Kathedrale und in einer Hofkirche. Und der Jubel des Volkes war groß.

Aus Süddeutschland schrieb ein Freund: ‚Ihr Hochlandaufsatz war ein Ereignis, das überall besprochen wird. Auf einem Osterspaziergang mit einem Universitätsprofessor und einem angesehenen Priester wurde in herzlicher Verehrung von Ihnen geredet. Die Freude über Ihre Gedanken und Ihre Art ist in

geistig und religiös hochstehenden Kreisen allgemein. Aber allgemein ist auch die Sorge, daß Ihnen von irgendeiner Seite ernstliche Schwierigkeiten bereitet werden.'

Und nach einigen Wochen: ‚Ihr Schweigen wird hoffentlich nicht so auszulegen sein, daß Sie durch verschiedene Erfahrungen mit Ihrem Hochlandartikel entmutigt sind! Das wäre auch gar nicht begründet. Denn die Tatsache, daß dieser Artikel solche Kreise zieht, müßte eher ermutigen als abschrecken. Gewiß sind die Urteile verschieden. Einzelne Stimmen beanstanden sogar den Stil und nicht die Orthodoxie. Wenn man die Urteile prüft, so stellt sich heraus, daß die Mehrzahl der Urteilenden nur ängstlich und bedenklich sind. Nur sehr wenige meinen, wirklich theologisch Unrichtiges zu finden; es sind meistens Praktiker und Politiker oder politisch Eingestellte, denen als Hauptgrundsatz in Religion und Theologie gilt: Quieta non movere. Aber viel stärker in Betracht kommen die wirklich religiös Lebendigen, die Ihre Art buchstäblich als eine Befreiung empfinden. So erhielt ich heute einen Brief von einem mir befreundeten älteren Pfarrer, der schreibt: „Ich hoffe, daß der Artikel einen derartig starken Eindruck machen wird, daß er einen Wendepunkt in der Geschichte der christlichen Predigt sowohl als in der Anschauung der Gläubigen bedeuten wird. Ich habe ihn zwei bis drei Male gelesen. Nach so etwas hat meine Seele gehungert und gedürstet. So müßte man predigen, um Seelen zu gewinnen. Wenn sich der Verfasser doch entschließen könnte, die ganze christliche Lehre in dieser Form zu behandeln!"'

Und es wird tatsächlich so gepredigt: sagte doch kürzlich ein Gelehrter aus dem Jesuitenorden von der Kanzel einer deutschen Metropole: ‚Um uns als Sünder zu fühlen, brauchen wir nicht Christen zu sein, sondern nur ein bißchen Selbsterkenntnis zu haben. Aber zu wissen, daß wir erlöst sind, dazu braucht's Christentum!'

Von dem Osterjubel, den die Geschichte bei vielen katholischen Laien erweckte, kann ich nur deshalb wenig erzählen, weil mir viele in ihren Berichten das Herz mit solch männlicher Aufrichtigkeit öffneten, daß ich meinen Mund mit dem Beichtsigill verschließen muß. Der häßliche Vorwurf, daß der Artikel die hl. Beicht bekämpfe, — er betont ausdrücklich die Notwendigkeit der Beicht! — erledigt sich durch die Nachrichten, daß manche Männer nach Lesung der Geschichte neues Vertrauen zur kirchlichen Bußdisziplin und Seelenleitung faßten und nach jahrelanger trotziger Zurückhaltung wieder zum ersten Male zur hl. Beicht gingen. Einer schrieb mir: ‚Ich habe gestern Ihren Aufsatz von den Erlösten gelesen, nein, nicht gelesen, sondern vom ersten bis zum letzten Wort mit ganzer Seele mitgelebt und bin nun seitdem von einer ganz wunderbaren Freude und Seligkeit erfüllt. Sie haben mir den Mut gegeben zum Jasagen zu den Lebenskräften, die aus meinem katholischen Christenglauben in mir empordrängten. Ich bin der persönlichen Verbundenheit mit Gott so gewiß und gründe so fest darin, daß mir die Gebote der Kirche nicht mehr bange machen. Ich erfülle, was die Kirche befiehlt, oder suche es zu erfüllen, denn Gott will es. Aber Gott hat mir das Sorgen und die Gewissensnöte abgenommen. Es ist, wie wenn er zu mir gesagt hätte: Tue alles, soweit deine Kraft reicht, aber überlasse es ganz mir, was ich für dich daraus mache, was ich dir darin wirke! — Eine Frankfurter Konvertitin schrieb mir dieser Tage ganz spontan: „Haben Sie den Aufsatz „Die Erlösten" gelesen? Endlich ein Katholik, der religiös über Religiöses schreibt!"'

Mit diesem letzten Satze bin ich dazu übergegangen, zu berichten, wie es meiner Geschichte bei der katholischen Frauenwelt ergangen ist. Wer noch so

töricht ist, auf Frauenurteil nichts zu geben, kann ja diesen Abschnitt füglich übergehen.

‚Da schreiben Ihnen wohl jetzt alle Backfische!' klopfte mir einer meiner gutmütigeren Gegner auf die Schulter und auf das Herz. Ich kann die Frauen, die mir geschrieben haben, an den Fingern einer Hand abzählen, die Männer jedoch nur an den 33 Knöpfen meines Priestertalars, und auch dies nur, wenn ich das zweitemal von oben anfange. Die Frauen haben also eine ehrfürchtige Zurückhaltung gegenüber den behandelten Geheimnissen geübt. Keine Gegnerin hat sich gemeldet. Die anderen sprechen ganz schlicht von Dank. ‚Es ist einem so aus der Seele gesprochen, und bei jeder Seite fand man mehr Mut, zu leben.' ‚Ich hätte diese Himmelskunde am liebsten allen Menschen verkündigen mögen.'

Schier gleich am Anfange ihres Weges geriet meine Geschichte in eine geistliche Lehranstalt.

‚Was sind Sie denn eigentlich?' fragte einer der gestrengen Herren. ‚So ein Zwitterding zwischen Fabel und theologischem Aufsatz ist uns noch nicht vorgekommen!'

‚Ich bin eine Geschichte, wie man ja wohl schon an meinem Äußern sehen kann. Aber mein Verfasser ist ein Theologe, der auch beim Dichten nicht aus seiner Haut kann.'

‚Geschichte hin, Geschichte her, jedenfalls sind Sie häretisch. Was die Erlösung ist, steht schon in jedem Katechismus. Was wollen Sie?'

‚Bitte, Hochwürden, wo steht im Katechismus die Frage: Was ist die Erlösung? Aber ich will mir auch gar nicht erlauben, diese Frage zu beantworten, denn ich bin doch bloß eine Geschichte.'

‚Sie wollen einen neuen Erlösungsbegriff substituieren.'

‚Nein, ich will keinen neuen Begriff. Ich kann überhaupt keine Begriffe leiden. Ich will ja nur sagen, was man im Leben von der Erlösung hat, und ganz demütig anfragen, ob man nicht doch noch mehr Frohes und Tröstliches darüber hören könnte.'

Da kam ein junger Studiosus theologiae herbei und sah die unendlich traurige Geschichte. Und sprach voll Mitleid gegen sie und ihren Verfasser und ihr Heimatland, das Hochland: ‚Ganz so sicher ist es ja gar nicht, daß Sie verbrannt werden müssen, denn wenn man Sie recht ansieht, sind Sie nicht durch und durch schlecht. Ja, Ihr Thema ist sogar von hoher pastoreller Wichtigkeit. Aber das müssen Sie doch zugestehen, daß Sie zwei sehr schwere Fehler an sich haben. Erstens reden Sie von Erlösung und meinen doch bloß die Erlösung und Befreiung von Seelennot . . .'

‚Bitte, junger Herr, ist das keine Erlösung?'

‚Es ist nicht die Erlösung im Sinne des Dogmas,' antwortete der Gute.

‚Ich will ja auch nur von der Erlösung im Sinne der geängstigten Menschenherzen sprechen,' verteidigte sich die Geschichte. ‚Über die Erlösung im Sinne des Dogmas gibt es ja schon ganz gute Bücher, die freilich auch nicht in allen Punkten einer Meinung sind; aber da will ich mich nicht hineinmischen.'

‚Und zweitens', fuhr der Student fort, ‚sprechen Sie vom Erlösungswert des Glaubens in ganz inadäquater Weise. Sie müssen ausdrücklich sagen, was Sie nicht damit sagen wollen!'

‚Was denn?'

‚Nun, daß nicht der bloße, leere, tote Glaube rechtfertigt, wie wir es von Luther lernen.'

‚Aber das ist doch selbstverständlich, daß ein leerer und toter Glaube keine rechtfertigende Kraft hat.‘

‚Hier ist nichts selbstverständlich. Hier muß alles gesagt und bewiesen werden in der wunderbar scharfsinnigen Sprache der alten bewährten Autoren.‘

‚Aber ich habe es doch auch gesagt, daß ich den Glauben meine, in dem sich sogleich die Liebe entzündet und die Bereitschaft erhebt zu allem, was Gott und die Kirche verlangen, auch die Bereitschaft zum Beichten.‘

‚So, so,‘ bedachte sich der Student, ‚aber das muß präziser gesagt werden!‘

‚Dann müßte ich aber doch ein dogmatischer Aufsatz werden, und das ist gegen meinen Charakter.‘

‚Nun dann soll Ihr Verfasser eine dogmatische Erklärung abgeben. Jedenfalls darf man die hiesige Auffassung kaum vernachlässigen. Denn . . .‘

Besonders warf man der Geschichte vor, daß sie die sündhaften Handlungen ganz allein Gott, dem Menschen aber nur die sündhafte Gesinnung zuschreibe. Da berief sich meine Geschichte auf ihre ältere Schwester, die den Namen hat: ‚Das Mysterium der menschlichen Handlungen‘. Diese sage ganz deutlich, daß die Handlung nicht bloß von ihrer Erstursache, d. i. Gott, gesetzt wird, sondern auch ‚voll und ganz‘, wie es in der Dogmatik steht, von der Zweitursache, d. i. dem Menschen. Aber das Sündhaftmachen durch den bösen Willen, das sei der Anteil, der dem Menschen allein zukäme. Keine Handlung, auch wenn sie äußerlich noch so sündhaft aussähe, könne in ihrem Sein oder, wie die alten Dogmatiker sagen, in ihrer Entität böse sein, wenn sie nicht von der sündhaften Gesinnung her zur Sünde vergiftet würde. Das ‚Sein‘ aller Handlungen ist gut und von Gott gewollt. Das lehren alle alten Dogmatiker der Kirche Gottes.

Doch meine Geschichte sollte nicht streiten. Die Studenten wandten sich an einen Geistlichen, der ihnen als kluger Führer der Jugend bekannt war. Dieser schrieb: ‚Zu der Ostergeschichte kann nur ein Religionspsychologe oder ein Seelenführer Stellung nehmen. Den Dogmatiker halte ich gar nicht für zuständig, da die Ausführungen keine systematische Dogmatik und auch keine Kritik daran sind. Worauf es dem Verfasser ankommt, ist die wohl alle denkenden Seelsorger bewegende Frage: „Warum wird das herrliche Erlösungsdogma so wenig unter den Christen wirksam? Warum gibt es gerade unter den Katholiken so viele seelische Krüppel, alias Skrupulanten?“ Man müßte dem Verfasser dankbar sein, daß er endlich einmal sagt: Hier stimmt etwas nicht! Wo er die Materie des Dogmas bringt, z. B. die Konkurrenz Gottes und des Menschen an der Sünde (d. h. der Handlung, die durch den Menschen zur Sünde wird), oder die Heilsgewißheit des Getauften, da wird man zwar durch Kühnheiten überrascht, aber ich habe keinen Satz entdecken können, der irgendwie suspekt aufgefaßt werden müßte. Es fügt sich doch alles harmonisch in den Zusammenhang und muß eben auch vom Zusammenhang aus beurteilt werden. Der Artikel, vernünftig aufgefaßt, hat eine notwendige und segensreiche Aufgabe. Schade, daß manche, die ihre Fachwissenschaft höher als das strömende Leben einschätzen, kein Organ dafür besitzen, was für Nöte hier aufgedeckt und zu heilen versucht werden!‘

Ebenso deutlich erklärte der Professor der Dogmatik an einer deutschen Universität, der die Strahlen der göttlichen Wahrheit nicht nur an ihrem Ausgangspunkt, sondern bis herunten auf der Erde beobachtet, seinen von anderer Seite beunruhigten Studenten: ‚Der Kampf gegen Wittig ist töricht; sein Artikel ist dogmatisch einwandfrei.‘

Wohl aus solcher Beratung, aber auch aus einer gesunden Mittelstellung

zwischen Leben und Fachwissenschaft läßt es sich erklären, daß sich die Studentenschaft in der größeren Mehrheit nicht irre machen ließ an dem Guten, das meine Geschichte den Menschen bringen sollte. Auch hier lautet die Antwort in erfreulicher Weise auf Bereicherung und Vertiefung des religiösen Lebens, auf freudigere Bereitschaft zum Sakramentenempfang. ‚Solch eine innere Freude', lautet der Dank eines süddeutschen Studenten, ‚hatte ich schon lange nicht mehr wie in den Tagen, da ich eben den Aufsatz gelesen hatte. Wie groß kam mir da Gott vor! Und so freudig und innig wie seitdem habe ich Gott wohl nie geliebt.'

Den ersten öffentlichen Angriff erfuhr meine Geschichte im Maiheft des ‚Gral' bei der Besprechung einer meiner anderen literarischen Arbeiten. Die Ostergeschichte war gar nicht mit Namen genannt, aber es war versteckt und offen von ‚dogmatischen Irrtümern' die Rede. Ich bezog diese Anklage zunächst auf die andere Arbeit und forderte den Kritiker auf, mir die dogmatischen Irrtümer zu nennen, und zwar unter genauer Bezeichnung der verletzten kirchlichen Glaubenssätze. Die Antwort lautete: Es sei eigentlich die Ostergeschichte gemeint. Ich erhob nun auch für diese die ernstliche Forderung, endlich die angeblichen dogmatischen Irrtümer zu nennen. Der Kritiker berief sich nun auf einen Artikel der Kölnischen Volkszeitung vom 4. Juni 1922. In der Erwartung, nun endlich an einen Gegner zu kommen, der meine Geschichte nicht nur mit den allgemeinen Redensarten ‚Gefährlich', ‚Verfänglich', ‚Unglücklich', ‚Sehr schlimm', sondern mit klarem Nachweis der etwaigen Irrungen bekämpft, bestellte ich mir die angegebene Nummer.

Es handelt sich um den Aufsatz: Seele, Sünde und ewige Seligkeit, Pfingstgedanken von Fr. Hürth, der eigentlich dem Hauptkern meiner Geschichte freudig zustimmt, indem er ausruft: ‚Ja, wir sind Erlöste!' Schier alles, was Hürth zur Erbauung der Seelen am Pfingstfeste schreibt, hat auch meine Geschichte am Osterfest gepredigt. Sie sollte es nicht nur, sondern sie hat es auch. Was er leugnet und bekämpft, hat auch meine Geschichte nicht behauptet, z. B., daß der Mensch seiner Leidenschaft bloß aus Bosheit, nicht auch aus Schwäche folgen könne. Soll aber damit gesagt sein, daß der Mensch eine Todsünde vollbringen und das ewige Leben verlieren kann nicht bloß aus Bosheit, sondern auch aus reiner Schwäche, so würde dies gegen die Lehre der katholischen Moral verstoßen, die ausdrücklich die attentio ad malitiam actus, d. h. das Bewußtsein von der Bosheit, zu den konstitutiven Merkmalen der Todsünde rechnet, wenigstens wie uns unser alter Adam Krawutzcky immer wieder eingeprägt hat. Schon diese Erkenntnis wirkt wie eine Befreiung auf die oft zermarterten Büßer. Wird sie nun von Beichtvater und Beichtkind ernst genommen, so ernst wie sonst die rigoristischen Anschauungen, dann ergibt sich oft, daß die gebeichtete Sünde gar keine Todsünde war, daß der Büßer also seinen Gnadenstand nicht verloren hat. Da sie aber aus beiderseitiger Bedenklichkeit, aus natürlicher und erklärlicher Neigung zu dem verbotenen Tutiorismus (immer das Sicherere, also das Rigoristischere zu wählen), oft nicht genügend ernst genommen wird, so müßte sie ernstlicher gepredigt und kräftiger hervorgehoben werden, damit sich die Menschen nicht für schuldiger halten, als sie sind. Denn auch dies wäre Lüge und Selbstbetrug und eine Verletzung des Erlösungswerkes Christi.

Dann heißt es, wohl gegen den Wortlaut meiner Geschichte: ‚Mit Glauben und Vertrauen muß der Mensch dem Richterstuhle Gottes nahen, in Reue seine Schuld bekennen, um durch den Priester im Namen Jesu Lossprechung und Verzeihung zu erhalten. Unabhängig von diesem Sakrament gibt es für einen

solchen keine Erlösung und Verzeihung. Freilich wird auch durch die vollkommene Liebe oder Reue (nicht aber durch Glauben und Vertrauen allein) schon vor dem Empfang des Bußsakramentes die Sünde und ewige Strafe nachgelassen, aber nur, weil vollkommene Reue und Liebe den aufrichtigen Willen einschließen, die Sünde auch im Richterstuhle der Buße anzuklagen', — das heißt doch, wenn es möglich ist und wenn die rechte Gelegenheit dazu kommt; bis dahin ist der Gnadenstand hergestellt, der Mensch von der Sünde erlöst.

Warum wird aber das ‚Unabhängig' so gewaltig hingestellt, wenn nachher doch das ‚Freilich' kommen muß? In diesem ‚Freilich' ist soviel Glück und Trost für die Zeit zwischen Sünde und Beicht beschlossen, daß es verdiente, zwölfmal unterstrichen zu werden.

Und warum ist das ‚Vollkommen', das in der deutschen Sprache so leicht irrtümlich als ‚absolut vollkommen', also für Menschen schier unmöglich, aufgefaßt wird, so ganz ohne jene Erklärung gelassen, die auch ihm die erlösende Kraft zuspräche, nämlich daß es sich um eine echte, aufrichtige Liebe handle, in der das Element der Furcht nicht ausschlaggebend ist?

‚Nicht aber durch Glaube und Vertrauen allein.' Das hat meine Geschichte nicht behauptet. Sie spricht von dem Glauben im Sinne Christi, von dem Glauben, in dem sich augenblicklich die Liebe entzündet und der den Sünder wie von allein zum Bekenntnis führt.

Leset doch schon richtig! Das ist ja der Anfang jeglicher Bildung!

Solchen Glauben nennt die Dogmatik fides formata im Gegensatz von der fides informis, dem leeren und toten Glauben, und sagt ausdrücklich, wenn auch sehr nebenbei, daß er augenblicklich auch ohne Sakrament die Rechtfertigung bewirkt.* Muß man denn annehmen, daß unser schönes deutsches Wort Glauben gleich nur fides informis bedeutet, also etwas ganz Leeres und Totes? Wenn ein deutscher Katholik aufrichtig und herzlich sagt: ‚Ich glaube', so meint er damit ebenso wie Petrus und die Heilsuchenden im Evangelium die fides formata. Darum sagt Christus solchen Menschen: ‚Wer glaubt, der hat das ewige Leben', und, obwohl er doch alles voraussah, alle möglichen Mißverständnisse, so spricht er doch nicht: ‚Wer die vollkommene Liebe hat, der hat das ewige Leben', sondern nur: ‚Wer glaubt, der hat das ewige Leben,' oder: ‚Wer glaubt und sich taufen läßt, der hat das ewige Leben.' Nichts anderes predigt meine Geschichte.

‚So darf man heute nicht mehr sprechen, das ist lutherisch', sagte mir ein alter geistlicher Herr.

‚Mein Gott, so darf man also nicht mehr die Worte Christi in ihrer Schlichtheit und Einfachheit gebrauchen! Wenn Luther seine Sola-fides-Theorie in dem Sinne jener Worte Christi aufgestellt hätte, so wäre er nichts anderes geworden als der Verkündiger einer sehr tröstlichen Wahrheit.'

‚Ja, ja, man spricht ja schon davon, daß Sie lutherisch geworden sind!'

Ich wandte mich ab, ohne noch ein Wort zu sagen.

Sehr erfreut wäre ich gewesen, wenn meine Geschichte bei den Seelsorgern freundlich aufgenommen worden wäre. Viele Jahre hatte ich zu ihnen gehört, und ich war der Überzeugung, daß meine Erfahrungen von der geistig-sittlichen Not des katholischen Volkes gleich den ihrigen seien. Ich nahm an, daß sie die Welt nicht nach ihrem Wunsch, nach einem idealistischen Bilde, sähen, sondern nach der Wirklichkeit. Einige schrieben auch, daß der Artikel des Hochlands der

* Vgl. z. B. Pohle, Dogmatik III[8], 65.

langersehnte Ausdruck ihrer Auffassung und ihrer Wünsche sei. Er müsse in einer billigen Volksausgabe überall verbreitet werden! Und einer von ihnen, der in seiner amtlichen Stellung ganz Deutschland bereist und kennen gelernt hat, erfreute mich mit den Worten: ‚Ich danke Ihnen für Ihren mutigen Hochlandartikel. Sie haben viele wirklich damit getröstet.‘ Ein anderer, früher sehr streng und ängstlich in der Seelenführung, sandte mir die mit kirchlichem Imprimatur gedruckte ‚Geistliche Blütenlese aus den Aufzeichnungen der Schwester Benigna Consolata Ferrero‘ (Missionsdruckerei Steyl), um mir zu beweisen, daß meine Auffassung keine andere sei als die der heiligmäßigen Klosterfrau. Tatsächlich ist die Übereinstimmung, sogar im Wortlaut, eine ganz überraschende. Und der geistliche Herr fügte noch hinzu: ‚Es ist jammerschade, daß gerade bei den besten Katholiken, Laien wie Priestern, durch eine falsche Auffassung in dieser Beziehung ungezählte wertvolle Kräfte gebunden werden, die von Gott zum Aufbau der eigenen Seele wie der unserer Mitmenschen bestimmt sind.‘

Kam aber auch meine Geschichte zu einem Gegner der Universitätstheologie und des Hochland. Und er schickte meine Geschichte an die kirchlichen Vorsteher. Warum auch nicht, sprach ich zu mir selbst, dann aber zu meiner Geschichte gewandt: Freu' dich, meine arme Geschichte, und weine nicht! Du darfst ja zur Kirche. Da wird dir kein Unrecht geschehen. Die Kirche kann sich zwar sonst nicht um so armselige, kleine Geschichten kümmern, aber sie muß sich doch darum kümmern, wenn viele Menschen in Aufregung kommen. Sie wird dich gütig und gerecht prüfen, und wenn sie an dir einen Fehler findet, so wird sie dir doch ansehen, daß du es gut gemeint hast. Und wenn sie dir verbietet, weitere Reisen zu machen, so komme zurück. Wir beide, du und ich, wollen der Kirche gehorsam sein.

Das Urteil eines einzelnen oder mehrerer Bischöfe ist zwar noch nicht das Urteil der Kirche; aber ich kann nicht erwarten, daß die ganze Kirche zu einem Konzil zusammenkommt, um eine so kleine Geschichte zu prüfen und zu beschützen. Darum will ich das Urteil eines oder mehrerer Bischöfe in Ehrfurcht annehmen.

In herzlich gütiger Weise schrieb mir ein hoher Kirchenfürst, daß die Ankläger meiner Geschichte wohl das Ziel und die Absicht nicht in allem ganz richtig verstanden hätten. Er seinerseits stehe nicht an, nach seinen persönlichen Erfahrungen hinsichtlich des sittlichen Kampfes und des Beichtens in den Gymnasial- und akademischen Jahren rundweg zu erklären, daß meine Zeichnung eine Karikatur oder doch eine unzulässige Übertragung von Erlebnissen in Einzelfällen auf die Allgemeinheit sei. Er bedaure dies sehr. Und manche Stellen der Geschichte klängen verfänglich, namentlich für den, der nicht genügend beachtet, daß nicht alles als meine Überzeugung geschrieben sei, sondern manches als Stimmungsausdruck Dritter angesehen werden wolle.

Das teile ich den Lesern meiner Geschichte mit, damit sie nicht falsch verstehen, was ich geschrieben habe. Und ich freue mich, daß in anderen Beobachtungskreisen und mit anderen Augen gesehen, die Verhältnisse bedeutend günstiger liegen als in meinem Beobachtungskreise und wie ich sie gesehen habe. Gott sei Dank! Ich bitte auch, meine Auffassung nicht zu verallgemeinern und sich bewußt zu bleiben, daß ich mich in der Beobachtung täuschen kann. Aber für meine Auffassung und meinen Beobachtungskreis ist meine Zeichnung nicht eine Karikatur, sondern ein vielleicht mißlungener Versuch, die Wirklichkeit zu zeichnen. Ganz sicher hat trotz der wunderbaren Einheit des Katholizismus jede Landschaft und jeder Berufskreis sein besonderes Bild.

Meine Geschichte sollte den Menschen nicht in trübem Ernst die Wahrheit sagen, sondern überall lachend den Eingang suchen und erst drinnen ernst werden. Es ist ja ein Unterschied, ob ein Schriftsteller die Personen und Dinge, die er schildert, lächelnd oder lachend einführt, oder ob er sie lächerlich machen will. Wenn meiner Geschichte dieser Unterschied mißlungen ist, so soll sie als mißratenes Werk von allen Literaten heimgejagt werden. Aber mehrere Meister katholischer Erzählungskunst lassen mir sagen, daß es ihr wohl gelungen ist, das wirkliche Leben lachend und weinend darzustellen, ohne daß sie irgend jemand lächerlich macht. Immerhin sage ich es offen und bedaure es tief, daß die von mir gewählte oder vielmehr die mir naturgemäße und bisher nicht beanstandete Form den Empfindungen vieler meiner geistlichen Mitbrüder nicht entspricht.

Die Reise meiner Geschichte durch Deutschland, wenn sie auch durch viele frohwerdende Herzen ging, war keine Vergnügungsreise. Wie könnte aber auch eine Missionsreise eine Vergnügungsreise sein! Meine Geschichte hat das katholische Deutschland gesehen, wie es ist: voll Verlangen nach jeglicher Heilsbotschaft, voll Empfindsamkeit und Entschiedenheit, wenn in dieser Botschaft irgendein Satz neu erscheint, sei er auch von ältester Wahrheit, voll Gewöhnung an die idealistische Betrachtung der religiösen Gegenwart, voll Aufbegehren, wenn ihm unerwartet von einem Beobachter gesagt wird, wie es ist, und nicht, wie es sein möchte, voll dankbarer Leser jeglichen guten Wortes, voll Eiferer, die den sofortigen Kampf der ernstlichen Nachprüfung vorziehen, wenn das gute Wort mißverstanden wird, voll — solcher und solcher Leute. Ein Sinn im religiösen Menschen scheint noch weit vor seiner Entwicklungsreife zu stehen, der Sinn dafür, daß wir Gottes Willen, also auch sein Wesen, nicht nur aus den heiligen Büchern, nicht nur aus den Geboten zu erkennen vermögen, sondern auch aus allen Zulassungen und Schickungen, also aus dem realen Leben, aus der realen Geschichte, aus dem Leben, w i e e s i s t, aus der ungeschminkten, wach gesehenen Wirklichkeit. Denn die Wirklichkeit ist nun einmal wahrhaftig Gottes Werk. Was Gott für ewig will, erkenne ich aus seinem Gesetz; was er für heute will, das werde ich heute abend sagen können. Was Gott für ewig will, ist mein Heiligtum, zu dem ich pilgere. Es liegt in Glanz und Glorie. Was er für heute will, wie ich heute zu ihm stehe, in schwacher oder starker Tugend, in kleinem oder großem, unvollendetem oder vollendetem Glauben, — wie er es mir gibt oder nimmt, — auch dies ist mein Heiligtum, nicht in Glanz und Glorie, sondern wie Kapellen am Feldweg sind. Laßt mich weiter von diesem Heiligtum am Wege reden zu allen denen, die davon hören wollen! — Das ewige Jerusalem wird schon noch Schilderer genug finden. Manche fangen vor den Wegkapellen zu glauben und zu hoffen an.

Rundschau

Zeitgeschichte

Marc Sangnier, der Vorkämpfer einer christlichdemokratischen Gesellschaftsordnung in Frankreich, bekannt vor allem durch die von ihm geleitete Sillonbewegung, welche in den Tagen der Modernistenkämpfe ihren Gegnern zum Opfer fiel, führt seinen Kampf um die christliche Demokratie heute auf wesentlich breiterer Grundlage fort. Zu diesem Zweck hat er im Herbst 1920 in Paris einen internationalen demokratischen Kongreß einberufen, der dem begreiflichen Mißverständnis begegnete, als handle es sich um eine katholische Veranstaltung, während doch nur die Veranstalter Katholiken waren, es sich im Grunde jedoch um eine rein politische Aktion handelte, bei der alle willkommen waren, die das im Wesen christliche Programm des Kongresses anerkannten. Dieser Irrtum ist heute nach der großen Rede, die Marc Sangnier am 24. Mai dieses Jahres in der französischen Abgeordnetenkammer gehalten hat, ein für allemal beseitigt. Die Haltung, die ‚Hochland' diesem Kongreß gegenüber einnahm (vgl. Febr. 1922, S. 537 ff.), bleibt nichtsdestoweniger zu Recht bestehen. Sie galt lediglich der Abwehr der gefährlichen Täuschung, als ob auf diesem Kongreß, den einberufen zu haben nichtsdestoweniger ein Ehrentitel Marc Sangniers bleibt, ein auch nur entfernt in die Wagschale der Entscheidung fallender Bruchteil der französischen Katholiken sich zu vernünftigen und christlichen Anschauungen über die Notwendigkeit einer moralischen Wiederaussöhnung Europas bekannt hätte. Daß dies nicht der Fall ist, wenigstens soweit die Mehrheit der politisch aktiven französischen Katholiken in Betracht kommt, wurde ins hellste Licht gerückt durch die Art und Weise, wie die Kammerrede Marc Sangniers von der Rechten, wo die meisten Katholiken sitzen, aufgenommen wurde. Was die deutsche Presse, einschließlich der katholischen, über diese Rede berichtete, gibt eine durchaus ungenügende Vorstellung ihrer wirklichen Bedeutung, sowohl was die Ideen des Redners, als auch vor allem, was die Mentalität der französischen Kammer anlangt. Sangnier — das soll nicht übersehen werden — wurde zwar von den Anhängern des nationalen Blockes gewählt und ist weit entfernt, seine nationale Gesinnung zu verleugnen, verweigert aber dennoch den extremen Nationalisten die Gefolgschaft. Seine Rede ist keine Programmrede der christlichen Demokratie, sondern ein in ihrem Namen unternommener kühner, aber bei alledem kluger Angriff auf die auswärtige Politik Frankreichs und ein Versuch, das Land im letzten Augenblick noch von dem Abgrund zurückzureißen, in das seine zwiespältige Politik es zu stürzen droht. Zwiespältig nennt Sangnier diese Politik deshalb, weil sie sich zu nichts Entscheidendem aufraffen könne. Sie führe zwar die Politik des festen Zugreifens im Munde, wage aber nicht, sie anzuwenden, und gehe damit der Vorteile oder vielmehr der angeblichen Vorteile dieser Politik verlustig. Auf der andern Seite trage man ebenso große Scheu, sich entschieden und zuversichtlich an den großen internationalen Aktionen im Geiste europäischer Solidarität zu beteiligen, und büße infolgedessen ein Zugeständnis nach dem andern ein. Diese zaudernde Politik häufe auf das französische Volk die Nachteile, die jede dieser zwei politischen Verhaltungsweisen im Gefolge habe. Und nun kommt ein kluger Schachzug, um der Kammer die bittere Wahrheit sagen zu können, daß Frankreich ‚nahezu in der ganzen Welt' — Zwischenruf: In Berlin! —, ‚nein, nicht nur in Berlin oder in Wien, sondern in Italien' — Zwischen-

ruf von links: Selbst bei dem Papst! — ‚und in gleicher Weise bei den Neutralen' in bösem Rufe stehe. Marc Sangnier behauptet nämlich mit schöner oratorischer Geste, es gäbe ‚vielleicht' kein Volk der ganzen Welt, ‚welches weniger nationalistisch und imperialistisch sei als Frankreich'. Daß man es so verleumden könne, sei die Schuld der Regierung, und es sei deshalb hoch an der Zeit, zu einer einheitlichen und entschiedenen Politik zu kommen, nämlich der Politik der Versöhnung, des Abbaues des Hasses und der ehrlichen Zusammenarbeit mit allen anderen Nationen, auch mit Deutschland. Zwar müßten die Reparationen von Deutschland gezahlt werden, und eine moralische Abrüstung müsse erfolgen, die auch die Deutschen nie mehr daran denken lasse, an dem französischen Besitz von Elsaß-Lothringen zu rütteln, aber die Hoffnung, die Reparationen hereinzubekommen, indem man den Vertrag von Versailles vom Standpunkt der Gewaltpolitik aus interpretiere, sei trügerisch. Der Versailler Vertrag bekomme erst Kraft und Leben durch die hinter ihm stehende Zusammenarbeit und Solidarität der Völker, aber keines dieser Völker, Belgien ausgenommen, wolle von Gewaltpolitik etwas wissen. Ob Marc Sangnier wirklich daran glaubt, daß Frankreich an dem Ausbruch dieses Krieges ‚keine Verantwortung trage' und daß ‚es alles getan hat, um ihn zu vermeiden'? Wie es auch sei, wir können verstehen, daß bei der Mentalität dieser Kammer ein Franzose, der sich einigermaßen Gehör verschaffen und mehr als nur Opposition machen will, nicht anders reden kann. Aber das alles ist nichts Neues und könnte uns kaum veranlassen, von der Rede Sangniers Notiz zu nehmen, wenn sie nicht sozusagen einen prophetischen Teil hätte, und der ist es, worin wir den alten Marc Sangnier, mit dem wir unsere Leser schon lange vor dem Krieg in großen Aufsätzen bekannt machten, wiederkennen. Ganz leise leitet er zu diesem Höhepunkt seiner Rede über. Er spricht von der Angst Frankreichs vor der Rache eines militärisch wieder erstarkten Deutschland. Aber das sei vielleicht nicht die größte Gefahr. Er komme gerade von einigen Auslandreisen und habe manche interessante Beobachtung gemacht. Die viel größere Gefahr sei vielleicht die, daß die Deutschen einsähen, die ‚Revanche', zu der sie sich vorbereiteten, sei nicht mit militärischen oder wenigstens nicht in erster Linie mit militärischen Mitteln zu nehmen. Vielleicht seien die künftigen Kämpfe zwischen den Nationen keine Kämpfe mit der bewaffneten Faust, sondern ökonomische, industrielle Kämpfe. Vielleicht sei die Entdeckung einiger Maschinengewehre oder Granaten in einem versteckten Winkel Deutschlands weniger ernst zu nehmen als die immerhin mögliche und sozusagen schon eingeleitete Verbindung von Rußland und Deutschland. Er glaube nicht daran, daß Rußland jemals durch die Bolschewiken lebensfähig werde. Sie seien zu wenig Wirklichkeitsmenschen, zu viel Träumer. Aber sie könnten eines Tages den ‚Meistern der Organisation', den Deutschen, die Hand reichen, und die wüßten Rat und litten nicht, indem sie das Land neu aufbauten, an den Hemmungen wie die Franzosen und würden sich eines Tages, wenn sie den Vorteil einsähen, sehr gut mit den Bolschewiken verstehen. Frankreich sei um eine ganze Revolution hinter dem Weltgeschehen zurück, weil es noch immer unter dem Eindruck der Überrumpelung von 1914 lebe und deshalb wähne, die Gefahr komme in derselben Weise; aber während es sich durch einen großen militärischen Apparat dagegen sichere, werde die künftige Schlacht vielleicht auf einem ganz anderen Feld geschlagen, für das es augenblicklich zwar nicht gleichgültig, aber jedenfalls ungerüstet sei. Ein Grund mehr, auf die anrüchige Politik zu verzichten, die Frankreich der Gefahr aussetze, gänzlich isoliert zu werden. Um seinen Gedanken über

die Notwendigkeit eines wahren Friedens noch mehr Nachdruck zu geben, bittet er die Kammer um die Erlaubnis, von seiner Unterredung mit Papst Benedikt XV. berichten zu dürfen. Als er es in der ruhigsten und würdigsten Form tut, begegnet er auf der Rechten, wo die Katholiken sitzen, Lachen und Spott. Empört ruft er ihnen zu: ‚Ich kann nicht dulden, daß man meine ebenso ehrfürchtige wie tiefe und aufrichtige Liebe zu Benedikt XV. verspottet. Sie können das lächerlich finden; ich, der ich so viel unter seinem Tod gelitten habe, werde diesen Spott nicht dulden.‘ Der Kammerbericht meldet hier und künftig bei ähnlichen Anlässen häufig: Beifall auf verschiedenen Bänken, von links und von der äußersten Linken. Der Kommunist Cachin ruft auf die Rechte hinüber: ‚Saubere Christen das!‘ Und Sangnier fährt fort, Gedanken des Papstes Pius XI. vorzutragen und daran die Überzeugung zu knüpfen, daß die Politik der Versöhnung und der Zusammenarbeit selbst mit Deutschland triumphieren werde, und wiederum ist es ausschließlich die äußerste Linke, von der der Beifall tönt, während die Rechte lärmt. Da holt Sangnier zu seinem Hauptschlag aus: ‚Ja, sie wird triumphieren, aber ich fürchte, nur unter der Mitwirkung und vielleicht sogar unter dem Sieg von Elementen der Linken des Landes, die zum größten Teil von Männern gebildet wird, die sich nicht zum christlichen Glauben bekennen, ja von denen einige noch an den Nachwehen eines alten Antiklerikalismus leiden. Und da der Kampf nächstens in diesem Land auf diesem Gebiet geführt werden wird, so liegt mir daran, meine Gedanken ganz zu sagen trotz der Proteste von mehreren Mitgliedern dieses Hauses, die kein größeres Recht haben, im Namen der französischen Katholiken zu sprechen als ich.‘ Die Ideen aber, nämlich des Friedens, der Brüderlichkeit und der Aussöhnung selbst mit Deutschland, in deren Namen die Kollegen der Linken sich bereiteten, die rechtsstehen[illegible] Katholiken gebildeten Kre[illegible] fen, seien ausgesprochen chri[illegible] Als daraufhin einer der Ka[illegible] der Rechten unter dem Be[illegible] Gruppe dazwischen ruft: ‚D[illegible] ersten Christen sind wir,‘ [illegible] äußerste Linke mit Lachen. [illegible] nier aber macht einen letzten [illegible] seine verblendeten Glaubensgenosse[illegible] eine Erinnerung zur Besinnung [illegible] gen, indem er ihnen den analoge[illegible] gang auf sozialem Gebiet unter Le[illegible] aus Anlaß der Encyclica Rerum [illegible] rum ins Gedächtnis ruft: ‚In je[illegible] war die Mehrzahl der französisch[illegible] tholiken noch ganz im Banne de[illegible] konservativen und reaktionären [illegible] und die Männer, die ihr pra[illegible] Verhalten nach den Ideen Leos [illegible] einrichteten, wurden heftig ang[illegible] und beschimpft.‘ Dem Grafen de[illegible] gegenüber habe man sogar in [illegible] hässigsten und ungerechtesten Wei[illegible] vor seinem privaten Leben nich[illegible] gemacht. Wenn aber schließlich [illegible] meist von Katholiken gebildete [illegible] von links besiegt worden sei, so[illegible] indem man sich der Ideen bedient[illegible] die der Welt und den Katholiken [illegible] Leo XIII. verkündigt worden seien[illegible] will aber nicht, daß dies noch [illegible] geschehe im Hinblick auf den F[illegible] und deshalb sage ich hier meine Me[illegible] und ich mache mir keine Sorgen[illegible] diejenigen sind, die sie gutheißen [illegible] bekämpfen.‘ Und als man von der [illegible] ten höhnt: ‚Sehen Sie doch, wer [illegible] Beifall zollt; sehen Sie die „Ka[illegible] ken“ der extremen Linken, die [illegible] applaudieren,‘ da ruft Sangnie[illegible] Rechten zu: ‚Wenn man von der [illegible] büne dieses Hauses christliche Idee[illegible] teidigt und nur die Sozialisten [illegible] spenden, so kommt das Ärgernis [illegible] von Ihnen, die Sie den Beifall [illegible] weigern.‘

Sangniers Unerschrockenheit sein[illegible] irrten Glaubensgenossen gegenüber [illegible]

nicht geringer dadurch, daß er weiß, es denken viele heimlich wie ich. Haben doch selbst von den Abgeordneten einige erklärt: ‚Im Grunde bin ich mit dem, was Sie vertreten, ganz einverstanden, nur hätte ich es nie sagen wollen.‘

Und dennoch hat Sangnier die allergrößte Gefahr, die für das reaktionäre Frankreich heraufzieht, noch nicht gesehen oder, wenn er sie gesehen hat, nicht ausgesprochen. Sie liegt unseres Erachtens nicht im wirtschaftlichen Wettkampf, sondern im sozialpolitischen Fortschritt. Dasjenige Land, das als erstes die Zeichen der Zeit versteht und am entschlossensten das beste Arbeitsrecht schafft und seiner Wirtschaft diejenige soziale Verfassung gibt, welche die Nachteile der kapitalistischen Wirtschaftsform ausschaltet und an Stelle der Unternehmung wieder den Menschen zum Maße aller Dinge macht, dieses Land wird alle anderen in seine Gefolgschaft zwingen.

Hier aber liegt Deutschlands Aufgabe. Wie wir den von Rußland übernommenen Rätegedanken sogleich zu dauernderer Form umgebildet und unserem Arbeitsrecht organisch einverleibt haben, so werden wir andere jetzt nur negativ sich auswirkende Maßnahmen zur Überwindung des kapitalistischen Geistes ins Positive und Fruchtbare wenden und so eine neue Ära menschlicher Ordnung in der Welt herbeiführen. Damit werden dann allmählich ganz von selbst die Anlässe zu kriegerischen Verwickelungen sich verringern und wird jener imperialistische Irrtum abgetan sein, der da wähnt, die Führung der Welt werde mit den größten Armeen erzwungen, während sie auf die Dauer doch nur dem Lande und Volke gehören kann, wo zugleich mit der größten Ordnung die edelste Freiheit und schönste Gerechtigkeit waltet und jeder durch Tüchtigkeit und Fleiß zu einer menschlich würdigen, seinen Fähigkeiten entsprechenden Stellung in der Gesellschaft gelangen kann. Diese ‚Gefahr‘ für die uns heute noch feindselig gegenüberstehenden Länder recht groß zu machen, das sollte Deutschlands höchster Ehrgeiz sein. -th.

Das Ende des romantischen Italien.* Wer sich bei den Italienern lieb Kind machen wollte, brauchte ihnen nur nachzurühmen, ‚daß ihr Land nach dem Kriege in rüstigem Vorwärtsschreiten begriffen wäre, daß Industrie, Gewerbe, Handel, Schiffahrt einen merklichen Aufschwung nähmen‘. Darin läge fraglos schmeichlerische Übertreibung; aber einige Körnlein Wahrheit enthielte das geschwollene Kompliment dennoch.

Dem, der vor zwei und drei Jahrzehnten an Städte- und landschaftlichen Bildern in den ehedem von den Deutschen meistbesuchten Gegenden Italiens sein Entzücken hatte, treten sie heute zumeist getrübt entgegen. Die Umwandlung ins Unruhevolle, Massige, Prahlerisch-Kitschige, die Zerstörung der feinen Harmonien, zu denen während geruhsamer Zeiten Antike, Renaissance, Barock sich verschmolzen, setzte in Rom schon mit den italienischen ‚Gründer‘-, alias Spekulationsjahren gegen Ende des vergangenen Säkulums ein, griff dann nach und nach auf Mailand und Genua, Florenz und Neapel über. Im Laufe der Kriegsjahre hat sich auch das Gesicht so mancher früher einheitlich pittoresken Mittelstadt der Lombardei, Toskanas, Latiums nicht wenig verändert, ist die über manches einst friedsame Tal gebreitete Traumstimmung verflogen. Straßendurchbrüche nach dem Lineal ausgerichtet, ungefüge Zinshäuser mit sechs, sieben Stockwerken stechen gegen Gruppen älterer Architekturen, in denen sich konstruktive Festigkeit und Schönheit vereinigen, grell, unerfreulich ab. Nichts Häßlicheres als das jetzige St.-Lucia-Quartier in Neapel. Barbarisch mutet künstlerisch Empfindende die in die wei-

* Aus einer Denkschrift, aus der wir noch weitere Abschnitte veröffentlichen werden.

chen Linien des Canale grande scharf einschneidende erweiterte Bahnhofanlage Venedigs an; das wunderherrliche Panorama, das sich vor den Wällen der Lizza Sienas entfaltete, wurde durch rohe Vernichtung des ideal anmutigen Vordergrundes zerstückelt. Von der schweigenden Majestät, von dem schwermutvollen Zauber der die ewige Stadt umschließenden Campagna blieb so gut wie nichts mehr übrig; Hügel und Einsenkungen sind mit eisernen Leitungspfeilern und Drähten überdeckt; an das Grab der Caecilia Metella schieben sich plumpe Flugzeugschuppen heran. Nur auf weitabgelegenen etruskischen Gräberstätten, in den winterlich rauhen Hochabbruzzen, an einsamen, meerumrauschten Weidetriften Apuliens spricht zum sinnenden Wanderer noch unentweihte Naturpoesie.

Unstreitig hätte man gegen unsäglich Herrliches, das Generationen von Schönheitsuchern beglückte, das nicht nur Italien, das dem Bildungsschatz aller Völker angehörte, weitaus schonender vorgehen sollen; zweifellos räumten rohe Gewinngier und Banausentum mit Unersetzlichem auf. Ans Lächerliche streifte hingegen der Anspruch, ein großes Land inmitten der modernen Weltwirtschaft, der ungeheuersten sozialen Krisen als unermeßlich weiten Idealpark für Ästheten erhalten zu sehen. ‚Auch das Schöne muß sterben.‘ Die Industrie, die zu Beginn des Jahrhunderts nur erst die überreichen Wasserkräfte des schroff abfallenden südlichen Alpenhanges ausnutzte und allmählich Mailand wie Turin mit hochragenden Schornsteinen umstellte, beherrscht heute das westliche ligurische Küstenland von Genua bis über Savona hinaus. Auf die blumigen Wiesen oberhalb und unterhalb von Florenz fällt Kohlenruß; in nicht zu fernen Tagen wird die Herzarterie Toskanas, die Bahn von Arezzo bis Pistoja und Lucca—Livorno, just so mit Fabriken umsäumt sein wie bei uns die von Ulm nach Stuttgart. Im Südwesten Roms, im Osten Neapels schießen mannigfache gewerbliche Anlagen über Nacht aus der Erde, abscheuliche, eilig und oberflächlich zurechtgezimmerte, doch alsbald von flutendem, stoßweise aufspringendem, nicht nach der Uhr geregeltem Leben erfüllte Baracken. Vorboten mächtiger industrieller Unternehmungen melden sich in den weitgeschwungenen Buchten Kalabriens; vor den Toren Palermos klopft der Dampfhammer. Nur Sardinien, von der italienischen Regierung vernachlässigt wie Korsika von der französischen, auf jämmerlich schlechte Dampferverbindungen mit dem Festland angewiesen, ist noch ganz Agrarland.

In Wechselwirkung mit der trotz drückender Steuern, mangelnder Rohstoffe (‚materie prime‘), sehr empfindlicher Absatzstockungen sich von Monat zu Monat weiter ausbreitenden Industrie vervollkommnet sich das Verkehrswesen. Auf den Vollbahnen geht es freilich übel zu. Beträchtliche Verspätungen machen Aufenthalts- und Anschlußberechnungen zunichte, Ausraubung von Koffern ist an der Tagesordnung — auch Balfour traf solch Mißgeschick. Sonntags laufen nur wenige Züge; wer sie benutzt, hat erhebliches Aufgeld zu zahlen. Hingegen wird das Netz der Kleinbahnen — schon vor dem Kriege eine Spezialität Italiens — immer dichter. Und durch gemeinhin von Aktiengesellschaften unterhaltene Automobilverbindungen sind jetzt die abgelegensten Provinzwinkel an das nationale und wirtschaftliche Gesamtleben enger angeschlossen. Bergstädte auf steilem Fels senden ihr Postauto zum nächsten Bahnhof. Das Wagenmaterial ist durchaus nicht einwandfrei; der Fahrgast langt, da die Straßen nicht mehr die tadellose Glätte haben wie früher, vielmehr von den schweren Fahrzeugen aufgewühlt werden, reichlich durchrüttelt und ungeachtet tunlichst geschlossener Fenster mit fingerdickem Staubbelag auf

den Kleidern am Bestimmungsort an. Doch man kommt flott vorwärts, spart eine Unsumme Zeit.

In noch höherem Grade trägt zur Umgestaltung und Verdichtung des Verkehrs die riesige Vermehrung der Lastautomobile bei. Sie bringen in gewerbliche und Fabrikbetriebe ein rascheres Tempo; sie fördern auch die Bautätigkeit, die neuerdings einen bemerkenswerten Aufschwung nimmt, in den großen Städten wie in kleineren Provinzorten. Es fehlt da keineswegs an tüchtigen und fleißigen Arbeitskräften; das benötigte Material wird besser, billiger, rascher beschafft als zur Zeit in Deutschland. Meist gelangen Bruchsteine zur Verwendung, selten Ziegel; Eisenbetonkonstruktionen sind häufig; das nötige, für das waldarme Land früher von weither geholte, somit verteuerte Holz wird jetzt aus Südtirol herangerollt. Mehr und mehr füllen sich die Lücken in den entlegeneren Häuserzeilen Roms. Quartiere, die sich vor 1914 noch recht wüst und vernachlässigt ausnahmen, wie die ‚Prati di castello' östlich von St. Peter, erhalten ein freundliches Aussehen. Nur die Viertel am Monte Testaccio und vor der Porta Salaria haben noch einen ziemlich verlumpten Charakter. Geht es mit Neubauten fernerhin so rasch voran wie in den letzten Monaten, so wird der Wohnungsnot, die gegenwärtig besonders zu Mailand, Genua, Rom eher noch ärger ist als in den volkreichen deutschen Städten, binnen einigen Jahren einigermaßen abgeholfen sein.

Dr. Paul Marsop.

Philosophie

‚Philosophie des Lebens' nennt Heinrich Rickert eine Schrift (Tübingen, Mohr 1921), die ‚eine Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit' zu geben versucht. Diese Kritik hat sich der namhafte Philosoph doch etwas allzu leicht gemacht. Schon sein Begriff Lebensphilosophie entbehrt der nötigen Klarheit. Da kommen nach einer kurzen Erwähnung Goethes und der Romantiker Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, James, Simmel, Dilthey, Husserl, Scheler, Paulsen, Eucken, der Russe Steppuhn und schließlich Spengler kunterbunt als Kronzeugen der Lebensphilosophie aufmarschiert! Wie ist es möglich, daß man die Abgründe, die fast jeden einzelnen dieser Denker von dem anderen trennen (z. B. Husserl von James!), so leichten Fußes überschreiten kann! Und dann: Kann man im Ernste Männer wie Dilthey, Simmel oder den Verfasser der ‚Logischen Untersuchungen' unter die ‚Modephilosophen' zählen? Glückselige Mode, die solche Geister zu ihren Schöpfern hat!

Nun zur Kritik der Lebensphilosophie selbst. Es fällt natürlich gar nicht schwer, mit den Gründen des akademischen Rationalismus alles das, was in den revolutionären Gärungen des Geisteslebens der letzten 20 bis 30 Jahre gegen die Schulphilosophie Sturm gelaufen, als unwissenschaftlich abzutun. Gewiß ist es ein Leichtes, der Lebensphilosophie ihre Prinzipienlosigkeit vorzuwerfen oder die Absurdität des Verlangens nach einer ‚lebendigen' Mathematik nachzuweisen; gewiß ist in der dilettantischen Popularphilosophie besonders amerikanischen Einschlags mit dem Begriff des Erlebens Mißbrauch getrieben worden; freilich wird alles, was wir erleben, in gewissen Formen erlebt, denn jedes Erlebnis kann überhaupt nur als ein sinnvolles erlebt werden; natürlich ist der Gedanke etwas Allgemeines und damit dem unmittelbar gefühlsmäßigen Erlebnis Entzogenes, aber ebensowenig als man den radikalen Skeptiker durch den einfachen Hinweis entwaffnen kann, er müsse dann an seiner Skepsis selber wieder zweifeln, ebensowenig kann man die ganze emotionale

Strömung unserer Tage dadurch als irrig und unrichtig widerlegen, daß man ihr den einfachen Selbstwiderspruch insofern nachweist, als sie den tieferen Sinn der Welt dadurch zu erringen suche, daß sie einem im letzten Grunde sinnlosen Erleben nachjage. Die geistige Bewegung der letzten Jahre ist doch wirklich zu ernst, als daß man sie mit ein paar logischen Spielereien abtun dürfte. Was den von Rickert bekämpften Biologismus betrifft, so ist es freilich eine unberechtigte Verallgemeinerung, wenn im Überschwange der Entdeckerfreude die Lebensphilosophie die vitalen Wesenheiten zu den Grundprinzipien der Welt überhaupt machen will. Aber bricht diese Übertreibung nicht mit Notwendigkeit aus der Lebenskraft jeder jungen Bewegung hervor? War es denn mit dem mechanistischen Geiste anders?

Als schwerste Sünde kreidet der Verfasser der Lebensphilosophie ihren Kampf gegen das System an. ‚Philosophie muß sein Beherrschung, Organisation, eindeutige Bestimmung der Welt' (S. 53). Warum muß sie das sein? Das ist nur eine bestimmte Ansicht von Philosophie, die heute nicht mehr allgemein geteilt wird, und die nur hervorgeht aus einer ganz bestimmten Welteinstellung, in deren Wertvorzugsgefüge die Werte des Beherrschbaren, Organisierbaren und Rationalisierbaren an erster Stelle stehen. ‚Das philosophische System als Ideal einer Philosophie in dem Sinne, wie es die Denker der deutschen Spekulation anstrebten, haben wir aber sofort preisgegeben, wenn wir in der Theorie der Erkenntnis zur Verneinung des Satzes kommen, es mache die Vernunft (als Begriff alles Akt-Apriori) selber ein geschlossenes System aus; wenn wir vielmehr behaupten, es gäbe eine Funktionalisierung der Wesensanschauungsgehalte und damit ein wahres Wachstum des menschlichen Geistes an und in seiner Geschichte — ein Wachstum, das von aller Häufung zufälliger Erfahrungstatsachen auf einer je gegebenen Stufe der gegenständlich sinnvollen apriorischen Aktgefüge dieses Geistes grundlegend verschieden ist.' Diese Sätze Max Schelers (‚Vom Ewigen im Menschen' Bd. I, S. 293) scheinen mir zum mindestens sehr erwägenswert zu sein. Wir sind an der Systemgläubigkeit des deutschen Idealismus allmählich doch recht irre geworden.

Die Kritik Rickerts an der Lebensphilosophie wird noch verschlimmert durch die stellenweise geradezu unerträglich philiströse Art, in der sie vorgetragen wird. Man höre z. B. die Sätze über die Intuition: ‚Man spricht von „genialer" Intuition und stellt sie dem „nüchternen" Verstandeserkennen gegenüber, das die Krücke des logischen Denkens braucht. Will man damit sagen, daß mancher Mensch Wahrheit zu ahnen vermag, ehe er imstande ist, sie in die Form eines begründbaren Wissens überzuführen, so ist dagegen nichts einzuwenden. Ja, diese Fähigkeit besitzt nicht nur das Genie, sondern wohl jeder, dem wissenschaftlich gelegentlich etwas „einfällt". Der Gedanke ist nicht immer sofort klar, man muß erst über den Einfall nachdenken' usf. (S. 54). Daß ‚einem also gelegentlich etwas einfällt', das ist die Intuition, die Denker wie Platon, Plotin, Meister Eckhart in Entzücken versetzt hat! Oder man höre, zu welchen Zwecken die Kunst sich darbietet: ‚Man wird versuchen, dem Leben näherzukommen, als es durch irgendeine Wissenschaft möglich ist, und dabei doch in der Natursphäre zu bleiben wünschen, also nicht nur vital zu leben. Das hat gewiß seine Berechtigung, und zu diesem Zwecke bietet sich zunächst die Kunst dar. Daß ihr Inhalt lebendiger ist als der der Wissenschaft, hat man schon öfter bemerkt' usf. (S. 159).

Was einem aber an dem Buche besonders mißfällt, ist, daß es sich einer jungen Geistesbewegung gegenüberstellt in einer Haltung, die das junge Leben

einfach nicht mehr verstehen will. Es ist immer ein Unrecht, wenn man sich einer ernsten Bewegung — und das ist die von Rickert kritisierte, denn es stehen Namen von bestem Klang dahinter — in erster Linie nur kritisch gegenüberstellt und am Schlusse dann doch noch ein wohlwollendes Einerseits — Andererseits zieht, d. h. in der eben verurteilten Bewegung doch noch ein Etwas als berechtigt anerkennt, um schließlich diese Seite im Bewußtsein vorurteilsloser Gerechtigkeit in die wohltemperierte Ruhe des fertigen Systems einzureihen. Die ganze philosophische Bewegung, die mit Nietzsche begonnen, sich an Namen wie Bergson und Guyau in Frankreich und schließlich an die Phänomenologen knüpft, ist doch zunächst als eine durchaus berechtigte Revolution gegen den öden Mechanismus und Rationalismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu verstehen. Es ist die erste Wiederentdeckung anderer Werte und Wesenheiten, als sie im mechanischen Ideale liegen. Daß es vor allem die Werte des Lebens waren, die zuerst wieder entdeckt wurden, scheint mir in den Gesetzen der menschlichen Geistesentwicklung begründet zu sein. Daß aber die Bewegung nicht beim Biologismus stehen blieb, beweisen die Arbeiten Husserls und Schelers. Der Biologismus und Pragmatismus sucht alle Erscheinungen, auch die geistigen, auf den Lebensbegriff zurückzuführen. Selbst die Wahrheit wird vom Leben abhängig gemacht. Wahr bedeutet nicht mehr einen objektiv bestehenden, in einem Urteil adäquat erfaßten Sachverhalt, sondern wahr ist nur das, was dem Leben, der Lebenssteigerung und Lebensentfaltung dient. Die platteste Form dieses Pragmatismus kam uns von Amerika und England; eine wesentlich genialere und tiefere Art finden wir bei Nietzsche, der — selbst bis ins Mark hinein erkrankt — wie ein Moses das gelobte Land des mächtigen Lebens aus der Wüste des ihn umgebenden mechanistischen Rationalismus erschaute, und dem in seiner Entdeckerwonne auch die höheren geistigen Werte, vor allem der Wert der Liebe im christlichen Sinne vor dem Lebensglanze verblichen; die dritte, wertvolle Form dieser Lebensphilosophie brachte uns schließlich Bergson. Die Phänomenologie aber ist die restlose Überwindung dieses Biologismus. Sie richtet ihrer Blick ganz ohne Voreingenommenheit auf die reinen Phänomene, die reinen Wesenheiten. In dem ersten Werke dieser philosophischen Methode, seinen ‚Logischen Untersuchungen‘, weist Husserl nach, daß z. B. das logische Gesetz der Identität ‚A ist A‘ nicht deshalb wahr sei, weil es lebensfördernd sei, sondern einfach wahr ist, einfach eine absolut geltende Tatsache ist, die gilt, ob irgendein Lebewesen sie denkt oder nicht. Da nun aber die Phänomenologie auf alle reinen Wesenheiten gleicherweise eingestellt ist, deshalb vermochte sie auch dem Wesen ‚Leben‘ sein Eigenrecht und seine Eigenbedeutung gegenüber der Sphäre des rational ‚Errechenbaren‘, des naturwissenschaftlich-mathematisch Erfaßbaren sicherzustellen. Gerade durch die Überwindung des Biologismus, nicht aber, weil sie selbst etwa ihm angehörte, kann die Phänomenologie dem Wesen des Lebens seine berechtigte Stellung im Reiche der Phänomene zuweisen. Sie kann ihm einen auf seiner Stufe selbständigen, in sich gegründeten Wert zuschreiben und trotzdem darüber hinaus vordringen zu den Werten des Geistigen und des Heiligen.

So gilt von der sich anbahnenden neuen Weltanschauung das Wort Max Schelers: ‚Sie wird sein wie der erste Tritt eines jahrelang in einem dunklen Gefängnis Hausenden in einen blühenden Garten. Und dieses Gefängnis wird unser durch einen auf das bloß Mechanische und Mechanisierbare gerichteten Verstand umgrenztes Menschenmilieu mit seiner Zivilisation sein. Und jener Garten wird sein — die bunte Welt Gottes, die

wir — wenn auch noch weit in der Ferne — sich uns auftun und hell uns grüßen sehen. Und jener Gefangene wird sein der europäische Mensch von heute und gestern, der seufzend und stöhnend unter den Lasten seiner eignen Mechanismen einherschreitet und nur Erde im Blick und Schwere in den Gliedern seines Gottes und seiner Welt vergaß.'

Dr. Heinrich Getzeny.

Bildungswesen

Die ‚Humanistische Fakultät' ist eine Forderung, die im tiefsten Grunde aus der Sehnsucht nach neuer, schöpferischer Kultursynthese entspringt, nach geistiger Durchdringung der ungefügen Blöcke des Einzelwissens, die in chaotischer Zerstreuung um den modernen Menschen herumliegen. Den Befürwortern der Idee, die meist den Studentenkreisen angehören, ist es freilich noch nicht recht zum Bewußtsein gekommen, daß ihre Sehnsucht einen objektiven Geistesbesitz meint; sie gehen aus von subjektiven Bedürfnissen des Studenten. Verschwommene Formulierungen, wie, dem ‚mystischen' Zug der Zeit, dem Drang zum ‚Erlebnis' müsse auf der Universität Rechnung getragen werden, haben den Kritikern die Arbeit erleichtert. Die Form, in der jene Sehnsucht den greifbarsten Ausdruck fand, der Ruf nach einer ‚humanistischen Fakultät', ist ja unglücklich genug. Unter ‚Humanismus' versteht, wie die Verfechter des Gedankens selbst zugeben, jeder etwas anderes; auf ihn wird man also schwerlich eine neue Organisation bauen können. Und mit Organisation, Errichtung einer neuen Fakultät, wäre jenem Drang nach ‚allgemeiner Bildung' oder, wie ich prägnanter sagen möchte, nach geistiger Synthese, schlecht gedient. Wenn man das seinem Wesen nach Überfachliche durch Errichtung von Lehrstühlen und Fakultäten zum Fach degradiert, so tötet man es oder liefert es bestenfalls einem wohlmeinenden Dilettantismus aus. Um dieser Gefahr zu entgehen, hat man wohl die Forderung aufgestellt, daß niemand lediglich an der humanistischen Fakultät immatrikuliert sein dürfe, daß diese keine Examina abhalten und Berechtigungen verleihen könne und daß im wesentlichen die Fachlehrer der anderen Fakultäten an ihr lehren sollten. Aber damit wird der ganze Apparat einer eigenen Fakultät hinfällig. Was eigentlich gewünscht wird, eine neue, geistigere, aufs Allgemeine gerichtete Darbietung des Stoffes, soweit er sich dazu eignet, ist auch im Rahmen der alten Fakultäten möglich; sofern nämlich der einzelne Dozent die Fähigkeit zur schöpferischen Synthese besitzt. Hat er die nicht, so kann auch alle Organisation nichts helfen. Diese Erkenntnis scheint nun auch auf dem Studientag auf dem Hanstein (22. und 23. Mai 1922) innerhalb der Studentenschaft durchgedrungen zu sein. Nach dem Bericht* zu schließen, hat man sich fast allgemein von der Fakultätsform abgewendet, um ebenso allgemein, nur mehr oder weniger nachdrücklich, den neuen Geist des Humanismus für die Universität zu fordern. Dieselbe Problematik im heutigen Universitätswesen, die Max Scheler mit ungewöhnlicher Klarheit in seinem Aufsatz ‚Universität und Volkshochschule', über den wir kürzlich berichteten (Aprilheft S. 117), aufgezeigt hat, trat auch hier zutage: der Widerspruch zwischen Forschung, Berufsschulung und Allgemeinbildung. Nur war alles nicht vom Standpunkt des Dozenten, sondern mehr von dem des Studenten aus gesehen, deshalb trat die Frage der Forschung ganz in den Hintergrund und die der Allgemeinbildung wurde subjektivistisch als ‚Humanismus' gefaßt, während es sich in unsrer

---

* Humanismus, Hochschule und Student. Die erste Aussprache in der Deutschen Studentenschaft über den Plan einer humanistischen Fakultät. (Verlag ‚Die Studentenschaft' G. m. b. H., Göttingen.)

ganzen geistigen Krisis um viel mehr handelt als um den gebildeten Einzelmenschen, nämlich um die Errichtung eines objektiven Gesamtgebäudes der Kultur. Nur weil wir ein solches nicht mehr haben, konnte die Allgemeinbildung des einzelnen zum Problem werden, ein Problem, das nur von der Gesamtkultur her wirklich gelöst werden kann. Die subjektive Einstellung zeigte sich auch darin, daß auf dem Hanstein viel von einer neuen Lehrmethode geredet wurde, die doch nur eine Frage zweiten Ranges ist gegenüber einer neuen geistigen Durchdringung des Lehrstoffes, welche ihr zugrundliegen muß.

Aus der spezifischen Einstellung des Studenten ist es auch verständlich, daß man zwar anscheinend allgemein das Gefühl hatte, die heutige Universität habe hinsichtlich der Allgemeinbildung versagt, sich aber doch nicht mit dem kühnen Weitblick Schelers dazu aufraffen konnte, über die Frage der Universitätsreform grundsätzlich hinauszugehen und sie zu der einer Reform unseres gesamten höheren Bildungswesens zu erweitern. Noch immer hielt man daran fest, daß die Universität eine ‚geistige Führerschicht der Nation' heranbilden müsse, eine Aufgabe, der sie, mit anderen Dingen belastet, die ihre ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, unter den heutigen Verhältnissen nicht mehr gewachsen ist. Weder kann man vom Dozenten verlangen, daß er ein hervorragender Forscher, tüchtiger Fachlehrer und zugleich auch noch ein Menschenbildner großen Stiles sein solle — diesem Ideal werden stets nur ganz wenige Auserlesene nahekommen —, noch ist auch jeder, der sich auf der Universität zu einem tüchtigen Beamten, Lehrer, Geistlichen, Techniker usw. heranbilden läßt, schon von vorneherein berufen, der ‚geistigen Führerschicht der Nation' anzugehören; während umgekehrt manche berufene Führer, die nach vertiefter Bildung streben, schon lange mitten im praktischen Leben stehen, ohne Lust und Möglichkeit, sich als Studenten immatrikulieren zu lassen, auch nicht geneigt, mit ihrem ernsten Streben an einer ganz anderen Zwecken dienenden Unterrichtsanstalt als ‚Hörer' nur geduldet zu sein. So dürfte Schelers Vorschlag, neben und über der Universität eigene Bildungsanstalten zu schaffen, der geistigen Gesamtlage besser entsprechen als die Forderung einer humanistischen Fakultät. Nachdem die Idee der Erwachsenenbildung einmal Anerkennung gefunden hat, kann sie unmöglich bei dem handarbeitenden ‚Volk' haltmachen; daß die höheren Volksschichten schon eo ipso ‚gebildet' seien, von diesem Wahn sind wir ja gründlich geheilt; sonst wäre ja auch z. B. die Sehnsucht nach Bildung, die sich in dem Ruf nach der humanistischen Fakultät ausspricht, gar nicht möglich. Die Verwirklichung des umfassenderen Schelerschen Vorschlages würde naturgemäß auch dem echten Bildungsstreben der Studentenschaft gerecht; ja, sie würde vielleicht auf den ganzen Universitätsbetrieb stärker im ‚humanistischen' Sinne einwirken als das geduldete, unorganische Anhängsel einer Bildungsfakultät, die doch nach Lehrstoff und Lehrkörper nichts anderes sein könnte als ein verkleinertes Abbild des Universitätsganzen.

Das Versagen der Universität bei den Bildungsaufgaben war nicht zuletzt ein Versagen der Philosophie. Auf dem Hanstein hat ein Redner hervorgehoben, daß eigentlich die Philosophie, wenn sie sich selbst nur recht verstehe, allen berechtigten ‚humanistischen' Ansprüchen genügen müsse. Er hat wenig Beifall gefunden. Sogar ein ‚Fachphilosoph', der sich ausdrücklich als solcher bezeichnete, ist ihm entgegengetreten. Gerade in Universitätskreisen scheint die Vorstellung von der Philosophie als Fachwissenschaft noch so festgewurzelt zu sein, daß man nicht sieht, wie in unseren Tagen die Philosophie beginnt, sich auf ihre eigentliche Aufgabe, ‚Königin der Wissenschaften' zu

sein, wieder zu besinnen. Sonst hätte man mit Vertrauen bei den Keimen jener königlichen Philosophie der Zukunft Befriedigung für sein Sehnen gesucht, statt nach der Errichtung humanistischer Fakultäten zu streben. Einer solchen philosophischen Vertiefung des Bildungsstrebens mag allerdings zuweilen neben der Abneigung gegen die Fachphilosophie auch das verbreitete Vorurteil entgegenstehen, Bildung lasse sich im Gegensatz zum Fachwissen ohne ernste Arbeit durch das Anhören einiger eleganter Vorlesungen erwerben.

Noch ein anderer Redner griff das Problem des Verhältnisses von Philosophie und „Humanismus" auf. Er meinte, der Gedanke der humanistischen Fakultät kranke daran, daß er das Vorhandensein einer ‚normgebenden Philosophie' voraussetze. Es ist in der Tat der Fehler, daß sich das ursprüngliche Sehnen nach umfassender Kultursynthese zu dem Gedanken einer eigenen Fakultät verdichtet hat, der vor der Realisierung dieser Synthese inhaltlos, sobald sie Wirklichkeit geworden aber überflüssig ist. Sie zu verwirklichen, dazu braucht es aber weniger eine vorgegebene fertige Philosophie als vielmehr echte, schöpferische Philosophen, denen die Philosophie nicht ein Fach unter Fächern, sondern wesentlich Angelegenheit des ganzen Menschen ist; Platoniker, die nicht auf Platons System schwören, aber beseelt sind vom Geiste Platons, vom Geist des Eros und des Staunens, von Liebe, Ehrfurcht und Demut gegenüber der Totalität des Seins. An dieser äußersten Grenze geht die Philosophie über in etwas, das seinem Wesen nach mehr ist als Philosophie. Nur getragen von starken religiösen Grundgefühlen, in innigster Verbindung mit dem Mutterschoß der Religion kann sie ihre Mission in der Welt erfüllen. Die ersehnte schöpferische Kultursynthese kann nur Wirklichkeit werden als eine Durchdringung und Beseelung des ganzen Bildungsstoffes durch den Geist der Religion. Sie kann nicht künstlich gemacht werden durch irgendwelche Bildungsorganisation. Ihr Kommen ist Gnade. Doch die Gnade hat den Menschen noch niemals im Stich gelassen, wenn er innerlichst ihrer bedurfte. -r.

Von den beiden Kunstbeilagen dieses Heftes stellt die eine den Fürsten Karl zu Löwenstein nach einem Aquarell von Kriehuber aus dem Jahre 1863 dar, die andere nach einer Photographie aus der Zeit vor seinem Eintritt in das Kloster. Vgl. dazu den Artikel von Paul Siebertz auf Seite 507.

Berichtigung: Im Juliheft S. 406 oben muß es heißen: „Aber auch wenn das betreffende Geschlechtsgen nicht zur Auswirkung kommt, so kann doch die gekoppelte Eigenschaft erscheinen. In den oben erwähnten Beispielen ist das Gen für die Krankheit an das Weiblichkeitsgen gekoppelt."

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Fritz Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Siebertz in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.
Alle Einsendungen an Redaktion des Hochland, München. Bayerstraße 57/59.
Für Manuskripte, die nicht im Einvernehmen mit der Redaktion eingesandt werden, wird keine rechtliche Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen.

Philipp Otto Runge/Der Künstler mit Frau und Bruder



Weltendglaube in alter und neuer Zeit

Von Georg Pfeilschifter

Der Aberglaube, der die Zukunft durchdringen zu können vermeint, wuchert in unseren Tagen mehr denn je wie eine üppig wachsende Sumpfpflanze. Aus der Hand, aus den Karten, aus den Träumen, aus den Sternen lassen sich Leute die Zukunft weissagen, von denen man es nicht für möglich halten sollte. Und Dutzende von Broschüren, die selbst vom ernsten Buchhandel angepriesen werden, zeigen, daß in unseren Tagen auch wieder die Neigung gewachsen ist, in die Zukunft des eigenen Volkes zu schauen vermittels der Ausdeutung alter Prophezeiungen. Ja manche Kreise haben in einem furchtbaren Pessimismus, zu dem wir ja allerdings manchen Grund haben, wiederum an der Hand von früheren Prophezeiungen zurückgegriffen zu dem alten Glauben an das nahe Weltende; anders können sie sich die Zeiten nicht mehr deuten. Für den Kenner der Geistesgeschichte sind diese Erscheinungen nicht überraschend; ähnlich ist es ja immer gewesen in Zeiten schwerer Not. Wenn das Elend so groß war, daß man nach menschlicher Einsicht keinen Ausweg mehr sah, dann trat immer die Vergänglichkeit alles Irdischen mit solcher Unmittelbarkeit vor die erschütterten Menschen, daß sie am Ende aller Dinge zu stehen vermeinten.

Welches sind wohl die letzten Gründe einer solchen Hinwendung zum Glauben an das nahe Weltende? Es ist einmal ein ganz allgemeiner Grund, nämlich die Überzeugung, daß die materielle Welt, in der wir leben, unsere Erde, doch nicht ewig dauern könne, sondern einmal ein Ende nehmen müsse. Wie sie allmählich geworden sei, so werde sie auch allmählich vergehen. Wie sie durch eine Weltkatastrophe entstanden sei, so werde sie durch eine Weltkatastrophe auch wieder vernichtet werden. Wie die Menschen jeweils, entsprechend dem Stande ihrer Naturkenntnisse, sich ihre Vorstellungen von der Weltschöpfung gebildet haben, so haben sie sich auch immer ihre Gedanken gemacht über den Weltuntergang. Und wie bei einer schweren Krankheit der Gedanke an den Tod, so stellte sich bei schweren allgemeinen Nöten nicht selten der Gedanke an das Ende dieser Welt ein, wenn der Gesichtskreis beschränkt und das Wissen um die Vergangenheit gering gewesen ist. Zu diesem rein natürlichen, ich möchte sagen kosmischen Gedankenkomplex kommt dann aber noch ein zweiter, rein religiöser Vorstellungskreis hinzu. Da wir sowohl von der Weltschöpfung wie vom Weltuntergang nur mehr oder weniger begründete Vermutungen haben, aber kein sicheres Wissen, so hat sich von jeher dieses ganzen Umkreises von Vorstellungen der religiöse Glaube bemächtigt. Weltschöpfung wie Weltuntergang sind Gegenstand des religiösen Glaubens geworden. Die vermuteten physikalischen Vorgänge des Weltuntergangs wurden emporgehoben in eine ethisch religiöse Sphäre von Befürchtungen und — Hoffnungen.

Ja auch von Hoffnungen! Denn der religiöse Glaube hat den negativen, pessimistischen, trostlosen Befürchtungen vom Untergang dieser

schlechten, elenden Welt sofort auch den positiven, optimistischen Glauben an eine auf den Weltuntergang folgende Welterneuerung beigesellt: die Hoffnung auf eine bessere, herrliche neue Welt, welche keine Schmerzen, kein Elend und keinen Tod mehr kennt. Der religiöse Glaube versteht also unter Weltuntergang und Weltende nicht eine Auflösung der Welt ins vollständige Nichts oder in das alte Chaos, sondern eine Umwandlung derselben in ein neues besseres Stadium. Mit den Befürchtungen mahnt und droht dieser Glaube den Lauen und Schlechten; mit den Hoffnungen richtet er die Guten auf und spornt sie an. So ist es gekommen, daß eines der geheimnisvollsten Gebiete des religiösen Glaubens immer der Fragekomplex gebildet hat nach den letzten Dingen, nach den Eschata, wie es griechisch heißt, nach der Eschatologie, wie der Religionshistoriker und Theologe sagt.

Was wir über die Eschatologie der vorchristlichen Religionen unserer antiken Kulturwelt wissen, kann ich hier nur mit einigen Worten streifen. Charakteristisch ist für alle: sie erwarten eine neue Weltepoche, welche zu der jetzigen in schlechthinigem Gegensatze steht. Es sind zwei Weltzeitalter, zwei Äonen, eine schlechte und eine gute Zeit, die aufeinanderfolgen meist nach einem vorausgegangenen gewaltigen Kampf. Die Ägypter glauben, daß auf eine Zeit des Fluches der Umsturz aller Dinge kommen und daß dann eine Zeit der Erneuerung der Welt und des Segens folgen werde. Der Glaube an eine leibliche Totenerweckung, dessen Auswirkung die gewaltigen Pyramidengräber sind, ist in diesem Glauben an eine kommende Welterneuerung begründet. Denselben Glauben an eine Welterneuerung und an einen großen Erretter kennen auch die Babylonier. Besonders ausgebildet ist die Eschatologie bei den Persern gewesen schon im ersten vorchristlichen Jahrtausend. Erdgeschichte und Weltgeschichte teilten die Perser in vier Perioden zu je 3000 Jahren. Der gewaltige Abschluß der Weltgeschichte wird unter schrecklichen Naturerscheinungen ein großer Entscheidungskampf zwischen den Gläubigen und Ungläubigen, ein Sieg des Guten und ein großes Gericht sein. Ein Heiland wird auftreten als Vollzieher der Welterlösung. Aus dem Weltbrand wird eine neue Welt hervorgehen mit vollständiger Herrschaft des Guten. Auch unsere germanischen Vorfahren glaubten, daß auf eine Fluchzeit, in der die Götter im Kampfe mit den bösen Mächten untergehen, der Weltuntergang folgen werde. Dann werde eine neue Zeit kommen; der Weltenfrühling werde mit Balder anbrechen. Griechen und Römer träumten von einer entschwundenen goldenen Zeit und seufzten unter der Last des eisernen Zeitalters, in welchem Sünde und Elend herrschten. Sie hofften auf einen Mittler, der das goldene Zeitalter wiederbringen werde. Nur im Vorübergehen sei bemerkt, daß die im älteren Orient vorhandenen Vorstellungen von einem kommenden Erretter schon sehr früh auf Alexander d. Gr. übertragen worden sind; so entstand eine Sage, welche im christlichen Altertum und Mittelalter eine große Rolle gespielt hat im Osten wie im Westen. Allüberall suchten in der

alten Welt Propheten, Sibyllen und Seherinnen in prophetischen Träumen und Visionen, in geheimnisvoller Berechnung und Zahlensymbolik die Schleier zu lüften, welche über der Zukunft der schlechten, alternden Welt lagen. Auch im Judentum, das unter dem Einfluß babylonischer und namentlich persischer Vorstellungen stand, ist das in reichem Maße der Fall gewesen. Wir kennen die Visionen Daniels, die merkwürdige Literatur der jüdischen Offenbarungen oder Apokalypsen, sowie der jüdischen Sibyllinen. Sie wollen den geheimnisvollen Gang der Weltgeschichte enthüllen (apokalyptein) in einer geheimnisvollen prophetischen Sprache von phantastischen Bildern und Zahlen, die zusammengeflossen sind aus der Vermischung babylonischer, persischer, ägyptischer und griechischer Vorstellungen. In dieser jetzt bestehenden Welt regieren nach jüdischer Anschauung gottfeindliche Mächte. Drohende Prophezeiungen richten sich deshalb gegen die Weltreiche Babylonien, Persien, Ägypten, auch gegen die griechischen Reiche und Rom. Es wird ein großer Vernichtungskampf mit einem gewaltigen Weltgericht über diese von Gott abtrünnig gewordenen Mächte kommen. Das ist der Tag Jahwes. Dann wird die neue Weltepoche anbrechen mit der vollkommenen Herrschaft Jahwes.

Der Weltendglaube, wie ihn die europäische Kulturwelt seit 1900 Jahren kennt, hängt auf das innigste zusammen mit der christlichen Religion. Er ist auf christlichem Boden erwachsen, wenn er auch gar viele Elemente aus den eben skizzierten altorientalischen Religionen aufweist. Trotz aller weitreichenden Berührung mit der jüdischen alttestamentlichen Lehre von den letzten Dingen und trotz teilweiser Abhängigkeit von derselben ist die Eschatologie des Christentums doch etwas Selbständiges; sie ist auf eine ganz andere Grundlage gestellt. Alle christlichen Zukunftserwartungen werden abgeleitet von der messianischen Macht des himmlischen Christus. Der gekreuzigte und auferstandene Christus wird einst am Ende der Zeiten wiederkommen vom Himmel her mit großer Macht und Herrlichkeit; er wird die antichristlichen gottfeindlichen Mächte dieser Welt überwinden, alle Toten auferwecken, das allgemeine Weltgericht halten und den Bösen zuteilen die ewige Pein, den Gerechten aber das ewige Leben. Wann wird dies geschehen? Zwischen dem Gerichtstag Jahwes nach der alttestamentlichen Eschatologie und dem Endgericht Jesu nach der christlichen Eschatologie liegt eine lange Zeit. In dieser Zwischenzeit will Christus durch seine Kirche die Menschen erretten vor dem kommenden Zorn des Weltgerichts. Aber wann wird dieses und damit das Ende dieser Welt sein? So hat man immer und immer wieder gefragt seit jenem Tage, an dem die Jünger auf dem Ölberge an Jesus herantraten und sprachen: ‚Sag uns, wann wird dies (die Zerstörung des Tempels von Jerusalem) geschehen? Und was ist das Zeichen deiner Ankunft (parusia) und des Endes der Welt?‘ (Matth. 24, 3.)

Aus der großen Parusierede Jesu (Matth. 24 = Mark. 13 = Luk. 21) ergibt sich — angenommen, daß sie als eine einzige große Rede, wie

sie überliefert ist, auch tatsächlich gehalten wurde, so daß der Heiland nicht in zwei getrennten Reden über die Zerstörung Jerusalems und über das Weltende gehandelt hätte, — folgendes. Erstens: der Heiland hat die Zerstörung Jerusalems sicher vorausgesagt für die noch lebende Generation. Zweitens: in Bezug auf das Weltende und Weltgericht aber hat Jesus mit der Mahnung, immer bereit zu sein, ebenso bestimmt und unmißverständlich behauptet, daß weder die Engel, noch er selbst, sondern nur der Vater die Zeit ihres Eintretens wisse. Drittens: die Übergangs- oder Verbindungsverse zwischen der Schilderung des Gerichtes über Jerusalem und der Schilderung der Vorzeichen des Weltgerichts ließen die Möglichkeit zu, daß Hörer oder Leser mißverständlich ein zeitliches Ineinanderfließen, eine chronologische Koinzidenz der beiden Gerichtsakte heraus hören oder lesen konnten. Das um so leichter, als die Judenchristen mit den Juden damals die Anschauung teilten, daß die heilige Stadt Jerusalem und ihr Tempel nur zugrunde gehen könnten, wenn auch die ganze Welt mit zugrunde ginge; den Untergang Jerusalems ohne den gleichzeitigen Untergang der Welt konnten sich die Juden nicht denken. Vielleicht unter dem mächtigen Einfluß dieser den Juden in Fleisch und Blut übergegangenen Anschauung, wohl auch unter dem furchtbaren Eindruck der alttestamentlichen Gerichtsvorstellung, vielleicht aber auch vielfach ganz unabhängig von beiden Gedankenreihen, hat man in der Urkirche von den vierziger Jahren bis zum Ende des Jahrhunderts die Wiederkunft Jesu zum Gericht und das Weltende als nahe bevorstehend, zum Teil mit frommer Ungeduld, erwartet. Davon geben Zeugnis die neutestamentlichen Schriften, angefangen vom I. Thessalonicherbrief (etwa vom Jahre 52) bis zum I. Johannesbriefe (aus der Zeit um 95).

Die Zerstörung Jerusalems erfolgte etwa ein Menschenalter nach Jesu Tod im Jahre 70. Aber die wohl von manchen aus diesem Anlaß erwartete Wiederkunft Christi blieb aus. Daß man trotzdem auch weiterhin der baldigen Parusie des Heilands und dem Ende dieser Weltzeit in weiten Kreisen der alten Kirche entgegensah, beweist klar, wie wenig man etwa allgemein das Weltende in unauflöslicher Verbindung mit dem Falle Jerusalems erblickt hat. Schon um die Wende des Jahrhunderts sahen die Christen die antichristliche Macht verkörpert im römischen Staat und seinen Kaisern, sowie in der widerchristlichen Irrlehre des Gnostizismus. Zwischen der schlimmen Gegenwart und dem Ende, glaubte man etwa ums Jahr 100, liege nur eine kurze Zeit. Christi Wiederkunft wurde ersehnt und in drängenden Gebeten erfleht. Ein Abbild dieser Stimmung gibt uns die Apokalypse, die geheime Offenbarung des Apostels Johannes, die in mächtigen Bildern und in der Sprache der astrologischen Spekulation der hellenistischen Zeit den Endsieg des messianischen Reiches und seines Königs Christus über das Reich des Satans schildert.

Ich fasse kurz zusammen: Die Christen der Urzeit lebten in ständiger Furcht und Hoffnung der baldigen Wiederkunft Christi zum letzten Gericht.

Ob dieses und damit das Ende der Welt früher oder später eintreffen werde, wußten sie nicht. Aber sie rechneten immerhin, eingedenk der Mahnung des Herrn, stark mit der Möglichkeit eines recht baldigen Endes. In dieser erwartungsvollen Stimmung betete man und arbeitete man. Die irdischen Güter verloren in dieser endzeitlichen Stimmung ihren Wert; alles sah man ja nur als provisorisch an; von allzu langer Dauer könne diese Welt nicht mehr sein.

Je länger aber die Wiederkunft Jesu ausblieb, und je mehr man überzeugt war, daß man über den Zeitpunkt des Eintritts derselben kein bestimmtes Wissen haben und gewinnen konnte, um so mehr begann man, gewisse Anhaltspunkte, welche die heiligen Schriften boten, ins Auge zu fassen und auf Grund derselben zu überlegen, zu grübeln und zu rechnen. Die heiligen Schriften geben nämlich eine Reihe von Vorzeichen an, welche dem Weltende vorangehen würden. Aus deren Eintreten, bezw. Vorhandensein meinte man, auf die unmittelbare Nähe der Weltkatastrophe schließen zu dürfen. Diese Vorzeichen lassen sich in vier Gruppen zusammenfassen. Erstens: höchste Steigerung der physischen Übel (als Kriege, Krankheiten, Hungersnöte) und höchste Steigerung des moralischen Übels in Sünden jeder Art, besonders aber im Abfall vom Glauben und in der Zuwendung an falsche Messiasgestalten. Eine zweite Gruppe von Vorzeichen läßt sich zusammenschließen in einen großen letzten Angriff der gottfeindlichen Mächte, die im Antichrist verkörpert sind, auf das Reich Gottes. Drittens: der Weltkatastrophe werden vorausgehen furchtbare Naturerscheinungen am Himmel und auf der Erde als Sonnen- und Mondfinsternisse, Veränderungen am Himmel, so daß die Sterne vom Himmel fallen, Erdbeben und Ähnliches. Dazu kommt als vierter Punkt, daß die Predigt des Evangeliums zu allen Völkern gelangt sein müsse, bevor das Weltende anbrechen würde. Wenn all das geschieht und erfüllt sein wird, dann erst, aber dann auch bald und gewiß werde das Ende selbst erfolgen. Freilich war die tatsächliche Feststellung des Eintretens oder Vorhandenseins dieser Vorzeichen selbst keine einfache und keine klare Sache. Deshalb war der subjektiven Meinung, der pessimistischen Stimmung, dem Irrtum ein breiter Spielraum gelassen. So erklären sich die großen Differenzen in der Zeitbestimmung des Weltendes auf Grund dieser Vorzeichen.

Um über die Zeit des Weltendes zu der gewünschten größeren Bestimmtheit zu gelangen, hat man bald noch ein anderes Mittel benützt. Je mehr Männer der Bildung sich zum christlichen Glauben bekannten, umsomehr wurde auch noch eine ganz neue, außerhalb der heiligen Schriften des Neuen Testamentes gelegene Erwägung zur Berechnung des Weltendes beigezogen, nämlich die Frage nach der Dauer dieser Welt überhaupt. Nicht vom naturwissenschaftlichen Standpunkt allerdings ist diese Frage aufgeworfen worden, sondern vom historischen oder besser gesagt vom religiösen; denn die Geschichtsauffassung der antiken Zeit ist eine durchaus religiöse. Nach den Babyloniern rollt der Weltlauf ab in

großen Weltepochen oder Äonen; chaotische Fluchzeiten wechseln ab mit glücklichen, seligen Zeiten. Mit Zahlen haben erst die Perser operiert; auf eine grenzenlose Vorzeit folgt die lange Weltperiode von 12000 Jahren, die in vier gleiche Perioden von je 3000 Jahren zerfällt. Mit dem Beginn des zwölften Jahrtausends wird der Welterneuerer kommen. Auch die Griechen kannten schon frühe vier Weltzeitalter: ein goldenes, ein silbernes, ein ehernes und ein schlimmes eisernes; im letzteren glaubte um 750 vor Christus Hesiod selbst zu leben, der uns diese Weltzeitalterlehre überliefert hat. Bei den Juden ist es in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten allgemeine Lehre gewesen, daß die Zeitdauer der Welt 6000 Jahre betrage. Und von den Juden haben diese Geschichtsauffassung die Christen der Urzeit übernommen. Die ganze Weltgeschichte verläuft nach altchristlicher Anschauung analog dem Sechstagewerk Gottes bei der Weltschöpfung in sechs Perioden zu je 1000 Jahren. In diese Weltdauer von 6000 Jahren fallen die verschiedenen Epochen der Weltgeschichte mit den verschiedenen Weltreichen. Nach dem Ablauf dieser 6000 Jahre wird Christus wiederkommen, den großen Entscheidungskampf mit dem Antichrist siegreich erledigen und dann ein messianisches Friedensreich aufrichten. Damit beginnt dann, entsprechend dem Ruhetag Gottes nach der Weltschöpfung, das Sabbatjahrtausend von 6000—7000. Auf den Schluß dieses tausendjährigen messianischen Reiches folgt das allgemeine Weltgericht und der Weltuntergang. Diese Weltzeitlehre ist weithinein bis ins Mittelalter und bis auf Luther die herrschende geblieben.

Nur mit Ausnahme eines einzelnen Punktes. Die Behandlung desselben macht uns sofort mit einem neuen Problem der christlichen Eschatologie bekannt. Längst nicht alle Christen glaubten nämlich das Kommen eines tausendjährigen messianischen Zwischenreiches voll Friede und Freude, welches nach Ablauf der 6000 Jahre anheben werde. Vielmehr hat ein Teil der Christen, dessen Einfluß und Bedeutung um so schwerwiegender geworden ist, je mehr die christliche Kirche an Macht und Einfluß im römischen Reich gewonnen hat, dieses provisorische tausendjährige Zwischenreich auf das bestimmteste abgelehnt. Er lehrte die Wiederkunft Christi nur zum sofortigen Weltgericht und dem sogleich eintretenden Weltende. Diese Christen bekämpften den Glauben an jenes tausendjährige Zwischenreich, den sogenannten Chiliasmus (von Chilia = Tausend) mit aller Entschiedenheit als ein Überbleibsel spätjüdischer ins Christentum eingedrungener Vorstellungen. Dieselben sind in der Lehre Jesu Christi selbst in der Tat in gar keiner Weise begründet. Das sogenannte tausendjährige Reich Christi, so lehrten diese Gegner des Chiliasmus namentlich seit Augustin, ist mit der Kirche identisch. Was vom tausendjährigen Reiche in der Apokalypse Kap. 20 ausgesagt sei, das sei zu verstehen von der innerhalb der Kirche sich ereignenden seelischen Heiligung in Christus. Der Chiliasmus wurde so wohl zurückgedrängt, aber keineswegs überwunden; er hat im Gegenteil im Mittelalter und in den Reformationskirchen der Neuzeit eine nicht

geringe Rolle gespielt. Für unser Thema ‚Weltendglaube' ist indes dieser Unterschied zwischen einem chiliastischen und einem chiliasmusfreien Weltendglauben von keiner Bedeutung. Denn die Wiederkunft Christi, der große Entscheidungskampf mit dem Antichrist und der Ablauf dieser Weltzeit tritt auch für die Chiliasten mit dem Ende der 6000 Jahre ein.

Wann hat nun die christusgläubige Welt jeweils das Ende dieser Weltzeit angenommen? Die Antwort, welche uns die geschichtlichen Quellen auf diese Frage geben, habe ich in einigen hundert Exzerpten zu verzetteln gesucht. Sie verteilen sich so ziemlich gleichmäßig auf alle Jahrhunderte bis in unsere Gegenwart hinein. Das Ergebnis ist, um es kurz vorweg zu nehmen: Seit Christi Tod hat es wohl nur wenige Generationen gegeben, in denen man sein Wiederkommen und das Kommen des Weltendes nicht erwartet bzw. befürchtet hätte. Es würde zu weit führen, auch nur die hauptsächlichsten Zeugnisse vom Weltendglauben aus den verschiedenen Epochen anzuführen. Statt dessen möchte ich gruppenweise die verschiedenen Gründe besprechen, welche die Menschen jeweils veranlaßt haben, an die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi und das damit verbundene Weltende zu glauben. Es empfiehlt sich das um so mehr, als in den verschiedenen Zeitabschnitten gerade jeweils andere Gruppen von Ursachen die führenden gewesen sind. Diese Ursachenreihen geben uns zudem einen tiefen Einblick in die religiöse Psyche der verschiedenen Epochen.

In der ältesten Zeit des Christentums stand man direkt unter dem ausschließlich religiösen Glauben an die alsbaldige Wiederkunft Christi. Motiv war die innerste religiöse Sehnsucht christusliebender Herzen, die mit inbrünstigem Verlangen die Zeit nicht erwarten konnten, da ihr Herr und Heiland wiederkommen würde. Man hielt sich rein und unbefleckt von dieser Welt; man heiligte sich und betete das Stoßgebet: ‚Komm, Herr Jesus, komm!' Bei der Abendmahlfeier flehte man in diesem Sinne: ‚Kommen möge die Gnade und vergehen diese Welt!'

Diese religiöse Sehnsucht, welche in flammender Christusliebe nichts als die baldige Vereinigung mit dem Herrn erflehte, wurde unter dem Drucke der z. T. so blutigen Christenverfolgungen wie der furchtbaren Gefahr des Gnostizismus mehr und mehr zu einem Verlangen nach Befreiung aus diesem physischen Elend und aus diesen seelischen Nöten des zweiten und dritten Jahrhunderts. Man hoffte, der Herr werde in Macht und Herrlichkeit kommen und die antichristlichen Mächte dieser Welt siegreich überwinden. Man sah in den christenfeindlichen römischen Kaisern den Antichrist und glaubte eines jener Vorzeichen eingetreten, welches auf den baldigen Endkampf und den Anbruch des tausendjährigen Friedensreiches hinweise. Wiederholt haben im Osten des Reiches in diesen Zeiten Christen ihr Hab und Gut verkauft, die Felder unbebaut liegen lassen und sind in die Wüste gezogen, dem wiederkommenden Heiland entgegen.

Als dann zu Beginn des vierten Jahrhunderts das offizielle römische Reich sich dem übermächtig gewordenen Christentum zugewendet und die

christliche Kirche zur privilegierten Reichskirche gemacht hatte, da hatte das Christentum ein Interesse, daß gerade dieses Reich bestehen bleibe. Von seinem Fortbestand, so glaubte man, hänge geradezu die Fortdauer der Welt ab. Das ist eine Überzeugung gewesen, die bis tief ins Mittelalter hinein immer wieder zu finden ist, da man das römische Kaisertum der deutschen Könige lediglich als eine Fortsetzung des alten römischen Reiches ansah. Als nun dieses christlich gewordene römische Reich von Osten und Norden her bedroht wurde durch die Perser und durch die barbarischen Hunnen und Germanen, da erblickte man in diesen barbarischen Völkern die in der Apokalypse genannten Völker Gog und Magog, welche die kaspischen Tore durchbrochen hätten, hinter denen sie einst der große Alexander eingeschlossen. Der Satan selbst führe sie jetzt herbei; das Ende sei nahe.

Diese Furcht wurde noch gesteigert durch die Erwägung, daß gerade in diesen Zeiten die Weltzeit der 6000 Jahre ablaufen würde. Christus sei im Jahre 5500 geboren; ums Jahr 500 nach Christus müsse also das Weltende kommen. Die Welt stehe in der Tat im Stadium ihres Greisenalters und gehe schnell ihrer Auflösung entgegen. Daher die Hungersnöte, die Krankheiten und die Zerrüttungen überall. So äußerte sich typisch Papst Gregor I. d. Gr. um 600 an der Wende des Altertums zum Mittelalter. Zu allen Zeiten aber hat man Aufsehen erregende Vorgänge in der Natur wie Sonnen- und Mondfinsternisse, große Sternschnuppenfälle, das Erscheinen von Kometen und Nordlichtern, Erdbeben, gewaltige Überschwemmungen, furchtbare Trockenheiten, ansteckende Krankheiten, Hungersnot und Teuerung als Vorzeichen des kommenden Weltendes angesehen. Besonders stark war der Weltuntergangsglauben um das Jahr 1000, da man vielfach um diese Zeit glaubte, die tausend Jahre des Reiches Christi seien jetzt vorüber. Aber es war zweifellos eine gewaltige Übertreibung, wenn behauptet wurde, daß alle Welt damals unter entsetzlichen Schrecken, was sich in der ganzen Lebensführung gezeigt hätte, das Weltende erwartet habe. Das ist eine Sage. Aber soviel ist richtig: Ums Jahr 1000 ist die Zahl der Nachrichten über die Weltuntergangsfurcht doch etwas größer als sonst. Man muß also dem Jahre 1000 schon eine besondere Bedeutung beigemessen haben, wenn sich auch diese Befürchtungen im Handel und Wandel in keiner besonderen Weise geltend gemacht haben.

Es waren ganz andere Gründe, die besonders im frühen Mittelalter den Weltendglauben begünstigten. In allen Jahrhunderten bis zum Fall von Konstantinopel haben die oft verheerenden, ja geradezu vernichtenden Gefahren, welche für das römische Reich und seine Erben der Islam, die Bulgaren, die Ungarn, die Seldschucken, die Mongolen oder Tataren, die Türken (um nur die wichtigsten Feinde zu nennen) bedeuteten, vielfach endzeitliche Befürchtungen ausgelöst. Man glaubte, diese Eroberer gehörten zu den apokalyptischen Völkern Gog und Magog, welche durch die kaspischen Tore ausgebrochen und vom Antichrist ausgesendet seien. Der Eindruck war dann immer der gleiche: der Antichrist sei da, der große Endkampf beginne, das Weltende stehe vor

der Türe. Die Kreuzfahrer sind Kämpfer gegen den Antichrist; zum Schutz gegen seine Listen tragen sie das Zeichen Christi, das Kreuz, auf ihren Kleidern. So haben alle großen Vorgänge der Völkergeschichte — von den kleineren, die man im selben Lichte sah, schweige ich — ihre endgeschichtliche Ausdeutung erfahren.

Aber nicht bloß diese von außen her dem christlichen Weltreiche drohenden Gefahren hat man als Vorzeichen des kommenden Weltendes aufgefaßt. Mit der gleichen Unmittelbarkeit empfand man die innerhalb der christlichen Welt selbst herrschenden schlimmen Zustände, wenn ihre Höhe unerträglich wurde, als Anzeichen dafür, daß es mit dieser Welt zu Ende gehen müsse. Von den Zeiten der alten Merowinger an hören wir wieder und wieder die Klage: Die Liebe ist fast erkaltet, die Sitten sind schlecht, die Ungerechtigkeit nimmt überhand; die Menschen sind wie die Fische, die einander verschlucken. In der furchtbaren Sündhaftigkeit erblicken — ich nenne statt vieler einzelner zwei Typen — die zwei bedeutendsten religiösen Persönlichkeiten des 12. Jahrhunderts: der hl. Norbert, der Deutsche, und St. Bernhard, der Franzose, das Toben des Antichrist. Und gerade der hl. Bernhard zeigt, daß man auch Häresien und Schismen unter diesen den Blick trübenden eschatologischen Gesichtspunkten als Manifestationen des Antichrist betrachtet und gewertet hat.

Das Gleiche gilt von den gewaltigen Kämpfen zwischen Papsttum und Kaisertum seit den Tagen Gregors VII. und bis zum Untergang der Hohenstaufen. Die endzeitliche Betrachtung der gewaltigen Interessengegensätze dieser beiden von Gott gesetzten Ordnungsmächte der Welt hat auf beiden Seiten das Urteil wesentlich beeinflußt und die Leidenschaften bis zur Glut des Hasses gesteigert; den einen ist der Kaiser, den andern der Papst eine antichristliche Macht oder der Antichrist gar selbst. Und als dann unter diesen furchtbaren Kämpfen die Kaisergewalt in ihrer übernationalen Bedeutung mehr und mehr dahinschwand, haben sich auch die nationalen Gegensätze und Tendenzen namentlich der Deutschen und der Franzosen widergespiegelt in den verschiedensten, besonders sibyllinischen Weissagungen. Sogar die apokalyptische, chiliastische Gestalt des großen Friedenskaisers oder Endkaisers oder Weltmonarchen wurde nationalisiert. Dieser Friedenskaiser ist der Antipode des Antichrist; von ihm hieß es, er werde als der letzte große römische Kaiser nach einer Zeit unerhörter Not durch den Sieg über die antichristlichen Mächte eine kurze Friedensära herbeiführen und dann Krone und Szepter auf Golgatha niederlegen und das Reich Christus und dem Vater übergeben. Als diesen Endkaiser hat man angesehen schon den römischen Kaiser Konstans, den Sohn Konstantins d. Gr., dann der Reihe nach verschiedene byzantinische und deutsche Kaiser. Bei uns hieß es: Karl soll er heißen oder Friedrich. Schließlich hat man infolge des Niedergangs des Kaisertums und der politischen Rivalisation Frankreichs sogar verschiedenen französischen Königen diese eschatologische Rolle beizulegen unternommen. Sogar durch eine Persön-

lichkeit wie den hl. Bernhard ist das geschehen. Ich möchte in diesem Zusammenhange eine kleine Pikanterie nicht unterdrücken. In einer Schrift vom Jahre 1920 wurde als der kommende große Friedenskaiser, auf dem all unsere Hoffnung ruhe, nicht undeutlich der letzte österreichische Kaiser angekündigt; hieß er doch Karl! Man hat sowohl den Antichrist wie den Friedenskaiser historisiert, d. h. in den Ereignissen der jeweiligen Zeitgeschichte wirksam erblickt.

Eine neue Gruppe von Motiven für den Weltuntergangsglauben! Nicht bloß die schlimmen Zustände in der politischen Welt hat man als Vorzeichen des kommenden Endes angesehen. Sondern eine noch viel größere Rolle spielten als Ursachen apokalyptischer Prophezeiungen und endzeitlicher Befürchtungen die Schäden und Mißstände in der Kirche selbst. Schlechte Geistliche und Mönche, ob hoch oder nieder, ob an der päpstlichen Kurie oder in den verschiedenen Landeskirchen: sie alle seien Diener und Gehilfen des Antichrist. Von den Tagen des unteritalienischen Reformabtes Joachim von Fiore (Ausgang des XII. Jahrhunderts) bis in die Zeiten der Reformation ist man innerhalb der katholischen Kirche selbst, eben im Hinblick auf die schweren Schäden im eigenen Haus, wieder und wieder der Meinung gewesen, die Zeiten des Antichrists ständen nahe bevor, eine Zeit antichristlicher Drangsale werde als ein Strafgericht über die Verweltlichung in der Kirche niedergehen. Mitglieder der extremen, strengen Spiritualenpartei unter den Franziskanern und Angehörige spiritualistischer Sekten sahen im XIII. und beginnenden XIV. Jahrhundert in dem einen oder andern der Päpste den Antichrist. Auch der sonst so nüchtern und klar denkende spanische Naturforscher Arnald von Villanova, der Arzt und diplomatische Gesandte Jaymes II. von Aragonien, bringt das von ihm wiederholt ganz bestimmt prophezeite Weltende in Zusammenhang mit den Schäden in der Kirche. Und als in den Zeiten des avignonesischen Exils der Päpste (1305—77) und in den Jahren des großen abendländischen Schismas (1378—1415) und dann, trotz der großen Reformkonzilien, in der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts die Schäden zu immer größerer Höhe anwuchsen, da haben nicht bloß Männer wie Wiclif und Hus, sondern auch treu kirchlich gesinnte Persönlichkeiten, wie der böhmische Reformprediger Militsch von Kremsier († 1374), wie der große spanische Wanderapostel und Bußprediger, der hl. Dominikaner Vinzenz Ferrer († 1419), und der berühmte Rektor der Pariser Universität Nikolaus von Clémanges († um 1434) den Antichrist als gegenwärtig bezeichnet, gegenwärtig in dem Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte. Die Zeit des großen Gerichts sei vor der Türe. Prophezeiungen dieser Art wurden geradezu ein Mittel, wodurch man die Kirchenreform erzwingen wollte. Mit verdoppelter Schärfe und Bitterkeit ertönten dieselben Vorwürfe und die gleiche Ankündigung des Strafgerichtes des jüngsten Tages aus dem Munde der Nachfolger von Hus in Böhmen und namentlich seitens der Führer der böhmischen Brüderunität. Zahllose Weissagungen über

das kommende Ende liefen in diesem 15. Jahrhundert durch das Volk. Man stellte sie hin als sichere Ergebnisse apokalyptischer Berechnungen und astrologischer Beobachtungen. Denn die Astrologie hatte damals wieder eine umfassende Verbreitung und Geltung erhalten. In vielen Programmschriften über die Kirchenverbesserung und in einem breiten Flusse von erbaulicher Literatur, von Werken der Poesie und bildenden Kunst sind die Fragen über den Antichrist und das Weltende in das Volksbewußtsein eingeströmt. Die große Lateransynode von 1512 ff. hat sich — wie das schon, um nur einen Namen aus der früheren Zeit zu nennen, der große scholastische Theologe Thomas von Aquin vor mehr als 250 Jahren getan hatte — veranlaßt gesehen, zu erklären: Die Ankunft des Antichrist und den Tag des Weltgerichts kann niemand berechnen; und deshalb darf niemand es wagen, von der Kanzel herab eine bestimmte Zeit für das Kommen dieser letzten Dinge zu predigen.

Aber schon zehn Jahre später verkündete mit einer Stimme, die man im ganzen Abendlande hörte, Luther: Der Papst, der ihn exkommuniziert, sei der wahrhaftige Antichrist; die Wiederkunft Christi und der Jüngste Tag stünden vor der Türe; auf die kurze Zeit des wiederaufgeleuchteten Evangeliums werde das Ende der Welt kommen. Von da ab hat Luther die Wiederkunft Christi, je älter er wurde, immer bestimmter, drängender und sehnender erwartet bis ans Ende seines Lebens. Er harrte des errettenden lieben Jüngsten Tages wie ein Bräutigam seiner Braut. Der tiefste Grund für diese Enderwartung Luthers lag in seinem radikalen Bruch mit der Kirche. Er konnte diese Kirche nur als ein Teufelswerk ansehen, als ein Werk des Antichrist; der Papst sei enthüllt als der Antichrist. Luthers Werk stellte sich seinem Geiste dar als ein Kampf Christi durch Luther gegen den Antichrist.

Seitdem verläuft auf lange Zeit die Apokalyptik in dem Gegensatz der Reformationskirchen zur alten katholischen Kirche. Die ganze lutherische Christenheit der ersten Zeit teilte Luthers Erwartung des nahen Endes. Man brachte die apokalyptische Wahrscheinlichkeitsrechnung seit der Reformation auf die Kanzel. Das evangelische Kirchenlied dieser Jahre ist durchweht von der heißen Hoffnung auf den lieben Jüngsten Tag, der die Erlösung vom Papst-Antichrist bringen sollte. Aber nicht nur von diesem, sondern von der alternden Welt überhaupt; das dichterische Wort von dem wahnsinnigen Greisenalter der Welt spielte z. B. bei Melanchthon wiederholt eine Rolle. Freilich die chiliastische Form der Wiederkunft Christi mit ihrem Glauben an die Aufrichtung eines tausendjährigen Reiches völliger Freiheit von allen Fesseln, wie sie sich in den radikalen sozialistischen, ja kommunistischen Ideen der Wiedertäufer gezeigt hat, haben die lutherische und die kalvinische Kirche gleich anfangs verworfen.

Von katholischer Seite hat man diesem lutherischen Glauben an den Papst-Antichrist und an das baldige Weltende, der — um mit einem protestantischen Theologen zu sprechen — fast zu einem lutherischen Schib-

boleth geworden war, umfangreiche gelehrte Werke entgegengestellt, welche nachweisen sollten, daß dieser Glaube völlig unbegründet sei, sowohl vom biblisch-theologischen als auch vom geschichtlichen Standpunkt aus. Es waren — um nur diese zwei zu nennen — Werke wie die des Jesuiten Ribeira und des Dominikaners Malvenda, deren wissenschaftliche Bedeutung auch von nichtkatholischer Seite anerkannt ist. Dazu kam noch ein Anderes. Innerhalb der katholischen Kirche war inzwischen auch endlich, endlich das große kirchliche Reformwerk durch das Konzil von Trient und durch die nachfolgenden Päpste in Angriff genommen und in vielen wesentlichen Punkten durchgeführt worden. Eine Restauration und Blüte des religiösen und kirchlichen Lebens setzte ein, welche überraschend groß war und welche Luthers Glauben von dieser Kirche als einem Teufelswerk und von ihrer Vernichtung durch den wiederkommenden Christus auch durch die Tat als einen großen Irrtum dargetan hat. Mit dieser innerkirchlichen Reform verschwand aber auch innerhalb der katholischen Kirche selbst wenigstens einer der Hauptgründe, die in den vergangenen Jahrhunderten vielfach den Anlaß zu eschatologischen Prophezeiungen und Befürchtungen gegeben hatten. So sind in der katholischen Kirche der Neuzeit, wenn auch gerade unter dem Drucke des großen lutherischen Abfalls selbst ein so berühmter Theologe wie der spanische Dominikaner Melchior Cano († 1560) noch den Jüngsten Tag erwartet hatte, die apokalyptischen Erwartungen des baldigen Weltendes stark zurückgegangen im Vergleich mit dem Altertum und Mittelalter.

Der Hauptherd der Apokalyptik in den kommenden Jahrhunderten wurde die protestantische Kirche in ihren verschiedenen Richtungen. Insbesondere waren es die Sekten der reformierten Kirche in England und Holland. Die Ursache für den Weltendglauben in diesen Zeiten und Kreisen lagen in folgendem. Auf der einen Seite haben blutige Verfolgungen, unter denen die Protestanten zu leiden hatten, dem Glauben an das Vorhandensein des Antichrist und an das von Christus zu erwartende tausendjährige Reich des Friedens neue Nahrung gegeben. Auf der anderen Seite aber hat die unter den Protestanten selbst hervortretende Reaktion gegen das Verderben und die Schäden in ihren eigenen neuen Kirchen eine Besserung nur von dem künftigen Reiche Jesu Christi erhofft. Es sind, wie wir sehen, dieselben Gründe, welche auch im Altertum bezw. im Mittelalter für den Weltendglauben vielfach maßgebend gewesen sind. So sind die Religionskriege in Deutschland und Frankreich und die Revolutionen in England der Boden gewesen, aus dem immer wieder endzeitliche Erwartungen neu herausgewachsen sind. Und dann hat sich eine reiche chiliastische Apokalyptik seit etwa dem Jahre 1700 bei den frommen Erweckten des Pietismus gezeigt. Den mächtigsten Vorschub bis tief hinein in altlutherische Kreise hat der Lehre vom tausendjährigen Reich Christi geleistet der württembergische evangelische Prälat Bengel (1740ff.) mit seinem großen, auf weite Gebiete wirkenden Kreise von Schülern und Anhängern. So entstanden im 18. Jahrhundert die kühnsten Systeme apokalyptischer

Berechnung des Weltendes, die natürlich weit auseinander gingen, da ja alles freie Kombination war.

Vor zwei Jahren hat Dr. Fritz Gerlich in seinem inhaltschweren Buche ‚Der Kommunismus als tausendjähriges Reich' darauf hingewiesen, daß die Geschichtsphilosophie der Lessing, Kant, Fichte, Hegel geschichtlich auf das stärkste abhängig sei von christlich chiliastischen Gedankengängen protestantischer Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts, insbesondere auch Bengels. Das ist so neu wie wichtig. Und Marx und Engels, die Verfasser des Kommunistischen Manifests von 1848, haben nach Gerlich ihre Geschichtsphilosophie diesem philosophischen Chiliasmus insbesondere Hegels entnommen. Im Marxismus stecke eine verderbte christliche Idee, nämlich ein materialistischer Chiliasmus. Der Chiliasmus, führt Gerlich aus, hat immer, wenn eine politische und soziale Revolution die Menschheit durchtobt hat, ihr den Glauben zum Handeln und den zerstörenden Charakter gegeben. Das war so in der Wiedertäufer- und Bauernbewegung des 16. Jahrhunderts. Es war ebenso in der englischen Revolution von 1642, in der französischen von 1789 und auch in der russisch-deutschen von 1917—19. Ich füge dem bei: daß der Bolschewismus in Rußland so gewaltigen Anhang gefunden hat, erklärt sich nicht zuletzt aus dem Vorhandensein stark chiliastischer Ideen in allen Schichten des russischen Volkes seit 1900. So glaubte man im Bolschewismus vielfach die Erfüllung der eigenen chiliastischen Erwartungen sehen zu dürfen vom Ende der alten schlechten Zeit und vom Beginn einer neuen glückseligen Ära. Es zeigt sich hier die letzte welthistorische Auswirkung chiliastischer, in der Tat verderbter christlich chiliastischer Ideen. Zugleich haben wir in den elenden sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen einen weiteren Grund kennen gelernt, der seit dem 15. Jahrhundert wiederholt endzeitliche Erwartungen weiter Volkskreise in verhängnisvoller Weise ausgelöst hat.

Kehren wir zurück zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. Wieder andere Motive für die Neubelebung des Weltendglaubens in manchen Kreisen hat die französische Revolution gebracht und dann der große erste Napoleon mit den durch sie erzeugten gewaltigen politischen und kirchlichen Erschütterungen. Daß diese von einzelnen Gläubigen in beiden Konfessionen als antichristliche Erscheinungen und als Vorboten der Endzeit gedeutet wurden, wird nicht überraschen.

Aber auch im aufgeklärten 19. Jahrhundert haben die Erwartungen des bald kommenden Antichrist und des tausendjährigen Reiches Christi aufs neue weite religiöse Kreise des Protestantismus erfaßt, namentlich in England und Amerika, aber auch bei uns in Deutschland. Die Ursachen waren wiederum Unzufriedenheit mit dem eigenen protestantischen Kirchenwesen und das Bestreben, neue bessere Formen des Christentums zu finden. Die Entwicklung begann in den zwanziger Jahren. Aus dem Boden der schottischen Kalviner oder Presbyterianer sind die Irvingianer herausgewachsen um 1825. Sie haben 1840 die apostolische Kirche begründet,

die auch bei uns in Deutschland Anhänger gewonnen hat; unter ihnen befanden sich Männer wie der gelehrte protestantische Theologe Thiersch in Marburg, der Sohn des berühmten Münchener Philologen Thiersch. Wenige Jahre später ist drüben in Nordamerika auf protestantischem und baptistischem Boden der Grund gelegt worden zum Adventismus. Seit 1845 gibt es eigene Adventistengemeinden. Die bedeutendste dieser Sekten sind die Adventisten vom siebenten Tag, so benannt, weil sie an Stelle der uralten christlichen Sonntagsfeier in jüdischer Weise den siebenten Wochentag, den Sabbat, feiern. Seit 1890 sind diese Adventisten vom siebenten Tag auch in Deutschland tätig, wo Hamburg alsbald das Hauptquartier und die Pressezentrale geworden, von wo aus Deutschland mit einer ganzen Flut von Schriften und Missionären überschwemmt wird. Erst dann, wenn man derartige Erscheinungen in dem großen Zusammenhang einer solchen vielhundertjährigen Entwicklung erblickt, bekommt man ein Verständnis für ihre richtige Bewertung: uralter Fehlglaube in neuer Aufmachung! In dieselbe Kategorie gehören auch die ebenfalls in Nordamerika und in der gleichen Zeit entstandenen Mormonen oder ‚die Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage‘, die in meiner Jugendzeit auch hier in München ihr Wesen trieben. Besonders merkwürdig ist, daß nach der Revolution von 1848 in Württemberg eine Neubelebung des Pietismus und damit auch des Chiliasmus stattfand, aus welcher 1861 ff. die deutschen Tempelgemeinden erstanden. Die Schule Bengels fuhr fort, auch nachdem im Jahre 1836 (welches Bengel als Jahr der Wiederkunft Christi errechnet hatte) der Heiland nicht gekommen war, trotzdem aus den Zeichen der Zeit die nahe Ankunft Christi vorauszusagen. Im protestantischen Württemberg wurde die Lehre vom tausendjährigen Reich zeitweise sogar zu einem Grundartikel des Christentums.

Auch in der katholischen Kirche hat man im 19. Jahrhundert unter Theologen — ich nenne nur Lamennais und de Ségur — wie in Kreisen gebildeter Laien wiederholt die Frage nach dem Weltende erörtert und dasselbe für nahe bevorstehend gehalten. So besonders in Frankreich in der Mitte des Jahrhunderts. Ja, manche haben in Frankreich wie bei uns sogar wieder einen schwärmerischen Chiliasmus gelehrt; aber man ist allenthalben entschieden gegen solche Verwirrungen aufgetreten.

Durch alle die Jahrhunderte war also der Faden nie abgebrochen. Daß man da in dem beispiellosen Weltkrieg, den wir alle erlebt haben, von den verschiedensten Seiten die Vorzeichen für das kommende Ende erblickt hat, ist nach dem Ausgeführten eigentlich selbstverständlich. Diesen Weltendglauben finden wir bei Katholiken und Protestanten, Orthodoxen und Sektierern, bei Deutschen und Völkern der Entente so ziemlich gleichmäßig. In Prophezeiungen aller Art, die man wieder hervorgeholt hat, in Traktätchen und Zeitschriften, in Büchern hat man diese Befürchtungen und auch manche chiliastischen Hoffnungen (ich erinnere z. B. an den großen kommenden Friedensmonarchen Karl) unter das erregte Volk gebracht. Und vieles ist wie in alten Zeiten so auch jetzt geglaubt worden.

Wir haben nun im Gange durch die Jahrhunderte die verschiedenen Gründe kennen gelernt, aus denen man jeweils geglaubt hat, das nahe Bevorstehen des Weltendes beweisen zu können. Aber niemals ist uns der eine Grund begegnet, der allein hätte bestimmend sein dürfen, nämlich ein ganz sicher fundierter Glaube auf Grund einer unzweifelhaft klaren und deutlichen Offenbarung, die eindeutig auf einen bestimmten Termin gelautet hätte. Statt dessen hat man immer die uns bekannten Vorzeichen des Weltendes zu deuten versucht. Aber immer und immer wieder ist das während 1900 Jahren mit dem gleichen schlagenden Mißerfolg geschehen, wie ja der Fortbestand unserer Welt beweist.

Damit hat es auch sein Bewenden. ‚Von jenem Tag und der Stunde — hat der Heiland sich ganz unmißverständlich ausgedrückt — hat niemand Kenntnis, weder die Engel im Himmel, noch der Sohn, als der Vater allein.' (Markus 13, 32.) Wir wissen es nicht und werden es nicht wissen. So heißt es auch hier. Damit müssen wir uns bescheiden — als vernünftige Menschen und als gläubige Christen! Der Irrtum von 1900 Jahren bestätigt das für jeden, der Augen hat zu sehen.

Freilich die wahre christliche Lehre von den letzten Dingen hat einen bleibenden religiösen Wert für alle Zeiten und für jedes Geschlecht. Er besteht darin, daß die christliche Offenbarung uns folgende Sätze in überaus wirksamer, plastischer Sprache vor die Seele stellt: ‚Eure Lebensarbeit hat ihr Ziel in der jenseitigen Vollendung. An Gott, eurem großen Endziel, müßt ihr euren Lebensweg orientieren. Denkt stets an dieses ewige Ziel. Eure jenseitige Vollendung liegt in der Hand eines heiligen, gerechten, aber gütigen Gottes. Sie liegt aber auch in eurer eigenen Hand. Sorget für eure Ewigkeit! Ihr könnt hoffnungsvoll sein, wenn ihr treu seid. Wie lange ihr Zeit habt, an euch zu arbeiten, das wisset ihr nicht. Je weniger ihr Grund habt, im Augenblick das Ende dieser Welt zu erwarten, um so mehr müßt ihr an euren Tod denken, der unabänderlich euer Los besiegelt und das Endgericht des Jüngsten Tages für jeden von euch vorausnimmt. Euer Tod aber kommt wie der Dieb in der Nacht. Darum arbeitet unermüdlich! Wachet und betet! Und seid bereit jeden Augenblick!'

Dieser bleibende religiöse Wert der wahren christlichen Lehre von den letzten Dingen steht im Hintergrund auch all dieser irrigen Enderwartungen, die wir kennen gelernt haben. Von ihm haben sie ihr zähes, unausrottbares Leben. Von ihm haben sie ihre religiöse Kraft, welche — auch durch allen Irrtum hindurch — immer wieder die Menschen packt.

Das Bild, das man sich von der Endzeit machte, war in den wesentlichen Zügen altüberliefert. Aber die immer wechselnden zeitgeschichtlichen Erscheinungen der Jahrhunderte erhielten jeweils in dem alten Bilde ihren Platz zugewiesen. So ist es gekommen, daß alle Stimmungen, Leiden, Befürchtungen und Hoffnungen der führenden Geister ebenso wie der breiten Masse des Volkes sich in den eschatologischen Erwartungen widerspiegeln.

Diese endzeitlichen Befürchtungen und Erwartungen sind aber nicht nur eine Lehre und ein Glaube gewesen, waren nicht nur eine theoretische Weltauffassung und Geschichtsbetrachtung; sondern sie sind viel mehr gewesen. Sie waren eine wirkungsvoll und allseitig im praktischen Leben betätigte sittlich-religiöse Überzeugung von ungeheurer Macht.

Die Quellen, aus denen diese breitmassige Überzeugung unaufhörlich gespeist wurde, waren einmal der kirchliche Glaube von den letzten Dingen, wie er auf Grund der Offenbarung verkündet wurde. Aber um diesen Baum der kirchlichen Lehre rankte sich dann wie ein üppig wucherndes Schlinggewächs eine Fülle von theologischen Meinungen, welche durch die fortwährenden Auslegungen der Apokalypse immer neu belebt, erweitert und fortgepflanzt wurden. An diese theologischen Anschauungen schlossen sich weiter an Prophezeiungen, die zum Teil aus tiefer, reiner religiöser Beschauung und Stimmung herauswuchsen. Und endlich schließt den Kreis eine große religiöse Literatur über Antichrist, Weltende und Weltgericht. Diese ganze, so vielseitige Literatur wirkte überaus stark auf die religiösen Anschauungen und auf das praktisch religiöse Leben; aber weit darüber hinaus auch auf die Geschichtschreibung, auf die politische Literatur und auf die praktische Politik in Staat und Kirche. Da man die subjektive Macht der eschatologischen Ideen kannte, hat man sich nicht gescheut, mit ganz bestimmten Tendenzen künstlich solche Prophezeiungen zu verfertigen und mit denselben die öffentliche Meinung in Staat und Kirche zu beeinflussen für die jeweils auf der Tagesordnung stehenden Fragen; namentlich für die Reformpläne im kirchlichen, politischen und sozialen Leben. Kurz, die eschatologischen Anschauungen vom kommenden Antichrist, von der Wiederkunft des Heilandes, vom tausendjährigen Reich und vom Weltende waren eine Weltmacht, die sich ausgewirkt hat in der Geschichte der Mittelmeerwelt und darüber hinaus im Osten der alten und im Westen der neuen Welt — ewig alt und ewig jung!

Zwei Novellen und ihre Entstehungsgeschichte / Von Paul Ernst

Die Quittung.

In einem französischen Städtchen im achtzehnten Jahrhundert lebte eine Familie de Bissac. Sie hatte ihre Burg auf dem Hügel, an dessen Fuß sich das Städtchen mit alten, spitzgiebeligen Häusern schmiegte, und hauste noch ganz in der Art, wie die Vorfahren gehaust hatten.

Zur Zeit unserer Geschichte bestand die Familie nur aus zwei Personen: dem alten Herrn, der schon ein Mann anfangs der Achtzig war, und einem einzigen Sohn, einem neunzehnjährigen Jüngling. Es waren noch ältere Brüder gewesen, sie waren aber im Krieg gefallen.

In dem Städtchen lebten Handwerker, kleine Geschäftsleute und einige Ackerbürger. Seit Menschengedenken war die Familie de Bissac hier ansässig gewesen, und es bestanden feste Beziehungen zwischen ihr und den Leuten des Städtchens: Die Geschlechter der Handwerker folgten einander, und jeder hatte seine Kundschaft auf der Burg; die Geschäftsleute hatten von alters ihre Besorgungen in Kauf und Verkauf; die Ackerbürger waren Pächter; aus diesen Familien kamen die jungen Mädchen, ein junger Bursch auf die Burg als Dienstboten; in jenen wurde der Erstgeborene von dem Herrn oder der Frau aus der Taufe gehoben; wenn in einer Familie sich ein begabter Jüngling zeigte, so ging der Vater auf die Burg und holte sich Rat vom Herrn, was er mit dem Jungen machen solle, und oft bekam er auch Hilfe; und so war denn wohl kein Haus des Städtchens, das nicht irgendwie eng mit der Herrschaft verbunden war.

Ein Handschuhmacher namens Dubois hatte eine Frau, welche lange Jahre auf der Burg als Zofe gedient hatte und dadurch in manchem über ihren Stand gebildet war. Aus seiner Ehe war eine einzige Tochter entsprossen, Marie, die zu Beginn unserer Erzählung etwa siebzehn Jahre alt sein mochte. Die Mutter war vor kurzem gestorben; sie hatte ihrem Kind viel von ihrer Jugend, von dem Leben auf der Burg erzählt, von Vorstellungen und Gesinnungen der Herrschaft, wie sie sie verstanden hatte; und so war in dem Kind ein märchenhaftes Bild von dem Leben oben entstanden: von hohen Gemächern, in denen stille und freundliche Menschen gingen und saßen mit stolzen Gedanken und edlen Reden. Nun führte sie die kleine Wirtschaft des Vaters, und wenn sie das Essen bereitet und das Häuschen aufgeräumt hatte, dann saß sie in der Werkstätte dem Vater gegenüber und steppte mit zierlichen Fingern an feinen Handschuhen, welche für Herrschaften bestimmt waren wie auf der Burg; sie kam nur selten aus dem Haus, denn damals war es noch nicht so, daß die Leute in allem vom Krämer abhingen und täglich Einkäufe machen mußten, sondern, was ein Haushalt brauchte, das wurde im Herbst im ganzen eingekauft. Der Vater war schweigsam und nachdenklich; er las abends in frommen Büchern, und so

konnten denn die freundlichen und schönen Bilder, welche die Erzählungen der Mutter in ihr erzeugt hatten, sich immer reicher und reicher ausgestalten, bis das Schloß ihr schließlich als ein Feenreich erschien und seine Bewohner als Menschen, die von gänzlich anderer Art waren wie die Menschen, welche sie in ihrer kleinbürgerlichen und engen Umgebung kannte.

An einem Tage unter den vielen gleichen Tagen kam der junge Henri de Bissac zu dem Meister Dubois, um sich einen Fechthandschuh zu bestellen. Marie saß in der Werkstatt ihrem Vater gegenüber, als der junge Herr eintrat; sie errötete durchaus und beugte sich auf ihre Arbeit. Einige blonde Härchen auf ihrem runden, glatten Köpfchen leuchteten golden in der Sonne, welche durch das Butzenscheibenfenster freundlich auf den Arbeitstisch schien. Henri sprach mit dem Meister, der verständig zuhörte, beschrieb, was er wollte und erwiderte den Einwendungen; er wußte es selber nicht recht, daß die Gegenwart des feinen, schönen Mädchens ihn befangen und verwirrt machte; er wiederholte seine Worte, er konnte sich nicht recht klar ausdrücken, und der Zeigefinger, mit welchem er dem Meister auf dem Leder eine Linie vorwies, zitterte etwas. Da blickte das Mädchen mit vollem Aufschlag der tiefblauen Augen zu ihm auf.

Es machte sich nun, daß der junge Herr Henri öfter in die Werkstätte kam; er bestellte Handschuhe für sich, für Verwandte; er fragte der Arbeit nach, er beobachtete, wie die Handschuhe zugeschnitten wurden, und ließ sich vom Meister allerhand erklären über Leder, Gerben, Schnitt und Nähte. So saß er lange in dem niedrigen Stübchen auf einem Schemel, und Marie bückte sich über ihre Arbeit und steppte fleißig; es geschah kaum einmal, daß sie ein Wort mit dem jungen Herrn wechselte, denn die beiden hatten sich ja nichts zu sagen.

Inzwischen nun geschah es, daß ein anderer Handwerksmeister des Städtchens mit Dubois wegen des Mädchens sprach: ein Schneider, namens Valen. Er war zwar beträchtlich älter wie Marie, etwa fünfunddreißig Jahre, aber er hatte ein schönes Geschäft; drei Gesellen saßen ihm auf dem Tisch, und er bekam die ganze Arbeit für die Herrschaft, weil er bei weitem der geschickteste Mann in seinem Beruf war, den es im Kreise gab. Zwar dachte Vater Dubois, daß Marie noch zwei, drei Jahre bei ihm bleiben konnte, aber er sagte sich auch, daß schwerlich wieder eine so günstige Heirat möglich war; und so versprach er denn dem Bewerber die Hand der Tochter und kündigte der an, daß er Valen für sie als Gatten bestimme. Marie versuchte eine Einwendung, daß sie sich noch zu jung fühle, daß sie gern bei ihrem Vater bleiben wolle. Ihr Vater nahm ihr Köpfchen in beide Hände, küßte sie auf die Stirn und sagte, sie sei immer ein gutes Kind gewesen; er werde alt und könne später nicht mehr für sie sorgen; Valen sei ein tüchtiger Mann, der sie lieb habe, und er werde beruhigt sterben, wenn er sein Kind bei dem in Sicherheit wisse. Marie neigte das Köpfchen und schwieg, dann trocknete sie sich eine Träne ab.

Die Hochzeit wurde gefeiert und Marie lebte nun im Hause Valens.

Vater Dubois nahm eine ältere Person zu sich, eine entfernte Verwandte; am Sonntag nachmittag besuchte er das junge Paar und freute sich ihres Wohlergehens.

Herr Henri war blaß geworden, als der alte Dubois ihm die Nachricht des Heiratsversprechens mitgeteilt hatte; Marie war nicht im Zimmer gewesen. Als sie hereinkam, war auch sie blaß, und die Hände der beiden jungen Leute lagen kalt ineinander, als der Jüngling ihr Glück wünschte. Einige Tage war er nicht gekommen, dann erschien er wieder; aber Marie wußte es nun immer so einzurichten, daß sie in der Küche beschäftigt war, während er beim Vater saß und dessen Erzählungen und Beschreibungen anhörte. Wir wissen, daß Meister Valen die Kundschaft der Herrschaft hatte. Wenn auch weder der alte, noch der junge Herr Verschwendung trieben, so waren sie doch immerhin die besten Verbraucher in der Umgegend, und sie hatten ja auch für die Kleidung ihrer Leute zu sorgen. So kam es, daß Meister Valen jedes Jahr ihnen doch eine größere Rechnung schreiben konnte. Das junge Paar war noch nicht lange verheiratet, als der alte Herr de Vissac plötzlich durch einen Schlaganfall starb.

Henri übernahm die Verwaltung und hatte die erste Zeit recht viel zu tun. Denn der alte Herr hatte zwar gut und ordentlich gewirtschaftet, pünktlich alles bezahlt und verständig Buch geführt, aber er hatte sich eigner Zeichen bei seinen Rechnungen bedient, die Henri nicht kannte, so daß ihm vieles in den Büchern nicht klar wurde. Dazu kam, daß sich keine einzige Quittung fand, so daß man auch durch Vergleichungen nicht nachkommen konnte, was die aufgezeichneten Zahlen bedeuteten.

Valen erzählte seiner Frau von diesen Schwierigkeiten des jungen Mannes und berichtete, daß einige Geschäftsleute die Gelegenheit ergriffen haben, um sich ihre Rechnungen noch einmal bezahlen zu lassen. Bei ihm komme so etwas natürlich nicht vor, sagte er, denn er habe ehrenhafte Grundsätze, aber wenn einer wolle, so könne er bei der Gelegenheit ein gutes Geschäft machen.

Marie hörte oft solches Geschwätz ihres Mannes, das ihr gleichgültig war, denn sie besorgte ihren Haushalt, der ihre ganze Kraft in Anspruch nahm, da sie ja für vier Mannspersonen zu sorgen hatte, und kümmerte sich nicht viel um andere Dinge. Meistens vergaß sie wohl solche Erzählungen ihres Mannes; diese behielt sie, da sie von dem jungen Herrn handelte.

Es verging nach diesem Gespräch eine geraume Zeit, da kam Henri und verlangte eine Zwiesprache mit dem Meister. Die beiden Männer standen in der freundlich niedrigen Wohnstube; im Fensterstock waren Töpfe mit blühenden Geranien aufgestellt. Die Frau war zugegen und räumte den Tisch ab. Denn zwar scheute sie sich, mit Herrn Henri zusammenzukommen, aber doch war es ihr, als ob sie erfahren müsse, was zwischen ihm und ihrem Mann verhandelt werde.

Herr Henri sagte, nach seines Vaters Tode seien eine Anzahl Rechnungen gekommen, die er auch bezahlt habe, obgleich es bei einigen gewiß

sei, daß sein Vater sie schon berichtigt; aber er könne die Quittungen nicht finden. Nun habe er auch noch eine Rechnung von ihm, dem Meister Valen, erhalten, die noch dazu über einen ziemlichen Betrag laute. Er habe immer gemeint, sein Vater habe ihm einmal gesagt, er habe die Rechnung schon erledigt; aber freilich, er könne sich auch irren, denn er habe sich solche Bemerkungen nicht so genau gemerkt, und es sei auch möglich, daß sein Vater gesagt habe, er wolle sie erst bezahlen. Eine Quittung habe er natürlich ebensowenig wie über die andern Forderungen; auch in den Aufzeichnungen habe er nichts gefunden. Aber da ihm nun die Sache doch nicht ganz sicher scheine, so wolle er den Meister bitten, noch einmal seine Bücher nachzusehen und sich gründlich zu besinnen. Er wisse, daß der Meister ein ehrenwerter Mann sei, der gewiß nicht eine Arbeit doppelt bezahlt verlangen werde, und er werde sich vollkommen auf das Wort des Meisters verlassen. Nur habe er sich gedacht, daß doch vielleicht ihm habe ein Irrtum unterlaufen können.

Meister Valen war rot geworden, sah den jungen Herrn feindselig an und sagte heftig: ‚Meine Bücher werden ordentlich geführt, die Rechnung steht noch aus!‘ Henri schien etwas erstaunt über die Heftigkeit, dann dachte er sich wohl, daß der Mann etwas ungeschickte Lebensformen habe, vielleicht auch das Gefühl habe, in seiner Ehre gekränkt zu sein. So lächelte er denn freundlich, zog seine Börse und bezahlte, was er schuldig war. Der Meister zählte umständlich den Betrag nach, dann saß er an seinem Schreibtisch und setzte eine Quittung auf.

Unterdessen er schrieb und Sand aufstreute, schaute Marie mit klopfendem Herzen zum Fenster hinaus. Der Meister erhob sich, reichte dem jungen Herrn die Quittung; der sah sie an, faltete sie und steckte sie ein, dann verabschiedete er sich. Der Meister begleitete ihn bis auf die Straße.

Als Marie allein war, griff sie nach dem Buch, in das ihr Mann seine Aufzeichnungen machte. Sie fand eine Seite, auf welcher die Arbeit für die Herrschaft aufgeschrieben war; die Aufzeichnungen gingen einige Jahre zurück. Am Anfang eines jeden Jahres stand immer die Jahreszahl, über ihr ein wagerechter Strich, der die alte Rechnung von der neuen schied. Die Jahresrechnungen waren immer durchstrichen, auch die letzte.

Als ihr Gatte in die Stube kam, hielt sie ihm das Buch wortlos entgegen. Er wurde zornig, riß es ihr aus der Hand, warf es auf den Tisch und sagte, sie solle sich um die Sachen kümmern, die sie verstehe; so ging sie mit Tränen in den Augen aus dem Zimmer.

In der Küche dachte sie sich, sie tue ihrem Mann wohl doch Unrecht mit ihrem Verdacht, und sie schämte sich, daß sie den Verdacht gefühlt und gezeigt hatte. Sie sagte sich, daß ihr Mann recht hatte, ärgerlich auf sie zu sein und sie noch ganz anders hätte schelten müssen; denn was soll werden, wenn eine Frau von ihrem eigenen Mann eine solche Schlechtigkeit für möglich hält! Sie nahm sich vor, ihn um Entschuldigung zu bitten. Aber es kam im Laufe des Tages keine Gelegenheit zu einer ungestörten

Aussprache, und als sie abends zu Bette gingen, wo denn wohl eigentlich die Zeit zu einem solchen Gespräch gewesen wäre, da war es, als ob ihr eine Scheu den Mund verschließe.

Nun geschah ihr in der Nacht im Traum etwas Wunderliches. Ihr war, als sei sie auf der Burg im großen Saal, in dem der alte Herr immer saß; der alte Herr nahm ihre Hand und streichelte sie, dann zeigte er ihr sein Schreibpult, das an der Wand stand, und schob es etwas zur Seite und tastete an der Wandbekleidung. Da drückte er wohl auf eine Feder, denn es sprang eine Tür auf und zeigte einen Wandschrank; in dem lagen sauber geordnet Bündel von Schriften. Auf die wies der alte Mann, und dann war wohl der Traum zu Ende, oder es kam irgendetwas anderes, und jedenfalls wußte Marie am andern Morgen von nichts weiter, als was hier erzählt ist.

Meister Valen mußte am andern Tag eine kleine Reise machen; er wollte zu einem Weber gehen und einen Ballen Tuch einkaufen. So war Marie bis zum späten Abend allein im Hause.

Wohl eine Stunde lang überlegte sich Marie hin und her, was sie tun wolle. Dann aber dachte sie, daß der Traum doch ein Wink von Gott gewesen sein könne, den sie nicht verachten dürfe; und wenn er etwas anderes gewesen sei, so werde ihr Mann ja nichts von ihrem Schritt erfahren. So schlug sie denn ihr Tuch über den Kopf, sagte den Gesellen, daß sie einen notwendigen Ausgang habe und beschrieb ihnen, wie sie es mit dem Mittagessen halten sollten, das in der Küche angesetzt war, und dann ging sie eilend zur Burg hoch.

Der junge Herr empfing sie verwundert und verlegen. Sie berichtete ihm errötend und mit Stocken, sie habe einen Traum gehabt und könne ihm vielleicht zu den fehlenden Quittungen verhelfen; dann gingen die beiden in den großen Saal. Hier stand alles so, wie sie es von früher her kannte, wo sie mit der Mutter einmal auf der Burg gewesen war und alles begierig in ihr Gemüt aufgenommen hatte, was sie sah. Auch das Schreibpult stand an seinem Ort. Sie schob es ab, Henri half ihr; dann suchte sie an der Wandvertäfelung. Da war eine Stelle, welche abgegriffen schien durch häufiges Betasten; sie fand einen kleinen Knopf, drückte, das Türchen sprang schnarrend auf und zeigte tatsächlich einen Stoß sauber verschnürter Schriftpakete.

‚Das sind die Papiere, die ich immer gesucht habe,‘ rief der junge Herr erfreut und griff in den Schrank. Marie war ganz blaß geworden und faßte an die Stelle des Herzens. Dann bat sie den Herrn, in dem Paket vom letzten Jahre nachzusehen, ob die Rechnung ihres Mannes da sei. Henri sah sie erstaunt an und sprach: ‚Das ist doch unmöglich . . .‘ Er wollte weitersprechen, aber nun fühlte er, daß die junge Frau den eigenen Mann im Verdacht der Spitzbüberei hatte; seine Liebe zu der Frau stürmte mit unendlichen Wogen in sein Herz, ihm war, als solle er ohnmächtig werden. Aber er bezwang sich und tat kalt. Mit feuchtkalten Fingern schnürte er das

Paket des Jahres auf; da lag die quittierte Rechnung des Meisters Valen zuoberst. Marie nahm sie in beide Hände, ihre Hände zitterten, daß sich das Blatt bewegte, ihre Lippen bebten. Plötzlich warf sie das Blatt zur Erde; ihre Arme hingen schlaff an ihrer Seite; sie schlug die Augen nieder und sagte: ‚Ich will bei Ihnen bleiben, wenn Sie mich wollen!'

Henri war tief erschrocken und wußte nicht, was in ihm geschah. Nur merkte er plötzlich, daß er die Willenlose in seinen Armen hielt; ihre Augen waren geschlossen, und er küßte sie auf die reine Stirn.

Das streitige Gut.

Auf einem Berge, welcher sich breit, rund und schwer aus einer fruchtbaren Ebene erhob, lagen drei Güter. Wahrscheinlich hatte in weit entlegenen Zeiten der Berg einmal einem Manne gehört, der seinen Besitz unter drei Söhne geteilt hatte, denn die Güter waren mit auffälliger Regelmäßigkeit aus dem Mantel des Bergkegels herausgeschnitten. Die Spitze des Berges, welche in der Höhe etwa den dritten Teil ausmachen konnte, war bewaldet; an den Wald schloß sich ein Wiesenstreifen, der gleichfalls rund herum ging; und zum Fuß hin, wo das Gelände flacher wurde, zogen sich die Äcker, deren Streifen sich langsam verbreiternd von oben nach unten liefen. Wenn ein Vogel über der Spitze des Berges geschwebt hätte, so hätte er von oben genau die Dreiteilung beobachten können in den weißen Grenzsteinen, die sich von der Spitze in drei Strahlen nach dem Fuße zu zogen. Die drei Wirtschaftshöfe lagen auf dem unteren Teil, in den Äckern, fast am Fuße des Berges. Zu jedem Gut aber gehörte die Ruine einer Burg, welche sich in ihrem Waldteil erhob.

Unsere Geschichte spielt im achtzehnten Jahrhundert. Damals waren die Besitzer des einen Gutes, das man Konradsburg nannte, seit fast zwei Geschlechtern ausgestorben. Auf dem Gute rechts davon lebte ein Herr von Medem und auf dem Gute links ein Herr von Sonnenthal. Beide Männer waren verwitwet; Herr von Medem hatte einen Sohn von etwa fünfundzwanzig und Herr von Sonnenthal eine Tochter von zwanzig Jahren.

Seit dem Aussterben der Besitzer von Konradsburg bestand ein Rechtsstreit zwischen den beiden benachbarten Familien um die Erbschaft, der mit beständig zunehmender Erbitterung geführt wurde. Der Besitzer von Konradsburg war ein Medem gewesen, ein Bruder des damaligen Besitzers des Gutes zur Rechten, und er hatte eine Sonnenthal zur Frau gehabt, eine Schwester des linken Nachbarn. Er war als jung Verheirateter auf der Jagd verunglückt; er war mit dem Gewehr in der Hand beim Klettern gestolpert, und die Ladung war ihm unterm Kinn in den Kopf gegangen und hatte ihm beim Ausgehen die Schädeldecke abgerissen. Als man die schrecklich verstümmelte Leiche nach Hause brachte, wurde die kaum sechzehnjährige Frau, welche ihn mit der zärtlichsten Liebe der ersten Flitterwochen geliebt hatte, von einem Herzschlag getroffen und fiel tot um.

Es handelte sich nun rechtlich darum, ob die Frau den Mann beerbt hatte oder nicht. Die Medems behaupteten, das Gut sei ursprünglich ein Schwertlehen gewesen, und nach dem Tode des Herrn von Medem sei das Gut nicht an seine Witwe, sondern an seinen Bruder gefallen. Die Sonnenthals suchten zu beweisen, daß die drei Güter immer Kunkellehen gewesen seien; die Witwe habe den Verstorbenen beerbt, und die Erben der Witwe waren natürlich sie.

Seit zwei Geschlechtern also bestand der Rechtsstreit. Das Gut lag an der Grenze von Thüringen und Franken, aber auf fränkischem Gebiet. Nach dieser Lage hätte man ja annehmen sollen, daß die weibliche Erbfolge ausgeschlossen war. Aber die Sonnenthals bewiesen, daß ein gemeinsamer Ahnherr Medem, der im dreizehnten Jahrhundert alle drei Güter in seiner Hand vereinigt hatte, ein Thüringer gewesen war und eines der Güter, nämlich das ihrige, an eine Tochter vererbt hatte. Die Medems führten dagegen an, daß damit noch nichts über den ersten Besitzer ausgesagt sei, durch den das Gut seine rechtliche Stellung bekommen habe. Von diesem wußte man nichts mehr, da die älteren Urkunden verschwunden waren; es war aber anzunehmen, daß er Franke gewesen war.

Man kann sich vorstellen, daß Gerichte und Anwälte sich mit den Fragen sehr lebhaft beschäftigten, denn, wie jeder vernünftige Mensch sieht, waren sie gar nicht zu entscheiden, und so hatten denn die Rechtsgelehrten die Aussicht, für die Dauer der bestehenden Gesellschaftsordnung immer Gelegenheit zu finden, ihren Scharfsinn zu zeigen und Sporteln, Zuschläge, Kosten, Vorschüsse und Gebühren zu beziehen für Schriftstücke und Entscheidungen, Eingaben und Einsprüche, Vollstreckungen und Proteste und alle möglichen anderen rechtlichen Tätigkeiten. Konradsburg wurde inzwischen gerichtlich verwaltet, und wenn ein Verwalter ein halbes Menschenleben treu und redlich seine Pflicht getan hatte, dann kaufte er sich selber ein Gut. Vier Güter waren bereits dergestalt bei der Verwaltung von Konradsburg abgefallen. Die Einnahmen, welche die Verwalter an das Gericht ablieferten, wurden in Kassen gelegt und auf Heller und Pfennig in Bücher eingetragen, und da das alles Unkosten machte, so hatte das Gericht viele Mühe, daß es mit diesen Einnahmen zur Deckung der Verwaltungsunkosten auskam, denn wenn die Unkosten höher gewesen wären, so wäre im Laufe der Zeit das Gut durch sie aufgezehrt worden, noch ehe die Gesellschaftsordnung umgestürzt wurde, welche solche Prozesse ermöglichte, und das wäre doch schade gewesen, denn dann hätten die Gegner wahrscheinlich den Streit aufgegeben, obwohl das gegen das Rechtsgefühl geht, denn sein Recht muß man erkämpfen, wie jeder juristisch Denkende weiß. Aber auch von den beiden Streitenden hatten die Rechtspersonen natürlich ihre Einnahmen. Der Prozeß um Konradsburg war für jeden der beiden beteiligten Rechtsanwälte der beste und sicherste Prozeß, der beinahe eine feste jährliche Rente abwarf, denn im Lauf der Jahre hatte sich die rechtliche Tätigkeit in dem Prozeß geregelt, und die Gerichte, welche in der Hauptfrage und den

Unterfragen tätig waren, beschäftigten einen gelehrten Richter mit seinem Schreiberstab allein mit ihr; denn natürlich ward der Prozeß im Laufe der Zeiten so verwickelt, daß es jahrelang gedauert hätte, bis ein anderer sich wieder in ihn hineinarbeitete; und da der Richter, der ihn behandelte, also von niemand beaufsichtigt werden konnte, so richtete er sich natürlich das Leben behaglich ein und erklärte, der Rechtsstreit um Konradsburg nehme eine ganze Kraft in Anspruch, und etwas anderes außer seiner Bearbeitung könne er nicht mehr übernehmen.

Man kann sich denken, daß die Verhältnisse der beiden Familien durch den Rechtsstreit schlechter wurden. Herr von Medem hätte längst die Dächer der Wirtschaftsgebäude in Ordnung bringen müssen, und man weiß, was schlechte Speicherdächer bedeuten. Wer das Sonnenthalsche Gut mit verständigen Augen ansah, der merkte, daß nicht gut geackert war und daß das Vieh kümmerte. Alles bare Geld, das sich etwa einmal zeigte, wurde in den Rechtsstreit gesteckt, und Herr von Sonnenthal hatte sogar schon eine Anleihe auf seinen Besitz gemacht.

Als diese Dinge so standen, forderte Herr von Medem an einem Morgen seinen Sohn auf, ihn zu dem feindlichen Nachbarn zu begleiten. Friedrich, so hieß der junge Mann, wunderte sich wohl über die Absicht, aber er war gewohnt, daß der Vater seine Pläne für sich behielt, hatte auch immer gesehen, daß sie klug und weitsehend gewesen waren, denn sie gingen immer gut aus, und so machte er sich denn für den Besuch zurecht.

Herr von Sonnenthal empfing die beiden liebenswürdig und freundlich und führte sie in ein Wohngemach. Die Tochter Elfriede mußte auf einem Gläserbrett eine Flasche Wein bringen. Der alte Herr zog sie auf; er machte auf den Duft aufmerksam, der sich im Zimmer verbreitete, und sagte, das sei der Augenblick der Andacht, wenn der Kork aufgezogen sei. Dann goß er in die vier Gläser ein, und die Herrschaften begannen ein Gespräch.

Herr von Medem strich sich seinen langen, weißen Bart und fing eine längere Rede an. Er sprach von dem Berg, auf dem die Güter liegen. Er sagte: ‚Wir glauben, wir haben unser Gut. Wir irren uns, das Gut hat uns. Jeder, der eins von den drei Gütern auf unserm Berg hat, muß denken, daß er sie vereinigen möchte. Das liegt in der Natur des Berges, der jedem Besitzer diesen Gedanken zwangsmäßig einflößt. Ich spreche offen, und ich denke, daß auch Sie offen sind. Ich habe mir gedacht: Wenn ich Konradsburg bekomme, dann fallen die Gerichtsausgaben fort; ich habe zwei Güter und kann sparen, und in zehn Jahren kaufe ich Ihnen Ihr Gut ab. Haben Sie nicht dasselbe gedacht?‘ Herr von Sonnenthal lachte verlegen, dann sagte er: ‚Ja, ich will's nicht leugnen, mein Gedanke war das auch.‘

Herr von Medem fuhr fort: ‚Ich glaube nicht mehr, daß die Gerichte zu einer Entscheidung kommen. Ich habe mein ganzes Leben gezahlt, mein Vater hat gezahlt, mein Großvater schon, und wenn das so fort geht, dann können meine Enkel auch noch zahlen. Ich habe mir einen Überschlag ge-

macht. Für die Kosten, die wir nun schon in den Rechtsstreit gesteckt haben, könnte ich mir Konradsburg zweimal kaufen; von den Zinsen will ich gar nicht reden. Bei Ihnen ist es ebenso. Wir erreichen nichts, als daß wir uns gegenseitig arm machen.'

Er sah sein Gegenüber an. Der faßte sich mit dem Finger zwischen Hals und Kragen, nahm sein Glas zwischen Daumen und Zeigefinger und rückte auf dem Stuhl hin und her, indem er widerwillig mit abgebrochenen Lauten seine Zustimmung gab.

‚Wir sind Edelleute,' sagte Herr von Medem, ‚und wir sind Christen. Wir können beide einander vertrauen, daß wir nicht unrechtes Gut wollen. Unsere Großväter sind Narren gewesen, daß sie vor Gericht gegangen sind. Sie kannten sich gut, sie hatten keinen Haß aufeinander, sie hätten sich vertragen sollen. Der Rechtsstreit hat nur Haß erzeugt. Wie ist das gekommen? Unsere Religion lehrt: Dem Menschen sind alle Dinge gegeben; sie lehrt nicht, daß wir Menschen diesem verfluchten Berg gegeben sind. Der Mensch soll seinen Willen haben und nicht der Berg. Aber der Berg hat ihn gehabt, und was ist daraus entstanden? Verarmung und Haß.'

Herr von Sonnenthal nahm an, daß sein Gegner ihm einen Vergleich vorschlagen wollte. Er dachte bei sich: ‚Also steht seine Sache schlecht' und er beschloß im Innern, auf keinen Fall einen Vergleich anzunehmen. ‚Der Medem ist ein Fuchs,' dachte er, ‚dafür ist er bekannt. Weshalb hat er seinen Jungen mitgebracht? Er will mir vorschlagen: der Junge heiratet mein Mädel, und wir schlagen das Faß zu.'

Herr von Medem sah an seinem Gesicht, was er dachte und lächelte ganz leise. Er fuhr fort: ‚Wir sind Edelleute, sagte ich, und Christen. Ich hätte auf den Rechtsstreit verzichtet, wenn ich nicht von meinem Recht fest überzeugt wäre. Bei Ihnen ist es ebenso. Aber nochmals: wir sprechen ganz offen. Schließlich ist der letzte Eigentümer, auf den wir zurückgehen können, ein Thüringer gewesen. Ich muß selber eine kleine Möglichkeit zugeben, daß Sie im Recht sind. Sagen wir: ein Zehntel, ein Hundertstel. Für neun Zehntel, neunundneunzig Hundertstel meines Rechts stehe ich ein. Aber ich kann nicht ganz einstehen. Jetzt mache ich Ihnen meinen Vorschlag. Sie gehen mit Ihrem Gewissen zu Rate, Sie ganz allein. Sie stellen sich auf meinen Standpunkt und fragen sich, wie ich die Sache ansehen muß. Dann fragen Sie sich: Sind Sie selber völlig von Ihrem Recht überzeugt, daß Ihnen auch nicht die geringste Möglichkeit einer andern Auffassung bleibt; Sie verstehen, etwa in der Art wie bei mir; oder haben auch Sie noch einen Zweifel, wenn er auch nur ganz gering ist? Ich bitte Sie, dann mit derselben Offenheit zu mir zu sprechen, mit der ich zu Ihnen spreche. Haben Sie selber nicht den geringsten Zweifel, das heißt, sind Sie Ihres Gewissens ganz sicher, dann trete ich zurück.'

‚Sein Rechtsanwalt hat ihm gesagt, daß er den Rechtsstreit verlieren wird,' dachte der andere. ‚Aber er hat recht. Weshalb sollen wir den

Gerichtspersonen das schöne Geld in den Rachen stoßen? Sie haben schon genug geschluckt.' Laut sagte er: ‚Ich habe nicht den geringsten Zweifel.'

‚Gut. Dann gehört Konradsburg Ihnen,' sagte Herr von Medem, indem er sich erhob und seinem Gegner die Hand reichte. Der schlug herzlich und freudig ein und sah ihm glücklich in die Augen.

Die beiden Herren machten noch miteinander ab, wie sie sich mit dem Rechtshandel verhalten wollten, damit keine weiteren Kosten entstanden, dann wollte sich Herr von Medem mit seinem Sohn entfernen. Aber Herr von Sonnenthal gab das nicht zu. Er zeigte den Gästen noch das Haus, die Wirtschaft, die Ställe und Äcker, erzählte, was er alles hatte tun wollen und hatte unterlassen müssen und entwickelte seine Pläne, wie er von nun an wirtschaften wollte. Die beiden jungen Leute gingen zusammen und sprachen wenig. Herr von Sonnenthal warf zuweilen einen argwöhnischen Blick auf sie, aber beruhigt wendete er sich immer wieder Herrn von Medem zu. Man trennte sich endlich mit großer Herzlichkeit und mit wiederholtem Versprechen, daß von nun an freundnachbarlicher Verkehr zwischen den beiden Gütern herrschen solle.

Auf dem Heimweg fragte Herr von Medem seinen Sohn, wie ihm Fräulein von Sonnenthal gefallen habe. Unmutig, verlegen erwiderte der junge Mann: ‚An dergleichen ist ja nun nicht mehr zu denken. Du siehst ja, welche Pläne ihr Vater hat. Sie ist jetzt ein reiches Mädchen.'

Der Vater blieb stehen, strich seinen langen weißen Bart und sah dem Sohn klug in die Augen; der senkte betroffen den Blick. Dann klopfte der Alte dem jungen Mann auf die Schulter und sagte: ‚Merke dir, mein Sohn, man muß jeden behandeln, wie er behandelt sein will! Ich habe nichts verschüttet, der Alte ist ein Edelmann und ein Christ, die Sache wird schon noch ihren Fortgang haben.'

Der Rechtsanwalt des Herrn von Medem war sehr verdrießlich über die Handlung seines Schutzbefohlenen. Merkwürdigerweise war es auch der Anwalt der Gegenpartei, denn er sagte, sein Recht müsse man durchkämpfen und sich nicht schenken lassen, dafür seien die Gerichtspersonen da.

Herr von Medem lachte fröhlich über diese Klagen, als er das nächste Mal wieder mit seinem früheren Gegner zusammen war, bei einem Besuch, den Herr von Sonnenthal ihm machte. Der andere aber biß die Lippen zusammen und sagte, so ganz Unrecht habe sein Anwalt schließlich nicht gehabt, denn wenn auch der Rechtsstreit nun aus der Welt sei, es sei doch nicht so ohne, wenn man sein Recht schwarz auf weiß vor sich habe, man sei ruhiger. Ganz unvermutet begann er von seiner Tochter zu sprechen: sie werde einmal eine gute Hausfrau abgeben und sei überhaupt eine ordentliche Person, sie mache ihm Freude. Das war denn Gelegenheit für Herrn von Medem, auf seinen Sohn zu kommen. Er erzählte, daß der junge Mann ja eigentlich habe Landwirt bleiben wollen, aber die Aussichten auf der Klitsche seien doch zu schlecht; er habe ihn an den Hof geschickt, und da er ein ehrlicher und tüchtiger Kerl sei, so werde er

dort vielleicht sein Glück machen. Er habe doch auch seine gesunden Glieder und sei ein ganz hübscher Mensch, vielleicht finde sich da eine vorteilhafte Heirat.

Herr von Sonnenthal trommelte während dieser Rede mit den Fingern auf dem Tisch, dann sagte er, etwas zerstreut und abwesend, er halte das für sehr möglich, denn weshalb solle ein Vater nicht seine Tochter so einem jungen Mann geben, es sei ja gar nichts gegen ihn zu sagen. Dann empfahl er sich auffällig schnell.

Aber nach einigen Tagen kam er wieder. Er sagte verlegen, das schöne Wetter habe ihn ins Freie gelockt, er habe einen Gang durch die Felder gemacht, da sei er zufällig in die Nähe des Nachbarn gekommen, und nun wolle er einmal auf einen Augenblick vorsprechen.

Die beiden Herren saßen in einer Fensternische des großen Wohnzimmers einander gegenüber. Man konnte von hier einen Teil der Felder überblicken bis zu Konradsburg hin; es war Erntezeit, die Mandeln standen in Reihen, auf einen Wagen wurde aufgeladen. Herr von Sonnenthal erzählte, daß er den gerichtlichen Verwalter von Konradsburg natürlich sofort entlassen hatte. Es war eine unglaubliche Wirtschaft gewesen. Das hatte man ja wohl schon gewußt, denn man hat ja doch seine Augen, aber so schlecht hatte er es sich doch nicht gedacht. Eins war ihm klar geworden: Einen Rechtsstreit führte er nie wieder.

Man merkte ihm an, daß er verlegen war. Er strich sich den Hals, lachte ohne Grund zwischen seinen Reden, und blickte sich mit unruhigen Augen in dem großen leeren Zimmer um, wo die Fliegen unter der geweißten Decke einen summenden Tanz vollführten. Plötzlich beugte er seinen Kopf zu Herrn von Medem vor und sagte unvermittelt, leise und ängstlich: ‚Nicht wahr, Sie halten mich für einen Schweinehund?‘

Er ließ dem andern keine Zeit zur Antwort. Erbittert hieb er mit der Faust auf das Tischchen, das zwischen ihnen stand, daß die Gläser klirrten. Dann fuhr er fort: ‚Aber ich bin im Recht. Ich kann es beweisen. Ob wir in Thüringen oder Franken liegen, das ist ganz gleichgültig. Der erste Besitzer ist ein Thüringer gewesen, und beim Adel folgt das Land dem Herrn. Die Sache kann nicht klarer sein.‘

Herr von Medem erwiderte ihm, er für seine Person sei ja andrer Ansicht über die Rechtsfrage, aber darauf komme es nicht an, nach ihrer Abmachung habe die Entscheidung für Herrn von Sonnenthal günstig sein müssen; er habe sich gefügt, wie sich der andere ja auch gefügt hätte, wenn etwa er, Herr von Medem, das Glück gehabt hätte.

Herr von Sonnenthal trommelte wieder heftig mit den Fingern. Er erkundigte sich nach dem Sohn des Herrn von Medem. Der Vater berichtete, daß er bei Hofe gut aufgenommen sei und sich ja wohl schwer in die neuen Verhältnisse eingewöhne, aber er sei doch überzeugt, daß alles gut gehen müsse, denn sein Sohn sei vernünftig und werde sich schon in das Unvermeidliche fügen.

‚Eigentlich ist es doch ein Unsinn, was Sie da machen,' sagte Herr von Sonnenthal. ‚Was hat unsereins am Hof zu suchen? Wenn ich auf meinem Acker stehe, dann bin ich ein freier Mann, dann hat mir keiner etwas zu befehlen!'

‚Ja, das können Sie sprechen,' erwiderte Herr von Medem, ‚aber bei uns liegen die Verhältnisse doch eben anders.'

Herr von Sonnenthal ließ eine kleine Pause eintreten, dann beugte er sich vertraulich vor und sprach: ‚Wir wollen als deutsche Männer miteinander sprechen. Man ist doch sein ganzes Leben lang Nachbar gewesen, und wenn wir auch nicht miteinander verkehrt haben wegen des verfluchten Rechtshandels, man hat ja doch alles voneinander gewußt. Ich weiß von Ihrem Jungen, Sie wissen von meinem Mädchen. Wollen Sie so eine Kleiderstange vom Hof als Schwiegertochter haben? Und ich, ich will auch wissen, wer meine Güter einmal in die Hand bekommt. Der Junge ist mir gut. Verheiraten wir die beiden, geben wir ihnen Konradsburg, dann ist die Geschichte aus der Welt.' Er war rot geworden und pustete.

Herr von Medem stand auf und holte einen Brief. ‚Der Vorschlag stimmt mit dem Herzenswunsch meines Sohnes überein,' sagte er. ‚Die beiden jungen Leute haben sich vor einem Jahr zufällig im Wald getroffen und sind miteinander bekannt geworden. Sie haben nicht gewagt, uns etwas zu sagen. Nun, ich kann jetzt wohl gestehen, daß ich trotzdem die Liebschaft in Erfahrung gebracht hatte; ich habe natürlich ein Auge auf meinen Sohn gehabt, ohne daß er es wußte. Nun schreibt er mir hier ganz verzweifelt, er will sich das Leben nehmen, und was so junge Leute in solchen Fällen schreiben. Sie können ja den Brief lesen.' Damit reichte er dem Freunde den Brief, der die Brille vorzog, um ihn zu lesen. ‚Was mich betrifft,' fuhr er fort, ‚ich bin natürlich mit Ihrem Vorschlag gern einverstanden. Auch ich habe ja natürlich von Ihrer Tochter gehört, ich habe sie mir auch einmal angesehen, ohne daß es ihr auffiel, noch ehe wir bei Ihnen damals den Besuch machten; ich kann meinem Sohn keine bessere Frau wünschen und mir selbst keine bessere Tochter.'

Herr von Sonnenthal faltete den Brief bedächtig zusammen und gab ihn dem andern zurück. ‚Also deshalb ist sie diese ganze Zeit immer mit verheultem Gesicht herumgelaufen!' sagte er. ‚Ich hätte es mir eigentlich denken können. Na, also nun, auf gute Schwägerschaft!' Und damit schüttelten die beiden ihre Hände und umarmten sich. ‚Du hast recht gehabt, nun kommt der Berg denn also doch schließlich wieder in eine Hand,' fuhr Herr von Sonnenthal fort. Aber wie ist mir denn? Das hast du doch gewußt, daß ich schließlich doch komme und meine Tochter deinem Jungen gebe? Sei mal ehrlich. Du bist ein ganz Schlauer!'

Herr von Medem sah ihm freundlich ins Gesicht und sagte: ‚Ich habe meinen Jungen lieb, er ist ein guter Junge, deine Tochter hatte ich auch gleich gern; nun, und ich wußte, du bist ein Edelmann.'

‚Hol mich der Teufel, du hast mich eingeseift,' schloß Herr von

Sonnenthal. ‚Aber du hast recht gehabt, anders hättest du mich alten Esel nicht rumgekriegt. Es ist doch gut, wenn der Mensch Verstand hat. Hoffentlich schlägt dein Junge in dem Punkt dir nach.‘

Die Entstehung der beiden Novellen.

In der Anmerkung zu seiner Oedipusübersetzung sagt Hölderlin: ‚Es wird gut sein, um den Dichtern auch bei uns eine bürgerliche Existenz zu sichern, wenn man die Poesie auch bei uns, den Unterschied der Zeiten und Verfassungen abgerechnet, zur τέχνη der Alten erhebt. Auch andern Kunstwerken fehlt, mit den griechischen verglichen, die Zuverlässigkeit; wenigstens sind sie bis jetzt mehr nach Eindrücken beurteilt worden, die sie machen, als nach ihrem gesetzlichen Kalkül und sonstiger Verfahrungsart, wodurch das Schöne hervorgebracht wird. Der modernen Poesie aber fehlt es besonders an der Schule und am Handwerksmäßigen, daß nämlich ihre Verfahrungsart berechnet und gelehrt, und wenn sie gelehrt ist, in der Ausübung immer zuverlässig wiederholt werden kann.‘

Die Klage ist heute noch viel berechtigter als zu den Zeiten, da Hölderlin schrieb. Daß der von ihm gerügte Zustand die schlimmsten Folgen für die Dichtung haben muß, ist wohl klar. Ein großer Teil von jungen Begabungen kann sich nicht entwickeln, weil die Schule fehlt und es ja nur selten vorkommt, daß die geistige Kraft groß genug ist, um aus sich selbst die Gesetze der Kunst zu finden. Auch dann gehen jedenfalls wertvolle Jahre verloren durch das selbständige Erwerben von Fähigkeiten, welche durch die Schule gebildet werden können. Und das Publikum steht dichterischen Erscheinungen völlig ratlos gegenüber. Denn das heutige Leben hat es erforderlich gemacht, daß eine eigene Klasse von Menschen sich bildete, welche von der Menge der neu erschienenen Dichtwerke den Leuten diejenigen bezeichnen, welche der allgemeinen Teilnahme würdig sind. Diese Menschen sind selber nicht in der Art gebildet, wie es Hölderlin vorschreibt, und urteilen deshalb, ganz wie er sagte, nur nach Eindrücken. Das ist aber kein Urteilen. Sie unterliegen einfach dem Eindruck des Eindrucksvollsten; und so darf man sich nicht wundern, wenn von ihnen fast immer irgendein Schwindel verbreitet wird. Die ohnehin schwierige Lage des wirklichen Dichters wird dadurch noch schwieriger; denn wahrscheinlich würde das Publikum, wenn es ganz allein gelassen wäre, sein Augenmerk gleichmäßiger verteilen und dadurch die Möglichkeit, daß wirkliche Dichtung erkannt wird, wenigstens um ein geringes verstärkt werden. Bei einer Dichtungsart, welche durch ihre gesellschaftlichen Bedingungen besonders der Kritik ausgesetzt ist, beim Drama, liegen heute die Verhältnisse so, daß ein Dichter endlich überhaupt darauf verzichten muß, auf seine Nation eine Wirkung auszuüben. Es ist klar, daß das im Lauf der Zeit zur Vernichtung des höheren Geistes führen muß. Seit unserer klassischen Dichtung, welche noch unter anderen Gesetzen lebte, hatten wir drei Dramatiker von Geltung. Mag ihr relativer und absoluter Wert

nun sein, wie er will: jedenfalls kann niemand leugnen, daß Kleist, Grillparzer und Hebbel durch ihre Nation zugrunde gerichtet sind. Was das aber bedeutet, wenn ein Volk mit seinen höchsten Geistern dergestalt verfährt, das wird vielleicht heute allmählich den Menschen klar: es hat keine führende Schicht mehr und soll sich nicht wundern, wenn dann der unterste Pöbel die Herrschaft ergreift. Eine Besserung der Zustände kann nur von den Dichtern selber kommen. Was wir heute an Erkenntnis über die Dichtung haben, das stammt nur von den Dichtern her, von Lessing und Klopstock bis auf Hebbel; den Schatz dieser Erkenntnisse zu mehren, sollte eine Nebenaufgabe jedes Dichters sein; und Sache der Nation wäre es, eine Nutzbarmachung dieser Erkenntnisse zu verlangen.

Die Entstehung der beiden Novellen scheint mir nun sehr lehrreich sein zu können; ich will sie aus diesem Grunde erzählen. Es wird sich aus dieser Erzählung ergeben, wie die Gesetze der Dichtung von selber im Dichter wirken. In des Caesarius von Heisterbach ‚Dialog von Wundern' fand ich folgende Geschichte:

Ein Ritter führte einen Rechtsstreit wegen etlicher Güter mit dem Abt Petrus von Clairvaux. Der Ritter erschien mit seinen Freunden, es erschien auch der Abt, nur von einem einfältigen Mönche begleitet. Sie kamen jedoch nicht zu Pferde, sondern zu Fuß. Der Abt sagt zu dem Ritter: ‚Du bist ein Christ. Wenn du in Wahrheit sagst, daß deine Güter dein sind und dein sein müssen, so soll mir dein Zeugnis genügen.' Der Ritter sagt, daß sie in Wahrheit ihm gehören; der Abt gibt sich zufrieden und kehrt nach Hause zurück. Der Ritter erzählt seiner Frau froh den Hergang. Die erschrickt und sagt: ‚Betrügerisch hast du gehandelt gegen den heiligen Abt, die Strafe Gottes wird uns ereilen. Wenn du nicht dem Kloster seine Güter zurückgibst, will ich keine Gemeinschaft mit dir halten.' Erschreckt gibt der Ritter nach und liefert die Güter dem Kloster aus.

Die Geschichte kann so, wie sie erzählt ist, geschehen sein. Sie enthält offenbar etwas dichterisch Merkwürdiges und fesselte mich sofort, als ich sie las; aber so wie sie ist, kann sie dichterisch nicht verwendet werden. Die geistige Kraft, mit welcher der Dichter den ersten Teil seiner Arbeit leistet, nämlich das Erzeugen der Geschichte in seinem eigenen Geist, ist die bauende Vorstellungskraft. Man muß die drei Personen der Geschichte als lebende und handelnde Menschen in sich fühlen, so, daß man nicht bloß den bestimmten Vorgang weiß, den man eben bedenkt, daß man ihn nicht nur sieht und fühlt, sondern daß man auch den ganzen Lebenskreis der Menschen in sich hat, soweit er ihr Handeln beeinflußt.

Da stellt sich nun heraus, daß die Wirklichkeit in vielen Fällen falsch ist. Es ist wohl eine der wichtigsten Aufgaben der Kunst, die Falschheit der Wirklichkeit aufzuzeigen; dadurch kann sie ja eine Erzieherin zu höherer Menschlichkeit sein, indessen das wirkliche Leben immer nur wieder für die Gemeinheit und Zufälligkeit des wirklichen Lebens erziehen kann. Die

Bedeutung solcher Erziehung sehen wir, wenn wir nicht gänzlich blind sind, heute vor uns. Daß das deutsche Volk besiegt wurde, hatte seinen Grund darin, daß es nicht mehr durch die Dichtung erzogen ist. Die Männer, welche es führten, konnten ihm kein Ziel zeigen, für das es kämpfte; so tat es denn seine Pflicht, und als der Hunger und die Übermacht zu groß waren, brach es zusammen und die Schurken in ihm ergriffen die Gelegenheit, das allgemeine Unglück noch zu vergrößern, um für sich selber Vorteile zu erringen. Hätten wir ein Ziel gehabt — besser: hätten unsere Führer eine Ahnung vom Geist des deutschen Volkes, das heißt, vom Geist der deutschen Dichtung gehabt, hätten sie den der großen Masse gezeigt, dann hätten Hunger und Übermacht uns nicht brechen können.

Die Wirklichkeit ist gewöhnlich falsch in den Beziehungen.

Der Abt lebt im Kloster mit seinen guten Mönchen. Wir brauchen uns für gewöhnlich keine Beziehungen von ihm zur Außenwelt vorzustellen. Er stößt auf den Ritter. Zwischen diesen beiden Menschen ist überhaupt keine Beziehung möglich. Nachdem er gesprochen hat, denkt der Ritter einfach: der Mann ist dumm. Der Ritter ist so gemein, daß er von der Sittlichkeit des Abtes überhaupt nichts merkt. Natürlich müssen die beiden sich scheiden, wie sich Wasser und Öl scheiden; der Abt geht nach Hause und ist, wie er vorher war; der Ritter nimmt die Güter und freut sich über die Dummheit des andern, und so ist alles gut.

Bis hier ist alles auch dichterisch in Ordnung. Aber wenn die Geschichte nicht weiter ginge, dann würde sie keinerlei Reiz haben. Erst durch die Frau — sehr fein, daß es die Frau ist — kommt etwas hinzu, das die Geschichte zu einer Geschichte macht. Die Frau merkt sofort: der Abt ist ein sittlicher Mensch, der Ritter hat gemein gehandelt.

Aber wie? Mann und Frau leben in der engsten Gemeinschaft, die möglich ist. Die Frau, welche den Abt versteht, lebt auf der sittlichen Ebene des Abtes. Der Ritter ist platt gemein. Zwischen Ritter und Abt war keine Beziehung möglich; die beiden gehen auseinander wie Wasser und Öl. Wie kann eine Beziehung zwischen Ritter und Frau möglich sein? Wie gesagt: In der Wirklichkeit kann alles geschehen. Es kann etwa so sein, daß der Ritter ein schwacher Tropf ist, daß die Frau innerlich tief leidet, mit einem gemeinen und schwachen Menschen verheiratet zu sein, aber nun eben ihr Schicksal trägt und den Mann so leitet, wie es gehen will. Das ist in der Wirklichkeit möglich. Für Caesarius genügt Derartiges; denn dem guten Caesarius liegt ja nichts ferner, als etwa eine Dichtung zu schreiben, sondern ihm ist nur wichtig, daß der Abt nun doch die Güter bekommt.

Stellen wir uns eine solche Möglichkeit recht lebhaft vor: Der Mann, gemein und schwach, wird von der Frau geleitet und gibt die Güter zurück, weil er der Frau gehorchen muß. Der Mann ist das, was wir einen Pantoffelhelden nennen. Ein solches Verhältnis der Gatten kann uns dichterisch nur bewegen, wenn wir es komisch nehmen; denn

es ist ja eine Umkehrung der Natur, daß der Mann von der Frau geleitet wird, und solche Umkehrung der Natur ist dichterisch nur komisch zu gebrauchen. Stellen wir uns die Geschichte recht lebhaft vor: Sie wird uns auch so nicht fesseln — sie ist läppisch.

Das ist ein sittliches Urteil. Man erinnert sich an die Untersuchungen Schillers über die Grenzgebiete des Sittlichen und Schönen, man erkennt auch die Zusammenhänge mit dem allgemeinen Volksgeschehen, die eben angedeutet wurden, mit der Entwicklung der Zeiten. Eine hochstehende Frau, die an den dummen und gemeinen Ritter gekettet ist, wirkt verletzend. Sie darf nicht an ihn gekettet bleiben. Das Verletzende verschwindet, es tritt statt einer Bedrückung des Lesers eine Befreiung ein, wenn unsere Geschichte gleich Veranlassung wird, daß die Frau sich von dem Mann löst. Lassen wir den Abt einen jungen Ritter sein, der die Frau liebt, aber von ihr nie erhört wurde, weil sie sich durch ihre eheliche Pflicht gebunden fühlte. Lassen wir dann den Ritter nach seiner Tat händereibend nach Hause kommen. Die Frau sagt ihm: ‚Du elender Narr, ich habe bei dir ausgehalten aus falschem Pflichtgefühl, aber nun kann ich nicht mehr. Lebe wohl mit deinen Gütern, ich lasse dich und gehe jetzt zu meinem Liebhaber.‘ Hier haben wir eine richtig gebaute Novelle. Hier ist das in Ordnung, was mit dem mißverständlichen und mißverstandenen Wort die poetische Gerechtigkeit genannt wird.

Natürlich muß man die Geschichte in eine Zeit verlegen, in welcher diese Handlung der Frau möglich ist; im Mittelalter ist sie nicht möglich; sie würde aber ins französische 18. Jahrhundert passen. Damit wäre auch der Charakter des Mannes bestimmt, der an die Stelle des Abtes tritt: er wäre der vornehme junge Mann, für den das Geld nichts bedeutet. Den Gatten müßte man zu einem Bürgerlichen machen, um den Gegensatz auch sinnlich herauszuarbeiten, und seine Handlungsweise vollständig in Einklang mit seinem gesellschaftlichen Wesen zu bringen, ihn urbildlich zu machen und ihm das Zufällige zu nehmen.

Denkt man sich nun so die Novelle, dann wird das Hauptgewicht auf der Frau liegen. Sie ist die Heldin. Damit ihr Wesen sich in einer novellistischen Tat darstellt, müssen die beiden Männer handeln.

Bis hierher können wir mit dem Verstand der Einbildungskraft leicht folgen. Nun wird das Folgen schwerer: es ist aber auch nicht mehr so nötig. Wir haben die novellistische Lage. Jetzt stellt sich die Einbildungskraft die Menschen vor, ihre Umgebung; plötzlich steht vor dem innern Auge des Dichters, greifbar zum Schildern, das Stübchen des Handschuhmachers mit dem frommen Vater: Hat er nicht eine silberne Brille mit großen, runden Gläsern, die immer ihre Stelle am Fensterbrett hat, die er mit Tasten der Finger sucht, ohne das Auge auf sie zu wenden? Trägt Marie nicht ein oben nur leicht geöffnetes Kleid? Hat Valen nicht sehr schnelle Bewegungen?

Hier ist das für den Nicht-Dichter wahrscheinlich Unverständliche,



Philipp Otto Runge / Die Lichtlilie

(Fragment aus der zweiten Bearbeitung des Morgens)



daß im Dichter plötzlich ein neues Leben lebendig wird mit allen seinen scheinbaren Zufälligkeiten, das er nur abzuschreiben braucht: Er muß nur genau auf das Bild in seinem Innern achten und sich hüten, daß er nicht die Beschreibung dieses Bildes durch Ausgedachtes ersetzt, wenn etwa durch körperliche Müdigkeit die Kraft der Vorstellung zeitweise erlahmt — Vorstellungstätigkeit ist von allen Tätigkeiten die weitaus anstrengendste —; und er muß genau wissen, wieviel er von diesem Bild dem Leser mitteilt; es darf nicht zuviel sein, sonst wirkt er ermüdend, und nicht zu wenig, sonst stellt er allzu hohe Ansprüche an die Einbildungskraft der Leser. Man versteht: Zwei Arten von Vorstellungskraft sind wirksam im Dichter: Die erste, welche ihm den Aufbau seiner Novelle gibt, und die zweite, welche rein anschauende Kraft ist, die ihm die Bilder gibt, die lebendigen Menschen und ihre Umwelt. Beide Arten von Vorstellungskraft zusammen ergeben das Wesentlichste der dichterischen Begabung; und man kann die Dichter danach unterscheiden, welche Art der Vorstellungskraft bei ihnen die wirksamste ist.

Volkstümlich wirkt ja am stärksten die zweite Art, die anschauende; und volkstümlich verzeiht man einem Dichter eher eine Schwäche der bauenden Vorstellungskraft. Selbst ein so guter Kritiker wie Schiller ist diesem Irrtum verfallen, wenn er in einem Brief an Goethe von Alfieri schreibt: ‚Er weiß einem den Gegenstand zu einem poetischen Gebrauch zuzubringen, und erweckt die Lust, ihn zu bearbeiten; ein Beweis zwar, daß er selbst nicht befriedigt, aber doch ein Zeichen, daß er ihn aus der Prosa und Geschichte glücklich herausgewunden hat.‘ Dieses ‚Herauswinden‘ ist eben die Tätigkeit der bauenden Vorstellungskraft gewesen, die er selber ja in höherem Maße hatte wie Goethe.

Ich möchte den Unterschied der beiden Arten so bezeichnen: die bauende Vorstellungskraft ist reines Gefühl und äußert sich begrifflich: man weiß, diese und diese Sache ist so. Ich würde sie für dieselbe Kraft halten, welche die Gottesgelehrten als ‚Glauben‘ bezeichnen. Wenn ich an Gott glaube, so heißt das: ich weiß, daß Gott ist. Und genau, wie man bei der bauenden Vorstellungskraft sich zurückhalten muß, daß nicht allzu früh die schauende mit ihrer Tätigkeit einsetzt und dadurch die bauende vielleicht stört, auf einen falschen Weg bringt; genau so soll sich der Fromme hüten, daß er überhaupt je zum ‚Schauen‘ kommt, denn dadurch gelangt er sicher in Lüge.

Wenn man bedenkt, wie selten Vorstellungskraft überhaupt, wie selten besonders die bauende ist, und wie ungeheuer selten jene höchste Sittlichkeit ist, welche jeder dieser Kräfte ihre Tätigkeit zuzuweisen versteht und auch wirklich zuweist, dann begreift man die Torheit des Protestantismus, der sich einbildet, dergleichen könne man nur so einfach den Menschen überlassen. So billig ist das Höchste denn doch nicht, daß es jedermann aus dem Volke kaufen kann; das natürliche Ergebnis des Protestantismus ist die rohe und dumme Gottlosigkeit unserer Zeiten.

Die Kirche, die wirkliche Kirche, nicht das, was der Protestantismus so nennt, ist nötig; aber freilich, sie muß dann auch sein, was sie sein soll: die Gemeinschaft der Gläubigen. Die Reformation war eine Tat der Verzweiflung des Volkes darüber, daß die Kirche nicht auch eine Gemeinschaft der Heiligen war; sie wird immer notwendig sein, solange die Kirche diese Gemeinschaft nicht ist. Ebenso ist die Revolution die Tat der Verzweiflung der Völker darüber, daß ihre Führer nicht Führer sind: sie kann selber nie Führer schaffen, sie ist immer noch sinnloser wie der alte Zustand, aber sie ist notwendig.

Nun wollen wir wieder auf unsere Novellen kommen. Wir haben also jetzt den einen Novellenstoff gefunden. Aber die Vorstellungskraft kann auch einen andern Weg einschlagen in ihrem träumerischen Wandern. Sie bleibe zunächst noch auf der Straße, welche Caesarius gegangen ist. Wie? Ist denn überhaupt durch diese erste Novelle die Aufgabe der Geschichte gelöst? Man muß doch annehmen, daß beide Teile Ursache haben, an einen günstigen Ausgang des Streits zu glauben. Der Abt zieht sich zurück, indem er die Angelegenheit dem Ritter ins Gewissen schiebt. Aber wenn nun der Ritter der Frau gehorcht und dem Abt die Güter gibt, so ist doch damit noch nicht gesagt, daß der Abt im Recht ist in bezug auf die Güter, sondern der Ritter hat nur seinerseits nun auch eine vornehme Handlung begangen; und wenn der Abt die Güter annimmt, so tut er nichts anderes, als was vorher der Ritter tat: er nutzt die Vornehmheit des Gegners aus, erwirbt dadurch einen umstrittenen Wertgegenstand. Dem guten Caesarius, der natürlich von Anfang an überzeugt ist, daß der Abt immer im Recht war, dem es nur darauf ankommt, daß das Kloster die Güter erhält, ist das nicht aufgefallen. Aber der Leser einer Novelle ist nicht befangen, er neigt sich von Haus aus keinem Teil zu und spart seine Liebe für den Teil auf, der am vornehmsten handelt.

Mit anderen Worten: Wir wollen ja den Caesarius nicht gerade beschimpfen, aber er war offenbar durchaus nicht der Mann danach, eine solche Geschichte ganz durchzufühlen. Er ist gewiß ein frommer Mann gewesen, und gegen seine Frömmigkeit ist nichts zu sagen; aber er lebte schließlich auf einer seelischen Ebene, auf welcher man von den eigentlichen Aufgaben des höheren Lebens überhaupt nichts merkt. Er ist ein Vertreter jener häufigen Menschengattung, welche die Religion so leicht in Verruf bringen, welche sie heute so vielfach in Verruf gebracht haben: Er ist ein kindlich-gemeiner Mensch von der Art des allgemeinen großen Durchschnitts, gegen den ja gar nichts zu sagen ist, wenn er in seinem Kreise bleibt; der nun in höheren Kreis hinein will und gar nicht merkt, daß er nicht in ihn hineingehört. Die andern Menschen aber sehen einen solchen Mann, sie sehen seinesgleichen, die ja auch unter den Frommen die große Mehrheit sind, und sie fragen sich mit Recht: Was hat der Mann eigentlich vor uns, die wir nicht fromm sind, voraus? Er ist ja ein genau solcher Mensch wie wir.

Der Edelmut des Abtes verpflichtet auch den Ritter zu Edelmut. In Wirklichkeit ist also die Sache so, daß der Abt ein Wagestück spielt: Ist der andere ganz gemein, so verliert der Abt die Güter; hat er aber nur eine Spur Anständigkeit, so gibt er sie heraus. Es kommt darauf an, wieweit der Abt Menschen und Verhältnisse richtig beurteilt, um aus ihm statt eines kindlich-vornehmen Mannes einen geriebenen Schlauberger zu machen. In einem bekannten Judenwitz ist die Lage sehr geistreich dargestellt: Abraham und Manasse wollen frühstücken und haben eine Wurst vor sich liegen. Manasse zückt ein Messer, um sie zu teilen, und Abraham ruft ihm zu: ‚Teile brüderlich!' Manasse fragt: ‚Was ist das, brüderlich teilen?' Abraham antwortet: ‚Wenn man dem andern den größeren Teil gibt.' Da reicht ihm Manasse das Messer und sagt: ‚Teile du!'

Boccaccio hat in einer Zeit gedichtet, wo die Geister sich von der Kirche befreien wollten, und hat deshalb seinen Spott über die Vertreter der Kirche ausgegossen. Die Geschichte, so gefaßt, wie wir sie eben verstanden haben, wäre ein Novellenvorwurf für ihn gewesen. Ein heutiger Dichter fühlt menschlich anders wie Boccaccio. Wir leben in einer Zeit, da alle menschlichen und göttlichen Bande gelöst sind und die Gemeinheit sich fessellos austobt. In den Dichtern kommt immer die Sehnsucht der Zeit zum Ausdruck — nicht das tatsächliche Leben der Zeit, wie die mittelmäßigen Tröpfe sich einbilden, die heute dichten und über solche Dinge nachdenken, — und die tiefste Sehnsucht unserer Zeit geht doch wohl nach einer neuen Bindung durch eine das Volk umfassende und auf das Volk wirkende Religion. Dadurch sehen wir auch die Vergangenheit anders an. Immer werfen die Leute ja ihre Sehnsüchte und Zukunftsschauungen als angebliche Geschichte in die Vergangenheit, wie sie ja jede angebliche Wirklichkeit in Wahrheit aus ihren eigenen Bedürfnissen schaffen. Ein heutiger Dichter würde den Spott über einen schlauen Pfaffen als gemein und dumm empfinden; wenn heute ein wirklicher Dichter an die Geschichte des Caesarius kommt, dann kann er sie also nicht auffassen, wie sie Boccaccio aufgefaßt hätte.

Wenn wir die Geschichte nun so betrachten, wie wir jetzt tun, dann ist offenbar die Hauptperson der Abt, wie bei unserer ersten Geschichte die Hauptperson die Frau war. Der Abt ist ein sehr kluger Mann, der durch seine Menschenkenntnis und Überlegenheit den andern leitet, wie er will. Die Frau ist hier überflüssig. In der Einrichtung der Geschichte würde sie nur eine Spaltung der Persönlichkeit des Ritters bedeuten. Wäre unser Stoff dramatisch, so würden wir sie beibehalten; denn wir hätten dann Gelegenheit, Auseinandersetzungen dramatisch werden zu lassen, die sonst innere Vorgänge bleiben. Aber unser Stoff ist novellistisch. Für die Novelle gewännen wir gar nichts, wenn wir die letzte Entscheidung nicht in die Seele des Ritters selber legen. Wenn wir an die Ausgestaltung gehen, dann werden wir also die Frau fortlassen; denn die Novelle ist wie das Drama eine abstrahierende Kunstform; sie gibt nicht Breite

und Fülle durch Zufälligkeit des scheinbaren Lebens, sondern sie gibt das Notwendige und erzielt ihre Wirkung durch Geschlossenheit und strenge Fügung. Wenn unser Geist hier arbeitet, dann arbeitet er mit dem Gefühl. Wir können diese Arbeit aber nur in verstandesmäßiger Übersetzung mitteilen. Dabei können Irrtümer vorkommen. Ich fühlte, bei dieser neuen Geschichte, die sich bildet, müssen die beiden Handelnden von demselben Stande sein. Das begründete ich mir verstandesmäßig folgendermaßen:

Wir sahen, daß es einem heutigen Dichter unwürdig scheinen würde, die schlaue Handlung auf einen Mann der Kirche zu übertragen. Vielleicht kommt es durch die wüste Hetzerei der untersten Volksklassen mit ihren Klassenkampfvorstellungen, daß wir überhaupt heute empfindlich dagegen sind, den Anschein zu erwecken, als ob eine bestimmte seelische Verfassung klassenmäßig bestimmt ist. Wir erkennen vielleicht tiefer, wie etwa unsere klassische Zeit, die Bedingtheit des Menschen durch Rasse, Stand und Beruf, wir wissen, daß das allgemein Menschliche beim Handwerker ganz anders gefärbt ist wie beim Soldaten etwa, ja beim Schuhmacher anders wie beim Schneider; aber wir sträuben uns dagegen — ob mit Recht, das sei dahingestellt: Hier gibt es nicht Recht und Unrecht, sondern nur den obersten Willen einer Zeit — diese Bedingtheit bis ins Seelische hinein anzunehmen, wo ja dann das ‚Allgemein-Menschliche' überhaupt etwas ins Gedränge käme. Wir werden immer die Neigung haben, in einem solchen Fall, wie wir ihn hier nun behandeln, die beiden Männer aus demselben Stande zu nehmen. Es handelt sich um Güter; wir hatten bereits einen Ritter, also bleiben wir bei den Rittern, und nehmen wir an, daß zwei Ritter streiten. Diese Erklärung ist vielleicht einleuchtend. Aber in der ersten Geschichte gehören doch die Handelnden zwei verschiedenen Ständen an. Dort war es natürlich, daß ein junger Edelmann vornehm denkt und ein kleiner Geschäftsmann eine Betrügerei macht. Also stimmt die Erklärung doch nicht? Wodurch kann das Gefühl kommen? Wir haben angenommen, daß bei der zweiten Geschichte die Streitenden im wesentlichen gleich stark von ihrem Recht überzeugt sind; bei der ersten Geschichte nahmen wir eine Betrügerei des einen an. Vielleicht geht das Gefühl so, daß es sagt: Wenn gleiches Bewußtsein der Rechtmäßigkeit angenommen ist, dann müssen die beiden Männer vom gleichen Stande sein? Der Verstand ist immer trügerisch in diesen Dingen: Man darf ihn immer nur an zweiter Stelle anhören. Ich weiß für das Gefühl keine hinlängliche verstandesmäßige Erklärung, aber ich weiß, daß das Gefühl richtig ist. Aber wenden wir uns zu der Geschichte zurück.

Wir haben also zwei Ritter, die sich um Güter streiten, von denen der eine den andern durch Schlauheit zum Verzicht zu bringen sucht.

Es ist nichts als eine andere Fassung unseres Judenwitzes, die hier vorliegt. Aber sie ist schlecht. Bei dem Judenwitz handelt es sich nur um eine Wurst. Das Ergebnis wird bei ihm nicht gesagt; das ist auch nicht nötig, denn unser Interesse ist erloschen mit der Antwort von

Manasse. Wie sich Abraham und Manasse nachher verständigen, ist uns gleichgültig. Die Wurst ist ein zu geringer Wert; wahrscheinlich einigen sich die beiden, daß sie ganz gleichmäßig teilen; aber offenbar wäre der Witz totgeschlagen, wenn man das noch mit erzählen wollte. In unserm Fall geht das nicht. Die Güter sind zu wertvoll. Wir verlangen eine Lösung und wollen wissen, wer die Güter bekommt. Das Vernünftigste wäre ja, daß jeder die Hälfte nähme; aber dann hätte die Geschichte nicht den geringsten Reiz mehr. Sie ist in dieser Fassung so, daß sie entweder zur Anekdote umgestaltet werden muß dadurch, daß man an die Stelle der Güter etwas Geringwertiges setzt, oder daß man etwas Neues hineinbringt, das die bloß gemeine Klugheit des Helden zu einer Handlungsweise erhebt, welche eine Novelle tragen kann.

Stellen wir uns mit aller Kraft unseres Vorstellungsvermögens die Lage vor. Zwei Ritter streiten um Güter. Der eine ist sehr klug und kann den andern leiten, wie er will. Wäre nicht die einfachste Lösung, wenn die beiden Kinder hätten, sie verheirateten und ihnen die Güter mitgäben? Sie würden dann die alles verschlingenden Prozeßkosten sparen. Solche Prozeßkosten entstehen nur in bestimmten Zeiten; wir müssen unsere Geschichte also in eine Zeit legen, wo das Gerichtswesen besonders verderblich entwickelt war. Sagen wir also etwa das achtzehnte Jahrhundert in Deutschland. Der kluge Ritter würde für beide den Besitz retten, der sonst von den Gerichten und Anwälten aufgezehrt wird.

Aber es verletzt uns heutige Menschen, wenn zwei junge Leute bloß als Anhängsel an einen Besitz betrachtet werden sollen. Frühere Zeiten empfanden das anders, aber ein Dichter kann nur aus dem sittlichen Gefühl seiner Zeit heraus dichten, weil er ja doch immer nur sich selber darstellen kann, der eben ja durch seine Zeit bedingt ist. Wir müssen also dichten, daß die jungen Leute sich schon vorher liebten.

Nun haben wir die Novelle.

Zwei junge Leute lieben sich. Ihre Liebe ist aussichtslos, denn die Väter führen einen erbitterten Rechtshandel, der natürlich zu tödlicher Feindschaft geführt hat. Der eine Vater ist klug und überlegen. Er merkt die Liebe der beiden und möchte ihnen helfen, und sieht zugleich in ihrer Liebe das Mittel, den Streit aus der Welt zu schaffen. Aber der andere Vater ist dumm. Wenn er zu ihm kommt und ihm den Vorschlag macht, die beiden zu verheiraten, so denkt der, daß der Rechtsstreit für den andern ungünstig steht und lehnt den Antrag ab. Er muß ihn also durch Schlauheit fangen. Und nun findet er unser Mittel.

Von diesem Mittel: dem andern die Entscheidung ins Gewissen zu schieben, ging die Gestaltung der Geschichte in der Vorstellung des Dichters aus. Es steht deshalb im Vordergrund des Geistes; und wie die Novelle niedergeschrieben wird, macht es sich ganz von selber, daß es darstellerisch in den Mittelpunkt gerückt wird, während gedanklich-baulich doch im Mittelpunkt die Liebe der beiden jungen Leute steht, denn sie gibt den

Zweck her, das andere ist eben nur Mittel. Durch diese Entstehung kommt also eine Zufälligkeit in die Darstellung. Diese aber gibt ihr einen Hauptreiz, denn sie erregt die Neugierde; und wenn sie sich nicht durch die Entstehung der Novelle im Geist des Dichters eingestellt hätte, dann hätte derartiges anderweitig gefunden werden müssen.

Und nun noch zum Schluß etwas Wichtiges für die Anschauung: die Gestaltung der Güter. Bei Caesarius sind es einfach ‚gewisse Güter'. Der Novellist hat die Aufgabe vor sich, den Streit der beiden Ritter anschaulich zu machen. Die Güter müssen also so gelegt werden, daß man sofort in der Anschauung versteht, daß die beiden sich ineinander verbeißen müssen. Deshalb hat die Vorstellungskraft das Bild des dreigeteilten Berges gefunden, der notwendig in den Besitzern den Trieb erregen muß, ihn ganz in die Hand zu bekommen. Die Vorstellungskraft des Lesers spielt gleichfalls mit dem Wunsch; würde er nicht befriedigt, so wäre es eine Enttäuschung: die beiden Kinder müssen also die einzigen sein, so daß später wirklich der ganze Berg in eine Hand kommt. Dadurch aber erhält die ganze Geschichte eine neue Tiefe. Es stellt sich die innerste Verbundenheit des Menschen heraus mit dem, was er seine Umgebung nennt, das vielleicht eben so richtig bezeichnet werden kann als der Mutterschoß, aus dem er entspringt. Was in den beiden Rittern wirkte, was nun eine Lösung findet, das war etwas, was im letzten Grunde nicht aus ihren zufälligen Persönlichkeiten kam, sondern aus dem Berg, den sie beackern, auf dem sie wohnen, den schon ihre Ahnen beackert und bewohnt haben. Die Erde, die uns alle trägt, stellt uns allen die Aufgabe: wir müssen sie lösen; und Verstand und Wille sind uns gegeben, um die Lösungen zu finden.

Der gute Caesarius glaubte eine fromme Geschichte geschrieben zu haben. Die neue Novelle ist fromm in dem tieferen Sinn, den wir heute haben: sie zeigt die allseitige Verbundenheit des Menschen und seine Freiheit. Vielleicht ist dieses nun der eigentliche Gehalt der Novelle geworden, der Punkt, durch den sie mit dem Unendlichen zusammenhängt; und wer sie von diesem Punkt aus versteht und unsere heutige Frömmigkeit dadurch ins Gefühl bekommt, der wird die tiefe Gottlosigkeit der Ansichten einsehen, welche außen ‚in der Welt' heute herrschen, aller der Gedankengänge, welche von Liberalismus und Sozialismus herkommen, die ja wohl allem entgegengesetzt sind, was gemeint ist in dieser Abhandlung, wenn gesagt ist: ‚Wir fühlen heute so'; die nämlich den Acker als Produktionsmittel betrachten und den Menschen als Handelsmann oder Arbeiter. Wer die Novelle von diesem Punkt aus versteht, der sieht auch ein, daß ‚die Welt' heute wie immer dem Gottesreich gegenübersteht: nur daß die armen Menschen meistens nicht wissen, was Welt ist und was Gottesreich.

Philipp Otto Runge, ein Maler der Frühromantik / Von Eduard Firmenich-Richartz

Als die vollgültigen Vertreter der älteren deutschen Romantik auf dem weiten Gebiete der bildenden Künste betrachtet man gemeinhin die römischen Nazarener und ihren Anhang in der Monumentalmalerei, die Erneuerer des Kölner Dombaues in der Architektur, den Märchenmaler Moriz von Schwind, Ludwig Richter und Karl Spitzweg als Schilderer deutschen Kleinlebens und schrullenhafter Sonderlinge im Sittenstück und in der Landschaftsmalerei die Düsseldorfer Urheber von Rheinansichten und Eifelbildern mit anekdotischer oder historischer Staffage.

Dem Erwachen eines neuen Geistes in der Literatur entsprach jedoch früher schon eine Malerei von intimem Gehalt, das aus lyrischem Empfinden betrachtete Heimatbild des Kaspar David Friedrich, des C. G. Carus und das Interieur von G. F. Kersting, welches als schildernde Ergänzung der modernen Individualitäten eingeschätzt werden kann.

Auch in den feinen Idealgestalten von Philipp Otto Runge, die sich zu allegorischen und symbolischen Kompositionen vereinigen, erkannten die Wortführer des Hellenentums einen ganz neuen Geist, die fremde Sinnesart einer überschwenglich empfindenden Jugend, der nun die Kunst das Ausdrucksmittel einer eigenen tiefen und umfassenden Weltanschauung werden sollte. Eine so stille ausgeglichene Kunstweise wurde von der Mitwelt als revolutionäre Tat betrachtet.

Im Frühjahr 1811 suchte der rheinische Sammler und Altertumsforscher Sulpiz Boisserée die nähere Bekanntschaft Goethes. Der erbetene, sorgsam vorbereitete Besuch machte auf ihn tiefen Eindruck. Er fand beim Altmeister in Weimar in den Empfangssälen seines Hauses am Frauenplan neben Abgüssen von antiken Bildwerken, farbigen Stichen und Kopien nach Gemälden auch eine Anzahl originaler Kunstwerke, die ihn fesselten, schon weil sie wichtig waren für ein rasches Auffassen der gesamten Sphäre, in der sich der Olympier daheim bewegte. Im Gespräch blieb Goethe zunächst recht förmlich und vornehm-zurückhaltend, nahm aber schließlich nach Tisch den leichteren flotten Ton an, mit dem er souverän jegliches Geistesgebiet beherrschte. Sulpiz erzählt dann selbst: ‚In dem Musiksaal hingen Runges Arabesken oder symbolisch-allegorische Darstellungen von Morgen, Mittag, Abend und Nacht. Goethe merkte, daß ich sie aufmersam betrachtete, griff mich am Arm und sagte: ‚Was, kennen Sie das noch nicht? Da sehen Sie einmal, was das für Zeug ist, zum rasend werden, schön und toll zugleich.‘ Ich antworte: ‚Ja wie die Musik, die der da spielt (es war L. van Beethovens Ouvertüre zu Egmont und Klärchens Lied, vorgetragen von Baron Oliva aus Wien), wie unsere ganze Zeit.‘ ‚Freilich, sagt Goethe, das will Alles umfassen und verliert sich darüber immer ins Elementarische, doch noch mit unendlichen Schönheiten; da sehen Sie nur, was für Teufelszeug und hier wieder, was da

der Kerl für Anmut und Herrlichkeit hervorgebracht, aber der arme Teufel hat's auch nicht ausgehalten, er ist schon hin, es ist nicht anders möglich; was so auf der Kippe steht, muß sterben oder verrückt werden, da ist keine Gnade.' — Ich schreibe Dir dieses Gespräch nur, um Dir die Vertraulichkeit und den schönen Eifer des alten Herrn zu schildern. Du kannst denken, daß es viel mannigfaltiger war und sehr vieles wechselseitig zur Rede kam. Von diesen Blättern selbst kannst Du Dir unmöglich eine Vorstellung machen, sie sind, einmal die Absicht und Art zugegeben, so wunderwürdig schön, wie in unsern Tagen nichts gemacht worden; ich will sie zu kaufen suchen und nach Köln mitbringen.' (Sulpiz an Melchior Boisserée, Weimar, 3. Mai 1811.) Das Tagebuch enthält zum ‚2. May' noch weitere Angaben über die Gegenstände der ersten Unterredungen mit Goethe: „. . . wir kamen gleich in das angelegentlichste Gespräch über das neue phantastische Wesen, über die Alles zersprengende ins Unendliche sich verlierende Sehnsucht u(nd die) Unruhe in der Musik, in diesen malerischen Versuchen (den Radierungen nach Runges Entwürfen), in der Philosophie u(nd) in allem. Novalis, Schelling, die deutsche Bildung, das ganze neuere Zeitwesen kam zur Sprache. — So die Welt um sich herum vermodern u(nd) in die Elemente zurückkehren sehen zu müssen, ohne Aussicht, wann etwas daraus entstehe, sey zum Tollwerden für die Alten. . .' ‚Das will Alles umfassen und verliert sich darüber immer ins Elementarische, doch noch mit unendlichen Schönheiten!' — Der Vergleich mit Beethovens Musikschöpfung, die Anführung der Namen Novalis und Schelling in dieser Verknüpfung, lehrt uns, daß beide Betrachter sich bewußt waren, vor einem Phänomen allererster Ordnung zu stehen.

Bei dem Versuch einer Umschreibung dieser Kunstweise des Philipp Otto Runge stellt sich schon bei seinen Freunden, z. B. Friedrich Perthes und Hendrik Steffens alsbald der Hinweis auf den genialen frühverstorbenen Dichter Novalis ein. Die Übereinstimmung der Vorstellungen, das Aufquellen märchenhafter Gebilde voll symbolischen Gehalts, wirkt überraschend. Die glühende Farbigkeit der Traumbilder, selbst die Vorliebe für Blumen ist beiden gemeinsam. Die mystischen Gedankengänge, die Schilderungen aus dem Wunderland des Autors der „Hymnen an die Nacht', der Fragmente ‚Blütenstaub' könnten sehr wohl die textliche Grundlage für die ‚Arabesken' des Malers abgeben. Statt der Erörterungen diene zum Vergleich und zur Einführung in diese wundersame Welt der Visionen und Symbole ein kurzer Auszug aus Friedrich von Hardenbergs (Novalis) Roman: Heinrich von Ofterdingen (gedruckt 1802): ‚. . . . Ich hörte einst von alten Zeiten reden; wie da die Thiere und Bäume und Felsen mit den Menschen gesprochen hätten. Mir ist gerade so, als wollten sie allaugenblicklich anfangen, und als könnte ich es ihnen ansehen, was sie mir sagen wollten. Es muß noch viel Worte geben, die ich nicht weiß; wüßte ich mehr, so könnte ich viel besser alles begreifen. Sonst tanzte ich gern, jetzt denke ich lieber nach der Musik. —'

‚Der Jüngling verlor sich allmählich in süßen Fantasien und entschlummerte. Da träumte ihm erst von unabsehlichen Fernen und wilden, unbekannten Gegenden. Er wanderte über Meere mit unbegreiflicher Leichtigkeit; wunderliche Thiere sah er; er lebte mit mannigfaltigen Menschen, bald im Kriege, im wilden Getümmel, in stillen Hütten. Er geriet in Gefangenschaft und in die schmählichste Noth. Alle Empfindungen stiegen bis zu einer nie gekannten Höhe in ihm. Er durchlebte ein unendlich buntes Leben; starb und kam wieder, liebte bis zur höchsten Leidenschaft und war dann wieder auf ewig von seiner Geliebten getrennt. Endlich gegen Morgen, wie draußen die Dämmerung anbrach, wurde es stiller in seiner Seele, klarer und bleibender wurden die Bilder. Es kam ihm vor, als ginge er in einem dunkeln Walde allein. Nur selten schimmerte der Tag durch das grüne Netz. Bald kam er vor eine Felsenschlucht, die bergan stieg. Er mußte über bemooste Steine klettern, die ein ehemaliger Strom heruntergerissen hatte. Je höher er kam, desto lichter wurde der Wald. Endlich gelangte er zu einer kleinen Wiese, die am Hange des Berges lag. Hinter der Wiese erhob sich eine hohe Klippe, an deren Fuß er eine Öffnung erblickte, die der Anfang eines in den Felsen gehauenen Ganges zu seyn schien. Der Gang führte ihn gemächlich eine Zeitlang eben fort, bis zu einer großen Weitung, aus der ihm schon von fern ein helles Licht entgegen glänzte. Wie er hineintrat, ward er einen mächtigen Strahl gewahr, der wie aus einem Springquell bis an die Decke des Gewölbes stieg und oben in unzähligen Funken zerstäubte, die sich unten in einem großen Becken sammelten; der Strahl glänzte wie entzündetes Gold; nicht das mindeste Geräusch war zu hören, eine heilige Stille umgab das herrliche Schauspiel. Er näherte sich dem Becken, das mit unendlichen Farben wogte und zitterte. Die Wände der Höhle waren mit dieser Flüssigkeit überzogen, die nicht heiß, sondern kühl war und an den Wänden nur ein mattes, bläuliches Licht von sich warf. Er tauchte seine Hand in das Becken und benetzte seine Lippen. Es war, als durchdränge ihn ein geistiger Hauch, und er fühlte sich innigst gestärkt und erfrischt. Ein unwiderstehliches Verlangen ergriff ihn, sich zu baden; er entkleidete sich und stieg in das Becken. Es dünkte ihn, als umflösse ihn eine Wolke des Abendroths; eine himmlische Empfindung überströmte sein Inneres; mit inniger Wollust strebten unzählbare Gedanken in ihm sich zu vermischen; neue, nie gesehene Bilder entstanden, die auch ineinanderflossen und zu sichtbaren Wesen um ihn wurden, und jede Welle des lieblichen Elements schmiegte sich wie ein zarter Busen ihm an. Die Flut schien eine Auflösung reizender Mädchen, die an dem Jüngling sich augenblicklich verkörperten.‘

‚Berauscht von Entzücken und doch jedes Eindrucks bewußt, schwamm er gemach dem leuchtenden Strome nach, der aus dem Becken in den Felsen hineinfloß.‘

‚Eine Art von süßem Schlummer befiel ihn, in welchem er unbeschreibliche Begebenheiten träumte und woraus ihn eine andere Erleuchtung

weckte. Er fand sich auf einem weichen Rasen am Rande einer Quelle, die in die Luft hinausquoll und sich darin zu verzehren schien. Dunkelblaue Felsen mit bunten Adern erhoben sich in einiger Entfernung; das Tageslicht, das ihn umgab, war heller und milder als das gewöhnliche, der Himmel war schwarzblau und völlig rein. Was ihn aber mit voller Macht anzog, war eine hohe lichtblaue Blume, die zunächst an der Quelle stand, und ihn mit ihren breiten glänzenden Blättern berührte. Rund um sie her standen unzählige Blumen in allen Farben und der köstlichste Geruch erfüllte die Luft. Er sah nichts als die blaue Blume und betrachtete sie lange mit unnennbarer Zärtlichkeit. Endlich wollte er sich ihr nähern, als sie auf einmal sich zu bewegen und zu verändern anfing; die Blätter wurden glänzender und schmiegten sich an den wachsenden Stengel, die Blume neigte sich nach ihm zu und die Blüthenblätter zeigten einen blauen ausgebreiteten Kragen, in welchem ein zartes Gesicht schwebte. Sein süßes Staunen wuchs mit der sonderbaren Verwandlung, als ihn plötzlich die Stimme seiner Mutter weckte und er sich in der elterlichen Stube fand, die schon die Morgensonne vergoldete. . .' (Erstes Kapitel.)

‚Ist mir nicht zu Muthe, wie in jenem Traume, beim Anblick der blauen Blume? Welcher sonderbare Zusammenhang ist zwischen Mathilden und dieser Blume? Jenes Gesicht, das aus dem Kelche sich mir entgegenneigte, es war Mathildens himmlisches Gesicht, und nun erinnere ich mich auch, es in jenem Buche gesehen zu haben. Aber warum hat es dort mein Herz nicht so bewegt? O! sie ist der sichtbare Geist des Gesanges, eine würdige Tochter ihres Vaters! Sie wird mich in Musik auflösen. Sie wird meine innerste Seele, die Hüterin meines heiligen Feuers sein. Welche Ewigkeit von Treue fühle ich in mir! Ich ward nur geboren, um sie zu verehren, um ihr ewig zu dienen, um sie zu denken und zu empfinden. . .' ‚Er trat ans Fenster. Der Chor der Gestirne stand am dunkeln Himmel, und im Morgen kündigte ein weißer Schein den kommenden Tag an.'

‚Mit vollem Entzücken rief Heinrich aus: Euch, ihr ewigen Gestirne, ihr stillen Wanderer, euch rufe ich zum Zeugen meines heiligen Schwurs an. Für Mathilden will ich leben, und ewige Treue soll mein Herz an das ihrige knüpfen. Auch mir bricht der Morgen eines ewigen Tages an. Die Nacht ist vorüber. Ich zünde der aufgehenden Sonne mich selbst zum nie verglühenden Opfer an.' (Sechstes Kapitel.)

Philipp Otto Runge schreibt an Ludwig Tieck, mit Fr. Schlegel der Herausgeber der Werke Hardenbergs, den 1. Dezember 1802: ‚. . . Es wird mir bei allen Blumen und Bäumen vorzüglich deutlich und immer gewisser, wie in jedem ein gewisser menschlicher Geist und Begriff oder Empfindung steckt und wird es mir so klar, daß das noch vom Paradiese her sein muß; es ist gerade so das reinste, was noch in der Welt ist, und worin wir Gott, oder sein Abbild — nämlich das, was Gott zu der Zeit, da er die Menschen schuf, Mensch geheißen hat — erkennen können.' — In dem Bekenntnisschreiben, das er den 18. Dezember 1802 an

seine Mutter richtet, heißt es: „... Mir ist der Mensch wie eine schöne Blume, die, wenn sie aufblüht, in ihrer vollen Kraft steht, und die Sonne bescheint sie, nimmt sie den fruchtbaren Blütenstaub auf, der in den Lüften zieht, und bringt dann Früchte; so ist es mit dem Menschen, dem zu der kräftigen vollen Zeit seines Lebens sich der Sinn erschließt, der dann das himmlische Licht ergreift und aus allem Lebendigen um sich es zu verstehen sucht. In solchem Menschen vergeht das Leben nicht, und die innere Lust und Jugend bleibt ihm ewiglich.' —

‚Es kommen mir bisweilen Stunden, wo mir ist, als sähe ich die Welt sich in ihre Elemente zerteilen, als ob Land und Wasser und Blumen, Wolken, Mond und Felsen Gespräche führten, als sähe ich diese Gestalten lebendig vor mir, und es ist, als wenn ich halb wahnsinnig wäre, aber ich halte geduldig aus, und dann, wenn ich wieder im Freien bin, verstehe ich alles besser. — Es ist, dünkt mich, auch gewiß, daß sich gute Geister ordentlich unser annehmen, sonst wäre es auch nicht möglich, das zu übersehen und zu begreifen, was doch so sichtbar und zusammenhängend von Anbeginn sich mir vor Augen stellt.' — (Erich Hanke: Briefe von Ph. O. Runge, Berlin 1913, S. 177 u. 184/5.)

Philipp Otto Runge stammte aus gut bürgerlicher Familie, in der nüchterner Sinn für Realitäten, für solide Geschäfte und materiellen Erwerb heimisch und anerzogen war. Der Vater, ein redlicher Mann, voll Sorgen um das Gedeihen der Familie, kam aus Rügen; er war Leiter einer Schiffswerft und hielt in seiner zahlreichen Kinderschar streng auf Zucht und Ordnung. Otto wurde zu Wolgast in Pommern am 23. Juli 1777 geboren. Bei allzu empfindsamem Wesen fühlte der hochbegabte Knabe sich in der frühen Jugend von den Eltern übersehen, bis eine schwere Erkrankung ihm den Erweis von der zärtlichen Liebe seiner Mutter brachte. Er erzählt später selbst von diesem Wendepunkt seines Seelenlebens in dem Werbebrief an die Braut: „... Ich weiß aus eigner Erfahrung, was es ist, tot für diese innige Liebe zu sein; aber ich war einmal sehr krank und dachte nicht, daß ich noch leben könnte; es war mir auch nichts daran gelegen, weil ich glaubte, es werde niemand sonderlich daran gelegen sein. Ich hatte keinen Gedanken mehr, der mir irgend Freude machen konnte; ich fühlte selbst, die Lieben hätten mich alle verlassen, und was sollte mich dann noch freuen? Die Augen waren mir schon zu, — da fühlte ich, daß sich jemand über mich legte; ich machte meine Augen auf, und es war meine Mutter, die über mir weinte. Liebste Pauline, von diesem Augenblicke fängt mein Leben erst an, in dem Augenblick überfiel mich die Furcht vor dem Tode, ich klammerte mich in der Todesangst an meine Mutter, und ihre Liebe riß mich wieder ins Leben zurück; und als ich besser wurde und ins Freie kam, war es mir, als ob alle Büsche und Blumen mich verständen. Ich habe nie recht viel lernen können, was man so Wissenschaften nennt, aber der Punkt, woraus alle Wissenschaft entspringt, der liegt wie ein nie versiegender Brunnen in mir.' — Die Ge-

schwister hingen stets fest zusammen; zu besonders innigem, das Leben noch überdauerndem Bund hatte sich Otto mit dem älteren, geschäftsklugen Bruder Daniel zusammengeschlossen. ‚... Wir sind unser neune, und es ist keines unter uns, das nicht sein Leben für den andern ließe. Mit meinem Bruder in Hamburg bin ich auf jeden Fall verbunden, zu stehen oder zu fallen; ...‘ Auch Novalis verlebte die frühen Kinderjahre in Schwäche und Verdrossenheit, bis sich nach schwerer Entwicklungskrankheit reiche Geistesgaben schnell entfalteten.

Im Krankenbett schon zeigten sich bei Ph. O. Runge künstlerische Neigungen. Lange Stunden verkürzte sich der Knabe, indem er nach der Natur die Umrisse von Blumen und Pflanzen in weißem Papier ausschnitt. Durch liebevolles Versenken in Wuchs und mannigfaltige Gestalten entwickelte er eine unvergleichliche Begabung; reizvoll verstand er die zarten Gebilde in der Fläche auszubreiten, die Formen leise zu stilisieren. Selbst Blumendolden, Flieder, Goldregen und die spitzigen unruhigen Umrisse von Ähren, Hafer, Farrenkraut fügte er in solchen Silhouetten zu dekorativen Linienspielen. Diese Arbeiten, zunächst nur Liebhaberei und Zeitvertreib, förderten den Geschmack für anmutige Gruppierung, entwickelten eine unbefangene Beobachtung und haarscharfe Angabe der Umgrenzung aller Körper. Die Schere erschien ihm schließlich in voller Beherrschung des Werkzeuges wie die Verlängerung der eigenen Finger und er meinte, dem echten Maler müsse es auch bei der Pinselführung so ergehen. Inzwischen bestimmte der Vater ihn ‚für die Handlung‘ und er trat 1795 in das Kontor seines Bruders in Hamburg.

Höhere geistige Interessen weckte früh schon in Wolgast der Schulrektor Theobul Kosegarten. Er ist als Autor geistlicher Lieder, Oden, idyllischer Epen und Romane hervorgetreten und in allen diesen Dichtungen waltet ein Überschwang der Gefühle. Die sentimentale Naturbetrachtung wirkt auch auf die religiöse Richtung und die herbe Strenge der Moral. Er lehrte früh den Knaben in den Erscheinungen der Natur, in allem Sichtbaren den ewigen Schöpfer anzustaunen, anzubeten. Der Odenschwung Friedrich Gottlieb Klopstocks, die Begeisterung für Gott, Natur, Freundschaft und Vaterland, die feierlich gemessene Art des Ausdrucks in der literarischen Form entsprach dem Empfinden gebildeter Kreise in ernster Feierstunde auch unter den Kaufleuten der Hansestadt. Die Inbrunst des Pietisten verband sich mit schwärmerischen Vorstellungen des Pantheismus. Runge suchte nach den Bürostunden als Kaufmannslehrling voll Eifer seine humanistische Fortbildung. Er war im Verkehr zurückhaltend und einsilbig, doch ein aufmerksamer Betrachter und entwickelte in eindringlichem Bemühen ein subtiles Formengefühl in Dichtung und Sprache. Er pflegte den niederdeutschen Dialekt und las voll Bewunderung ‚Reynke de Vos‘, den Homer, Ossian und Vergils Aeneis. Auch ästhetische Abhandlungen wurden vorgenommen und ernstlich durchdacht, besonders aus Goethes Propyläen. Ein schulmäßiger Betrieb jeder Lehre war ihm zuwider, doch pflegte er an-

geregten Verkehr und Aussprache. Gleiche geistige Bestrebungen führten ihn mit dem Dichter Matthias Claudius und den jungen Buchhändlern Friedrich Christoph Perthes (1772—1843) und Johann Heinrich Besser (1775—1826) zusammen.

Der wahre Beruf ließ sich nun auf Geheiß des Vaters dauernd nicht unterdrücken. Runge suchte in Hamburg bald nähere Beziehungen zu Künstlern, er betrieb bei den dortigen Meistern Herterich und Gerold Hardorff eifrige Studien in der Malerei und empfing manche Anregung aus dortigem Besitz, besonders der Bildersammlung des Michael Speckter, des Socius seines Bruders. Gedanken über die Kunst weckte und förderte auch seine Lektüre; Anschauungen der Romantiker nahm er zunächst aus Ludwig Tiecks Künstlerroman ‚Franz Sternbalds Wanderungen 1798' in sich auf. An seinen Bruder Karl schrieb er 29. Mai 1798: ‚... Wozu soll denn dieser beständige Trieb in mir, der auch in den beschäftigsten Augenblicken, wo ich gar keine Zeit haben soll, an etwas andres zu denken, mir immer in die Quere kommt, wenn ich ihn nicht wirklich benutzte? Er würde mich nur immerfort quälen und ich würde, wenn ich ihm gar nicht nachginge, auch in etwas anderem nie zu etwas kommen ...'

Endlich ließ der Vater ihm volle Freiheit und eine neue Welt tat sich ihm auf. Er bezog 1799 die Kunstakademie zu Kopenhagen. Diese Schule stand mit Recht damals im besten Rufe. Sie war von König Friedrich V. von Dänemark 1754 begründet und zunächst eine Kultstätte Pariser Geschmacks gewesen. Sie blieb geraume Zeit die Bewahrerin solider technischer Traditionen, während sie sich der ernsten Auffassung des Nordländers anpaßte. Bildnis und Landschaft waren die Hauptgebiete ihrer Erfolge; einige Zöglinge haben später als Zeichner und Plastiker Weltruf erlangt, z. B. J. A. Carstens, Bertel Thorvaldsen. Beim Studium der Antike pflegte man weichfließende Linien und konventionelle Formen. Als Runge eintrat, war Nicolai Abraham Abildgaard Direktor (1789 bis 1791), ein gewandter Eklektiker, der die Gestaltenfülle italienischer Renaissancefresken ausnutzte, um mit Aufwand gelehrter Allegorien Epochen der Weltgeschichte, z. B. die Urzeit der Menschheit, Roms Weltherrschaft oder auch Mythologien vorzuführen und auszudeuten. Nicolas Poussin als Interpret der römischen Antike, John Flaxmans Modelle für Wegwood standen seiner Art näher wie die Originalmonumente hellenischer Kunst. Daneben war Jens Juël vielbeschäftigter Porträtist, der seine Modelle mit sinnigem Eingehen aus sorgsam gewählter Situation charakterisierte.

Dem grüblerischen Wesen Runges widerstand jedes angelernte Verfahren. An die Stelle des spitzen Stiftes und eines haarscharfen Erfassens jeder Einzelheit sollte nun in dieser Schule der breit und weich andeutende Kreidestrich treten. Er sprach bald schon geringschätzig von der ‚Praktik' und fand wenig Gefallen an jeglichem Virtuosentum. Er möchte die Kunst erschöpfend studieren, in ihr Wesen allseitig eindringen und bei sich einen Grund legen, aus dem das köstliche Gewächs in zahl-

reichen Sprößlingen frei aufgehen sollte. Komplizierte Vorstellungen, freies Empfinden wollte er durch seine Kunst auf den Betrachter übertragen. Kompositionen sollten aus geistigen Zuständen, aus der Reflexion geboren werden. Er bedauerte, wenn durch den Unterricht und die Leitung etwas von fremder Art sich dem eigenen ursprünglichen Wesen beimischte. Dem Mitschüler Konrad Böhndel riet er 1801 ernstlich, jeder Einwirkung auszuweichen. Rembrandts eigenmächtiger Genius fesselt ihn, verfolgt ihn bis in seine Träume; er erscheint ihm als die nordische Kontrastfigur gegenüber Raffael, seiner Harmonie und Anmut. In Kopenhagen unternahm der schüchterne, schweigsame Künstler auch die ersten Schritte in ein anspruchsvolles, gesellschaftliches Leben; er verkehrte gelegentlich in dem schöngeistigen Cercle der Dichterin Friederike Brun.

Der vollerlangten Selbständigkeit und inneren Abwendung vom Betrieb der Kunstschule entsprach die äußere Loslösung und die Übersiedlung nach Dresden, wo Runge am 20. Juni 1801 eintraf. Er wollte eigenen Grundsätzen nachstreben. Die berühmte Galerie, deren Meisterwerke (Raffael, Correggio) soeben erst grundlegend auf die ästhetischen Anschauungen der Romantiker einwirkten, der Verkehr mit Kaspar David Friedrich, Anton Graff genügten dem in seinen Anschauungen Gefestigten zur Vermittlung geistiger Nahrung. Am wertvollsten war für den Künstler die Bekanntschaft, bald Freundschaft mit Ludwig Tieck.

Schon in Kopenhagen erhielt Runge Kunde von den Weimarer Ausschreiben, durch welche Goethe und sein Berater Heinrich Meyer bei der Jugend die Fähigkeit zu fördern gedachten, Begebenheiten aus der Welt Homers bildlich vorzuführen und dabei in allen formalen Dingen sich dem Geist der antiken Kunst im Sinne des Klassizismus anzupassen. Besondern Wert legten die Richter auf deutliche Veranschaulichung der Handlung in allen ihren Motiven und die Darstellung heroischer Charaktere. Es freute Runge, wenn eigene Vorstellungen einer Lösung, z. B. bei der Szene ‚Der Tod des Rhesus‘, Billigung empfingen, indem eine ähnliche Erfindung des Kölners Joseph Hoffmann in Weimar ausgezeichnet wurde, und so beschloß er, sich bei der nächsten Gelegenheit zu beteiligen. Das Resultat belehrte ihn darüber, daß der ganze Plan kein glücklicher war. „... Die Kunstausstellung in Weimar und das ganze Verfahren dort nimmt nachgerade einen ganz falschen Weg, auf welchem es unmöglich ist, irgend etwas Gutes zu bewirken. Die Aufgabe des Achills auf Skyros, wie sie sie da gaben, ist etwas Unerreichbares; die Motive, die so verwickelt sind, alle anschaulich zu machen in einem Moment, ist etwas, das bei der römischen Schule (Raffaels) wohl bisweilen erreicht worden, aber wo das Sujet nicht ein aufgegebenes war ...‘ ‚Der Achill und Skamander, samt den Sachen, wie das nach und nach zur Vollendung gebracht werden soll, ist doch am Ende ein vergeblicher Wunsch; wir sind keine Griechen mehr, können das Ganze schon nicht mehr so fühlen, wenn wir ihre vollendeten Kunstwerke sehen, viel weniger selbst solche hervor-

bringen, und warum uns bemühen, etwas Mittelmäßiges zu liefern?...' ‚Muß denn so etwas von außen kommen? Haben nicht alle Künstler, die noch ein schönes Kunstwerk hervorbrachten, erst ein Gefühl gehabt? Haben sie sich zu dem Gefühl nicht das passende Sujet gewählt? . . .' ‚Die Madonna in Dresden ist offenbar nur eine Empfindung, die er (Raffael) durch die so wohlbekannten Gestalten ausgedrückt hat; nach ihm ist eigentlich nichts Historisches mehr entstanden, alle schönen Kompositionen neigen sich zur Landschaft hin, — die Aurora von Guido; es hat noch keinen Landschafter gegeben, der eigentliche Bedeutung in seinen Landschaften hätte, der Allegorien und deutliche, schöne Gedanken in eine Landschaft gebracht hätte. Wer sieht nicht Geister auf den Wolken beim Untergange der Sonne? Wem schweben nicht die deutlichsten Gedanken vor die Seele? Entsteht nicht ein Kunstwerk nur in dem Moment, wann ich deutlich einen Zusammenhang mit dem Universum vernehme? Kann ich den fliehenden Mond nicht ebenso festhalten wie eine fliehende Gestalt, die einen Gedanken bei mir erweckt, und wird jenes nicht ebenso ein Kunstwerk? Und welcher Künstler, der dieses in sich fühlt, den die Natur, die wir nur noch in uns selbst, in unserer Liebe und an dem Himmel rein sehen, erweckt, wird nicht nach dem rechten Gegenstande greifen, um diese Empfindung an den Tag zu legen, wie könnte ihm da der Gegenstand mangeln? Solch ein Gefühl muß also dem Gegenstande noch vorausgehen; wie ungereimt also eine Aufgabe?' (Schreiben Runges, Dresden, Februar 1802).

Die übereilte Einsendung der geforderten Komposition ‚Achilles im Kampf mit den Flußgöttern' zum Wettbewerb 1801 hatte ihm keinen Erfolg eingebracht, obwohl Runge mit viel Fleiß und Nachsinnen die Figurenverknüpfung gestaltete und noch nachträglich in erneutem Versuch redende Motive beifügte. Diese Art Illustration widersprach in sich seiner Meinung von Zweck und Wesen der Malerei und Zeichnung. Er mußte die Übertragung eines schon durch die Dichtkunst vorgeführten Auftritts heroischer Gestalten der Mythologie in die bildenden Künste für wertlos erachten. Er stellte dem Maler und Bildner bei weitem höhere Aufgaben. In einem neuen Landschaftsbild will er das Walten und Weben der Naturkräfte unter Zuhilfenahme allegorischer Gestalten, mystischer Symbole und des Systems einer besonderen Farbengebung, der ein tieferer Sinn unterliegt, vorführen und ausdeuten. Was man mit Worten nicht eindringlich und überzeugend zu sagen vermag, soll im Bilde durch Befruchtung der Phantasie klar werden, dem Beschauer unmittelbar einleuchten:

‚Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldnen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all das All durchklingen!'

Runge hätte in Dingen der Malerei nach solcher Urteilsfindung ad

Papam melius informandum appellieren können, von Goethe dem Minister an den jungen, stürmischen Rechtsbeflissenen am Reichskammergericht zu Wetzlar. Runges Brief an seinen Bruder Daniel vom 9. März 1802 enthält ein Bekenntnis zum verschwommenen, von christlicher Veneration beschwingten Pantheismus, das man unmittelbar neben die schwärmerische Naturanbetung Werthers am 10. Mai (Goethes Werke W. A. 1899, Bd. 19, S. 7/8) legen kann. „... Über dem Walde rötet sich der Äther, und die Sonne erleuchtet die Welt; das Tal dampft, und ich werfe mich im Grase unter funkelnden Tautropfen hin, jedes Blatt und jeder Grashalm wimmelt von Leben, die Erde lebt und regt sich unter mir; alles tönet in einem Akkord zusammen, da jauchzt die Seele laut auf und fliegt umher in dem unermeßlichen Raum um mich; es ist kein Unten und kein Oben mehr, keine Zeit, kein Anfang und kein Ende; ich höre und fühle den lebendigen Odem Gottes, der die Welt hält und trägt, in dem alles lebt und wirkt: hier ist das Höchste, was wir ahnen — Gott?' Mit Werther hätte er hinzufügen können: ‚Ich könnte jetzt nicht zeichnen, nicht einen Strich, und bin nie ein größerer Maler gewesen als in diesen Augenblicken.' Runge versuchte jedoch der bildenden Kunst auch diese Mysterien zu eröffnen, und dies Unterfangen scheidet ihn von den Gesetzgebern des Klassizismus, ihren strengen Regeln des Darstellungsfähigen und führt ihn zur Romantik.

Ende 1801 noch gelang es dem fremden jungen Künstler, in Dresden bei einer Gesellschaft die Aufmerksamkeit eines weitberühmten Führers der jungen Bewegung, des Ludwig Tieck, auf sich zu lenken. Der Dichter besuchte Runge, betrachtete seine Erstlinge und blieb eine Stunde lang vor der Staffelei mit ‚dem Triumph Amors' sitzen, hörte mit Aufmerksamkeit die ‚poetischen Gedanken darüber', war ‚davon ganz gerühret' und drückte ihm beim Abschied ‚mit Empfindung die Hand'. Der zu Hohem strebende Maler liebte an ihm das Weiche, Bewegliche, Hingebende seines Wesens. Runge dankte Tieck ein überaus Wichtiges — die Einführung in die Lehre und Vorstellungskreise Jakob Böhmes.

Ludwig Tieck hatte sich mit Böhmes Schriften zunächst nur befaßt, weil der Reichtum an dichterischen Elementen dieser Bildersprache ihn anzog. Das Verworrene mystischer Vergleiche fesselte den Poeten, der Tiefsinn und die Weichheit überschwenglichen religiösen Empfindens. Als einen ewigen Frühling voll aufschießender Blütenfülle empfahl er der trostsuchenden Schwester das alte Buch ‚Aurora oder Morgenröthe im Aufgang 1612', das ihm wie ein Evangelium erschien. Er hat auch den jungen Maler wohl häufig auf den Wert dieser Symbolik für die Kunst hingewiesen. Runge entnahm der Theosophie Böhmes den Gedanken, daß Gestalt und Farbe der sichtbaren Dinge in unmittelbarem Zusammenhang stünde, ein Bild sei, der Wesenheit, aus der alles hervorging. So betrachtet Runge die Dreizahl in der Natur, wo er sie fand, als Abglanz und Hinweis auf die Dreifaltigkeit Gottes. Selbst die Grundfarben seines Spektrums, gelb,

Philipp Otto Runge / Der Mittag



rot, blau, bezeichnete Runge später als natürliche Emanationen dieser Wahrheit. Die Lilie ist für Böhme der Lichtspender; auch in der Blumensprache des Malers hat sie neben der roten Rose, die Reinheit neben der Liebe, eine vornehme Stelle. Böhmes oft abstruse Vergleiche und Deutungen ergaben die Elemente für einen neuen Symbolismus; man suchte, um mit Friedrich Schlegel zu reden, ‚die Hieroglyphe', ‚die phantastisch-spielende Arabeske zu einem philosophischen, religiösen Kunstausdruck zu erziehen'.

Auf solche Weise erwuchs die religiöse Überzeugung zur eigentlichen Triebkraft der Malerei Runges, obwohl er von dem antiken Schönheitsideal des Menschenleibes und einer subtilen Anschauung der Naturformen bei Blumen und Pflanzen den ersten Ausgang genommen hatte. „... Ich sehe immer deutlicher ein, daß ohne den reinsten ernstlichen Glauben an Gott und an uns selbst und andere und ohne die klarste und bestimmteste Einsicht dessen, was man will, schlechterdings nichts Schönes in der Welt zustande zu bringen ist' (26. März 1802). „... Ich habe hier schon viele Menschen kennen gelernt, die mir innerlich mehr oder weniger verwandt sind, und denen ich dann mehr oder weniger vertraue und sie schätze, jedoch noch keinen, mit dem das Beste in mir so in eins zusammengestimmt hätte, wie mit Tieck. Es geht in der Freundschaft eben wie in der Liebe; diese erste Schüchternheit und doch das gewisse Bewußtsein, daß man auch den einsilbigen Laut des andern versteht. — Ich weiß durch andre, daß er mich sehr lieb hat, und doch ist's, wenn wir zusammen sind, ordentlich, als schämten wir uns, es einander zu sagen. Sein Umgang und meine Liebe haben mich in dem Geist der Kunst sehr gefördert und sicher das Richtige wählen lassen. Glaube nicht, daß ich von mir denke, ich werde nun ganz gewiß so große Kunstwerke hervorbringen wie die Alten. Nein, das nicht; ich werde es vielleicht nicht einmal zu einer ordentlichen Praktik bringen; allein all mein Streben wird dahin gerichtet sein, die Empfindung und die Komposition so rein wie möglich herauszubringen.' — (An Böhndel, den 7. April 1802.)

Die Freundschaft zu Ludwig Tieck hatte das Streben des jungen Malers gefördert, ihn in seinen Grundsätzen bestärkt; zu voller Schwungkraft erhebt sich sein Talent erst durch die Liebe. Mit seiner Werbung fällt der Entwurf einer nach Inhalt und Form neuen, beziehungsreichen Komposition ‚Der Nachtigallenunterricht' zusammen. Eine Ode Klopstocks ‚Die Lehrstunde' (1775) gab den Anstoß. Am 4. April 1802 ersuchte Runge den Bruder Daniel, ihm das Gedicht zu senden, ‚wo die Nachtigall ihr Junges singen lehrt ... wüßte ich nur, ob ich glücklich oder unglücklich wäre; aber nichts davon.' — Das Bild sollte in übertragener Form zugleich Huldigung und Bitte darstellen; denn die Ode schließt damit, daß die flötenden Töne des Nachtigallenschlags auch das spröde Mädchen dem Jüngling geneigt machen. ‚Bisweilen stelle ich mir vor, wenn ich es (das Gemälde) fertig habe, dann müsse alles gut gehen ...' ‚Wenn ich davor sitze und sehe im Geist alles schon gemacht, sehe die herrlichen Farben,

womit ich sie doch immer nur meine, dann möcht' ich mich selbst loben, daß so etwas in mir ist; ich weine über mich selbst, und wenn es niemand versteht, und wenn ich ewig vergessen so allein sitzen soll, nur sie will ich immer ausdrücken; wenn es niemand ahnt, will ich mich selbst über mich selbst freuen, daß ich nur in ihrer Liebe lebe, dieser Rose, Blume aller Blumen, Blüte, aus der meine Früchte herauswachsen.' (10. Okt. 1802.)

Durch einen Zufall hatte Philipp Otto 1801 in Dresden die eben dem Kindesalter entwachsene Pauline Susanne Bassenge kennen gelernt. ‚Durch Charlatanerien muß ich mir den Weg zu ihr bahnen und dabei meine Treue und Liebe fest in mir verborgen halten.' — Von ihrem Vater erfuhr er zunächst schroffe Abweisung seines Antrags; 1785 geboren, sei das Mädchen zu jung für eine Werbung. Doch in fester Treue hielt der Künstler aus und es kam 1803 zur Verlobung, am 3. April 1804 zur ersehnten Heirat. Ein Überschwall jugendlicher Gefühle brach sich hier Bahn, fand den sichtbaren Gegenstand. Es war der Lebensdrang des vom Tod schon Gezeichneten. ‚Die innere brennende Sehnsucht ist der Quell, woraus alle meine Kraft, alles, was ich hervorbringe, entsteht; ohne diese Sehnsucht bin ich nichts als ein unbesaitetes Instrument,' bekennt Runge.

Ganz ähnlich fühlte der schwindsüchtige Hardenberg (Novalis) sich durch das sylphidenhafte Wesen eines Kindes, der vierzehnjährigen Sophie von Kühn, entzückt und hingerissen; wie auch Runge machte Ludwig Tieck ihn mit den poetischen Darstellungsformen der Lehre Jakob Böhmes bekannt. Den Heinrich von Ofterdingen belehrt der greise Arzt Sylvester über das geheimnisvolle Wesen der stummen Pflanze. ‚Findet man in der Einsamkeit eine solche Blume, ist es da nicht, als wäre alles umher verklärt und hielten sich die kleinen befiederten Töne am liebsten in ihrer Nähe auf?' (II, 229.) Blüten und Vogelsang sind Fürsprecher der schüchtern schweigenden Liebe.

Runge gibt in seinem Gemälde nicht einfach die Illustration zum Hergang in Klopstocks Ode, sondern eine freie Paraphrase der dort auftauchenden Vorstellungen. Psyche sitzt in anmutiger Haltung ganz im Profil auf dem Ast eines Eichbaumes und instruiert mit erhobener Hand Amor, der eine Doppelflöte in Händen hält. Die Umrißzeichnung wirkt in der Art der Reliefbilder Thorvaldsens und die Farbengebung ähnlich dem Email als kostbar schimmernde Ausfüllung der Flächen, doch man bemerkt auch ein unmittelbares Verständnis antiken Geistes. Dies Rundbild steht mit schlichtem Reifen in braungemalter Umrahmung, und hier wird das Thema nochmals aufgenommen: Elfen wachsen aus Rosenknospen und Schneeglöckchen hervor, lauschen beglückt oder greifen in ihrem Entzücken nach einer singenden Nachtigall. Die Vorliebe für dekorative Fassung künstlerischer Aufgaben, die Freude an Varianten des gegebenen Themas im Sinne des Musikstückes verknüpft das Werk noch mit mannigfachen Leistungen des 18. Jahrhunderts. Doch es erscheint strenger, herber in der Formenerfassung. Der Kopf der Psyche soll ein Bildnis seiner Braut Pauline Bassenge sein; die Vollendung der Malerei fällt 1803 in die Zeit seines jungen Glückes. Er

hat die Arbeit durch mehrere überaus sorgfältig durchgeführte Studien vorbereitet, die deutlich besonders in der Faltengebung des Gewandes der Psyche das Studium der antiken Plastik erkennen lassen. Das Gemälde existiert in zwei Exemplaren; das bessere befindet sich wie die zugehörigen Entwürfe in der Kunsthalle zu Hamburg. Auf einer Vorlage der Gesamtkomposition ruht schlafend auf einem Kissen im Gezweig der Eiche noch ein zweiter Amor. Die Idee hat Runge nochmals zu einem anmutigen Fries für ein Musikzimmer verwendet. Vier Amoretten in Blumenranken belauschen, belehren und füttern Nachtigallen. ‚Das Nachtigallengebüsch', Guachemalerei von 1810.

‚Flöten mußt du, bald mit immer stärkerem Laute,
Bald mit leiserem, bis sich verlieren die Töne;
Schmettern dann, daß es die Wipfel des Waldes durchrauscht,
Flöten, flöten, bis sich bei den Rosenknospen
Verlieren die Töne.'

‚Ach, ich sing' es nicht nach, wie kann ich!
Zürne nicht, Mutter, ich sing' es nicht nach.'
Aber sang sie nichts mehr,
Die Königin der Nachtigallen?
Nichts von dem, was die Wange bleich macht,
Glühen die Wang' und rinnen und strömen die Träne macht?'

Über bald gestillten Liebesharm hinaus wünschte Runge dann sein gesamtes Streben, seine Begriffe vom Wirken Gottes in der Natur und dem Wesen der Seele in symbolische Darstellungen zusammenzufassen. Das Bild wirkt anregender, beziehungsreicher selbst wie das Wort, um erhabene Wahrheiten uns nahezubringen. Zu solchem Zweck werden anbetende, kosende, musizierende, tanzende Kinder, redend durch anmutige Gebärden auch noch im Schlummer oder durch die Beigabe von Kreuz, Kelch und Dornenkrone, Sternen, Musikinstrumenten, Fackeln, Urnen in eine üppig wuchernde Flora eingestellt. Es ist das Landschaftsbild, das Runge in seinem geistigen und Empfindungsgehalt zu steigern und somit als eine neue Kunst zu begründen gedachte, eine minuziöse Vertiefung in Einzelheiten und eine Belebung durch elfenartige Figuren; Allegorien, die dem Künstler die Aussprache eines Bekenntnisses ermöglichen. Die Farbengebung in zartesten, reichen Tönen vermehrt den Stimmungsgehalt. Die Anwendung der Figuren, oft in strengem Parallelismus, folgt architektonischen Prinzipien. ‚Selbst Raffaels Bild hier auf der Galerie (die Sixtinische Madonna) neigt sich geradezu zur Landschaft, — freilich müssen wir hier unter Landschaft etwas ganz anderes verstehen.' (An Daniel, Dresden, den 9. März 1802.) In der Freude an so neuen Möglichkeiten der Entfaltung einer Gedankenwelt durch Aufbau und rhythmische Gruppierung lieblicher Gestalten im Raum, redend durch ein System von Sinnbildern und Kennzeichen, verwarf dann Runge das Beispiel der gesamten überkommenen Kunst in ihren Meisterwerken besonders der

Historie. „Ich fühle es ganz bestimmt, daß die Elemente der Kunst in den Elementen selbst nur zu finden sind und daß sie da wieder müssen gesucht werden; „die Elemente selbst" aber sind in uns und aus unserem Innersten also soll und muß alles wieder hervorgehen.' ‚Zuerst bannten die Menschen die Elemente und die Naturkräfte in die menschliche Gestalt hinein, sie sahen nur immer im Menschen sich die Natur regen; das ist das eigentliche historische Fach, daß sie in der Historie selbst nur wieder jene mächtigen Kräfte sahen: das war die Historie; das größte Bild, was daraus entstand, war das jüngste Gericht (Michelangelos); alle Felsen sind zur menschlichen Figur geworden, und die Bäume, Blumen und Gewässer stürzen zusammen.' (Dresden, 7. November 1802.) Studienreisen, Kopieren in den Galerien habe keinen Zweck, wirke nur ablenkend, vernichte die Originalität des Künstlers. ‚Sollte es Ossian wohl gut gewesen sein, wenn er den Homer studiert hätte?'

Universale Vorstellungen vom Zufluß alles Guten an die Menschen gedachte Runge zuerst im Sinnbild einer Quelle zu bannen. Idealfiguren und vor allem Blumen sollten den Begriff zur Anschauung bringen, ‚so daß die Lilie im höchsten Licht steht, wo sich die roten, gelben und blauen Blumen herumdrängen und wo der Eichbaum wie ein Held die Zweige über sie streckt'. — Jeder Blütenart sollte eine besondere Bedeutung beiwohnen, Kindergestalten könnten dies verdeutlichen. ‚Die Sache würde für jetzt fast weit mehr zur Arabeske und Hieroglyphe führen, allein aus dieser müßte doch die Landschaft hervorgehen, wie die historische Komposition doch auch daraus gekommen ist.' (An Ludwig Tieck, Dresden, den 1. Dezember 1802.) Ein Gemälde ‚Mutter und Kind am Wasserspiegel gelagert' 1804 und die Federzeichnung ‚Die Quelle und der Dichter' 1805, zeigen Figurengruppen in konsequent durchgeführten Ausschnitten einer Landschaft; in den ersten Entwürfen der ‚Tageszeiten' wird hingegen alles in symbolische Werte aufgelöst. Die Blumen erscheinen in mächtigem Maßstab, ein Gewinde von freier Architektonik, auf Mittelstück und umfassenden Rahmen verteilt und es wird nicht nach dem Nährboden und den Lebensbedingungen der einzelnen Pflanzen mehr gefragt.

Die Folge symbolischer Kompositionen ‚Die Zeiten' ist das eigentliche Lebenswerk Runges geworden; zuerst als schlichte Federzeichnungen ausgeführt, knüpfen sich später auch malerische Probleme an diese Erfindungen und brachten bedeutsame Umgestaltung, Farbe und Bereicherung der Darstellungsmittel. Die erste Fassung der ganzen Serie 1803, schon von Goethe bewundert, befindet sich mit sämtlichen Hilfsblättern in der Kunsthalle zu Hamburg; Krüger, Darnstedt und Seifert haben den Zyklus in Kupferstich 1803—1805 reproduziert, die Platten gingen beim großen Brand der Stadt zugrunde. Früh schon haben die ersten Schriftsteller der Zeit sich mit dem gedanklichen Inhalt der Bilder beschäftigt, ihn in Worten auszuschöpfen versucht. Der Meister selbst wies in Briefen nur auf die Bedeutung der Hauptzüge hin, eine ausführliche Umschreibung

aller seiner Intentionen lehnte er ab. Ludwig Tieck versprach, für ihn mit einer authentischen Auslegung einzutreten; auch dieser Kommentar erschien niemals. Durch den Hinweis auf die großen Welträtsel des Werdens und Entschlummerns mit dem aufsteigenden Licht und der herabsinkenden Dämmerung haben die wundersamen Kompositionen im Kreis der Romantiker bald schon Aufsehen erregt; sie schienen eine ganz neue Ära deutscher Idealkunst verheißungsvoll zu eröffnen. Goethe trat schon 1807 mit ehrenvoller Würdigung hervor. (Programm zur Jenaischen Allg. Literatur-Zeitung.) Die im Rebus ausgesprochenen Begriffe, umfassend, schillernd, von der Ursache und dem Rhythmus gewaltiger Kräfte und den jedem Dasein gesetzten Bedingungen, entsprachen durchaus der Vorstellungswelt der Romantik, die gern im poetischen Bilde die Wahrheit erkannte, Erwägungen anknüpfte. Durch ihre Eigenart zugleich auch von hohem literarischen Wert sind die Erläuterungen, mit denen unser Joseph von Görres wie mit freien Dithyramben die Visionen des Malers begleitet. Auch er bemerkt schon die vielfachen Möglichkeiten, hier angedeutete Prinzipien auf die Wirklichkeit anzuwenden. Die Bilder dieses ewigen Wechsels passen auf Tages- und Jahreszeiten, auf die Alter des Menschenlebens und die Weltalter der Geisteskultur. Er schlägt die Bezeichnung „Hieroglyphen' statt ‚Arabesken' für solche Art Darstellungen vor. (Görres in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur, 1808, I. Jahrgang, 2. Heft, abgedruckt bei Wilhelm Schellberg: Görres ausgewählte Werke und Briefe. Kösel 1911, S. 324.) A. A. F. Milarch schließt sich an, der alle Figuren zu klassifizieren und genau zu bestimmen trachtet. (Berlin 1821.) Das Gegenständliche hat schon der Künstler selbst in Briefen an den Bruder Daniel vom 30. Januar und 22. Februar 1803 kurz angeführt: „. . . Ich will Dir doch einmal die vier Zeichnungen von den Tageszeiten einigermaßen beschreiben. — Die erste: Unten ist ein leichter Nebel, aus welchem eine große Lilie gerade heraus wächst. Vier Knospen fallen von beiden Seiten in Bogen wieder herunter, auf welchen vier Kinder sitzen, die Musik machen; die Knospen tun sich auf, und es fallen Rosen und bunte Blumen heraus auf den Nebel, der sich von ihnen färbt. In der Mitte des Bildes steigt die aufgeblühte Lilie hell wie ein Licht schnurgerade in die Höhe, und in dem Kelche auf jedem Blatte sitzt ein Kind; die beiden mittleren nach vorn haben sich umfaßt und sehen einander in die Augen; die beiden zur Linken vertiefen sich mit dem Blick in den Kelch und die beiden zur Rechten in das, was über ihnen ist, nämlich die Staubfäden, auf welchen drei stehen und sich umfaßt halten und das Pistill der Lilie in die Höhe halten, auf welchem die Venus — der Morgenstern — sitzt; dieser wird vergoldet. Der Himmel ist oben ganz dunkelblau, welches sich allmählich heller gegen den Nebel nach unten verliert, so daß die Lilie mitsamt den Kindern wie ein großes Licht erscheint. Auf beiden Seiten fallen die Wolken herunter, deren Ränder hell beleuchtet sind. Nach unten sammelt sich das Farbige immer mehr, so daß es einen Sonnenaufgang bildet, der eben nicht

leicht darin zu verkennen sein wird. Das Licht ist die Lilie, und die drei Gruppen haben, wie sie gestellt sind, wieder Bezug auf die Dreieinigkeit. Die Venus ist das Pistill, oder der Mittelpunkt vom Licht, und dieser habe ich mit Fleiß keine andre Gestalt als den Stern gegeben. — So wie hier nun das Licht die Farbe vertreibt, so verschlingt in dem Gegenstücke hierzu die Farbe das Licht. Dies ist nämlich das zweite oder der Abend.'

‚Hier sinkt die Lilie in die Wolken hinunter. Die zwei vorderen Kinder sinken in der Mitte sich in die Arme und küssen sich; die zwei zur Linken sinken in den Kelch hinein; und die zur Rechten heben die drei von den Staubfäden herunter; die Venus sinkt auch nieder und die Verhältnisse drücken sich mehr. Leichte Wolken schlingen sich um die Lilie und zur Seite brechen auf dem Horizont Rosen heraus, die ganz auseinander geblüht sind. Zur Rechten sitzt ein Junge darin mit einer Posaune und links einer mit einer Trompete, die die Rosen ordentlich mit den Füßen auseinandertreten. Nun schlingt sich die Rosenranke höher und schließt sich röter bis gegen die Venus, wo ein Paar Kinder auf Knospen sitzen mit klingendem Spiel. Dann geht der Bogen noch höher hinauf, die Knospen werden immer dunkler rot und berühren sich mitten im Bilde, so daß sich der Kuß von unten in ihnen bespiegelt; auf diesen Knospen beschließen ein Paar Kinder mit Flöten den Untergang. Nun steigt zwischen diesen eine Mohnblume hinauf, und wie sich unten alles von den Seiten nach der Mitte hineingesenkt hat, so steigt hier der Mohn in großem Bogen hinauf. Das Licht wird hier wie das Grün in den Mohnblättern ganz kalt und zwei Kinder, die auf den Bogen sitzen, spielen auf dem Waldhorn. Von höher herab senken sich Mohnköpfe, auf welchen zwei Kinder einschlafen; eine große verschleierte Gestalt schwebt von der Mitte empor, über ihr der Mond. — Wie diese beiden Bilder nun nur den höchsten Begriff von der Lilie und Rose auszudrücken suchen und beide nur die rote Farbe aussprechen, so kommen dann zwei, welche das Blaue und Gelbe ausdrücken. Das Blaue beherrscht nach meiner Ansicht den Tag und das Gelbe (das Mondlicht) die Nacht. Den Tag will ich ein andermal beschreiben, weil ich ihn noch nicht aufgezeichnet habe; die Nacht ist auf folgende Weise vorgestellt:

Unten steht in der Mitte eine aufgeschlossene Sonnenblume. Auf den Seiten beugen sich Feuerlilien heraus. Über der Sonnenblume gibt's so kleine Sternblumen, die wie gelbe Funken davonfliegen; über diesen drei Feuerblumen und zwei Büsche Nachtviolen beschließen als der Rauch zu beiden Seiten diese Flammen. Über dem Rauch fliegen ein Paar Engel, welche das Bild in der Hälfte bedecken. — Unten sitzen auf jeder Seite eine Gruppe von Kindern eingeschlafen und hinten ganz im Dunkeln liegen zwei Schlafende, wo aus der Finsternis Aurikeln wie Eulenaugen heraussehen (Rahmen), Fingerhutsblumen, die so ein schief Maul ziehen, Storchschnäbel, Distelköpfe und allerlei wunderliche Gestalten. — Auf der Mitte des Bildes steigt nun wieder als weibliche Gestalt die Nacht aus einer Mohnpflanze hinauf; die Mohnblumen bilden zu jeder Seite von ihr einen großen Bogen, vier hangen rechts und links vorne herüber und auf jeder

Blume sitzt ein Knabe, der still und schnurgerade vor sich weg sieht; alle sind sie ganz en face und ernst, über jedem steht ein Stern, so daß diese obere Regularität ganz den Eindruck macht wie das Himmelsgewölbe. — In dem Tage kommt die Lilie wieder aber ohne Figuren, weil wir in die Sonne doch nur abends und morgens hineinsehen können, d. h. wo die Erde sich durch das Rote dem Lichte nähert.'... ‚Sonntag habe ich Dir nicht geschrieben, weil ich den Tag fertig kriegte und nicht aufhören wollte zu arbeiten.' . . . ‚Ich habe da nun oben die Lilie durch einen Kornblumenkranz gesteckt; die Sonne sehen wir am Tage nicht an, wir sind im Bilde selbst und freuen uns der Lebendigkeit unserer lieben Mutter Erde und ihrer Fülle und Gaben. So sitzt denn die Mutter unten in einer Nische, deren Rand von Aprikosen, Kirschen, Johannisbeeren, Pflaumen und Weintrauben ist. Unten zu ihren Füßen quillt das lebendige Wasser heraus. Vor ihr trennen sich die beiden Geschlechter am Tage zur Arbeit und zum Leben, zwischen ihnen blühen zwei Vergißmeinnicht, welche die Trennung aussprechen; auf beiden Seiten sind nun neben den Figuren Brennnesseln, dann bückt sich auf jeder Seite eines, um ein Veilchen zu pflücken, wobei sie sich nacheinander umsehen; weiter kommt eine große Distel und vor dieser steht eine Glockenblume (auf der andern Seite eine Hyazinthe), an welcher ein Kind wie läutend steht. Hinten wächst neben der Laube zu beiden Seiten eine blaue Iris, deren Schilf sich über der Laube zusammenbiegt, wo in der Mitte zwei Kinder die Mahlzeit zusammen halten. Hinter allem diesem schießt auf der weiblichen Seite Flachs, auf der männlichen steigen Kornähren auf. — Ich habe jetzt in allen Bildern das schwerste, den reinen Zusammenhang überstanden; die Rahmen finden sich von selbst.' —

Aus diesen Beschreibungen des Urhebers wird deutlich, wie jede Einzelheit der Bilder aus sinnigen Bezügen erwächst. Der Parallelismus im Ausbau fällt sogleich ins Auge. Nach geometrischer Aufteilung der Flächen, nach festen Prinzipien der Symmetrie schließen sich die Gestaltungen aneinander. Raffaels Sixtina war vielleicht, dem Künstler unbewußt, der Ausgangspunkt seiner Bemühungen um die Auffindung eines Systems. Ein neuer Rhythmus tritt an die Stelle bisheriger Gepflogenheiten einer reinmalerischen Anordnung im Geschmack des Rokoko. „. . . Wie ich in Ziebingen Tieck meine Zeichnungen zeigte, war er ganz bestürzt; er schwieg stille, wohl eine Stunde, dann meinte er, es könne nie anders, nie deutlicher ausgesprochen werden, was er immer mit der neuen Kunst gemeint habe; es hatte ihn aus der Fassung gesetzt, daß das, was er sich doch nie als Gestalt gedacht, wovon er nur den Zusammenhang geahnt, jetzt als Gestalt ihn immer von dem ersten zum letzten herumriß; wie nicht eine Idee ausgesprochen, sondern der Zusammenhang der Mathematik, Musik und Farben hier sichtbar in großen Blumen, Figuren und Linien hingeschrieben stehe.' (An Daniel, Dresden, 23. März 1803.)

Diese Darstellungen wurden für den Dichter eine mächtige Anregung der Phantasie. Ganz augenscheinlich verwertete er noch nachträglich den Eindruck der Bilder Runges in der etwas opernhaften Szene des ‚Prinz

Zerbino' oder ‚Die Reise nach dem guten Geschmack', bei Beschreibung des Feengartens: ‚Wann die Nacht herabsinkt — Und Mondschein sich ausstreckt, — Ist im Garten oft ein seltsamlich Geflimmer — Von tausend und tausend wechselnden Farben; — Durchsichtig sind die Blumen — Und ihre Geister steigen heraus — Und wiegen sich und hüpfen sichtbarlich in den Kelchen, — Schmucke Geisterchen hängen in den Bäumen — Und necken die antwortende Nachtigall, — Und alle Blätter brennen Lichter, — Durch das schwankende Gras schweifen Sterne, — Die Töne entzünden sich inniglicher, herzlicher, — Die Musik umarmt brünstiger — Die mit Träumen gaukelnde Natur. — Dann schwebt aus goldnen Himmelswolken — Wallend, bebend, — Schimmer strahlend, — Segen tauend, Wonne singend — Die Liebe, die Liebe zu den entzückten Blumen herab.' (Zerbino entstand 1796—1798. Ludwig Tiecks Schriften, X, Berlin 1828, S. 253 f.)

Den klar erfaßten Gedanken, das Vorhaben einer Umbildung der Figurenkomposition zum Gefüge nach strengem Gesetz des Parallelismus hat der Künstler nicht mehr aufgegeben. Dies Streben drängte zur wirksameren konstruktiven Anlage ‚der Landschaft' in großem Maßstab. Seit 1807, vielleicht auf Goethes Anregung hin, beschäftigte sich Runge mit der einheitlichen Zusammenfassung einer gewaltigen Ideenfülle in einem zarten Bilderzyklus ‚Die vier Zeiten'. In allegorischen Gestalten erscheint die Natur ‚blühend, erzeugend, gebärend und vernichtend'. Diese Vorstellungen sollten den Beschauer ganz in ihren Bann ziehen, und deshalb plante der Meister ein Gesamtkunstwerk: ‚Meine vier Bilder, das ganz Große davon und was daraus entstehen kann: kurz, wenn sich das erst entwickelt, es wird eine abstrakte, malerische, phantastisch-musikalische Dichtung mit Chören, eine Komposition für alle drei Künste zusammen, wofür die Baukunst ein ganz eignes Gebäude aufführen — sollte.' (22. Februar 1803.) Die Ausgestaltung der Techniken im einzelnen wird kein Gegenstand der Prüfung und Bewunderung sein. ‚Die Praktik' ist nebensächlich, ‚die Kunst ist ja nur ein Instrument; wie kann denn ein Instrument der Zweck sein? Diese Kunst, die vollendet ist, ist doch wohl nur der Bote von etwas Besserem gewesen?' — (30. August 1803.) Inmitten eines Gartens unter hohen Bäumen sollte sich eine ernste schlichte Halle erheben, etwa wie Goethe in ‚Wilhelm Meisters Lehrjahren' den ‚Saal der Vergangenheit' schildert. ‚Man könnte ihn ebensogut den Saal der Gegenwart und der Zukunft nennen.' Die gedankenreiche Dekoration sollte sublimem Empfinden entsprechen, philosophisches Nachsinnen wecken. Diese Kunst faßt zusammen, bleibt aber diskret, bescheidenbürgerlich im Maßstab und wendet sich an die erlesene Gemeinde der Eingeweihten.

Nur eines der vier für solche Darbietung geplanten Gemälde ist in wesentlichen Bestandteilen, nämlich Vorstudien, Farbenskizze der Komposition und zwei Fragmenten in der Kunsthalle zu Hamburg erhalten. Eine durchsichtig schillernde Jungfrauengestalt hebt sich vom Wolkenrand über weiten Horizont und den feuchten Boden des Flachlandes. Eine riesige Lilie, die Trägerin des Lichtes, wächst aufwärts aus ihrer Hand; Kinder

schlüpfen aus den Blütenknospen, sitzen kosend im Kelch, schweben als Elfen durch die Luft, begrüßen die taufrische Frühstunde, neigen sich im Reigenkranz zum Boden, neugierig schauend, Rosen als die Blume der Liebe darbietend, denn hier liegt auf dem Kräuterteppich der Wiese ein Neugeborener — der junge Tag. Er wird vom aufsteigenden Lichte hell beglänzt, die weitgeöffneten Augen drücken Staunen aus, die kleinen Kinderarme sind in inniger Beseeligung ausgebreitet. Am gemalten Rahmen wird der Grundgedanke variiert. Von einer rötlich glühenden Erdkugel gehen Kräfte in Kindergestalt aus; sie reichen den Wesen in Pflanzenwurzeln die Hand; jauchzend schlüpfen noch zartere Kinder aus Blumenkelchen empor, sinken mit Myriaden anderen nieder, anbetend vor der göttlichen Gewalt, die alles schafft und ordnet. Bis zu seinem Tode galt Sinnen und Trachten des Künstlers der Ausführung dieser Gemäldeserie; auf dem Sterbebett gab er dem getreuen Bruder Daniel den Auftrag, das Bild ‚Der Morgen' zu zerschneiden, da es unfertig seinen Ansprüchen nicht genügte.

* * *

Den großen Maler, nach der Schätzung moderner Kenner, macht nun noch nicht der hohe Flug der Gedanken, die Fülle der in seinen Kompositionen angedeuteten Vorstellungen. Von einem guten Malwerk erwartet man besondere Reize der Zeichnung, der Farbengebung und Pinselführung, vom Urheber überraschende Auffassungsfähigkeit, Treffsicherheit und Geschmack. Das Bild soll vor unsern Augen leben, soll als ein Ausschnitt der Wirklichkeit überzeugen.

Philipp Otto Runge hat sich mit dem Portrait als Gelegenheitsarbeit befaßt und diese Leistungen standen neuerdings im Mittelpunkte des Interesses an seiner Kunst. Man glaubte in dem Enthusiasten, der weichen Dichternatur, dem Freunde Ludwig Tiecks, den Vorläufer einer jüngst erst verlassenen Richtung der neueren Kunst zu erblicken. A l f r e d L i c h t w a r k machte die Entdeckung, daß dem Darsteller elementarer Begriffe der Zeitfolge und Entwicklung in allegorischen Kompositionen auch noch ganz andere Qualitäten zukommen, die seine Werke zeitgemäß erscheinen lassen. Er und Richard Muther (in der deutschen Ausgabe seiner Geschichte der Malerei im 19. Jahrhundert, München 1893, Bd. 2, Einleitung), sahen in dem frühverstorbenen Romantiker weiterhin noch den Wirklichkeitsdarsteller von mächtigem Wuchs, den Charakterschilderer, einen Maler, der auf ein ganz neues System des Kolorismus schon Menschenalter vor dessen eigentlichem Entdecker hinweist, kurz einen Pleinairmaler, den Vorläufer des Edouard Manet († 1883).

Man berief sich darauf, daß Runge selbst am Abend seines kurzen Lebens, nach Aussage seines Freundes Michael Speckter, ‚Licht und Farbe und bewegendes Leben' als die nächsten Ziele der Malerei für eine kommende Generation bezeichnet habe; auch glaubte er, daß die Landschaft nach seiner Auffassung das Historienbild ablösen werde.

Wenige umfängliche Stücke, Einzelbildnisse und Figurengruppen in der

Kunsthalle zu Hamburg, waren Ausgangspunkt dieser neuen Beurteilung des Malers Runge. An die Stelle der Pose in den Repräsentationsbildern des 18. Jahrhunderts ist bei ihm ein schlichter, klarer Vorgang getreten; er wählt eine Situation, in der sich die Wesenheit dieser Personen bekundet. Auftreten, Haltung und Geberden haben etwas Typisches. Durch den Zusammenschluß bezeichnender Züge erscheinen die Dargestellten als beredte Zeugen der bürgerlichen Verhältnisse, in denen sie lebten, allgemeiner Stimmungen, die sie alle beherrschten. Gleich Rembrandt war auch für Philipp Otto Runge die eigene Erscheinung ein beliebter Gegenstand malerischer Versuche. In Farbenskizze, gehöhter Kreidezeichnung und Gemälde hat der Maler seinen knochigen Kopf mit den fragenden Künstleraugen, den hohlen Wangen häufig wiedergegeben. Ein Massenporträt, die sechzehnköpfige Familie vor dem Gartenhaus, die Begrüßung der nach Wolgast heimkehrenden Brüder Daniel und Otto, entstand im Entwurf noch in Kopenhagen 1800. Man erkennt die Mühe, welche die Verknüpfung so vieler Bildnisgestalten verursacht. Der Überschwang der Empfindung des Rührstücks erinnert in dieser Szene etwas an die Art des Jean Baptiste Greuze. Das Bild sollte, in großem Maßstab ausgeführt, den Saal im neuerbauten Hause eines Bruders schmücken. Otto erschien dies Unternehmen selbst wie ‚ein fernes Gebürge'.

‚Wir drei' benannte der Künstler seine Vereinigung mit Gattin und Bruder Daniel; das Gemälde entstand 1804. Alle blicken gespannt auf den Betrachter. Die junge Frau umfängt den Gatten, reicht dem Schwager die Hand, das Ganze wohl das Denkmal weihevoller Stunde, als der Freundschaftsbund fürs Leben geschlossen wurde. Der Eichbaum, unter dem die Figuren zusammenstehen, der dunkle Ton des nächtlichen Hains verstärken die Stimmung.

Das Gemälde, welches in Hamburg zuerst wieder auf Runges eminentes Können hinwies, ist die lebensgroße Gruppe der drei Hülsenbeckschen Kinder (1805/06). Sie standen dem Maler nahe, waren ihm aus täglichem Umgang vertraut. Ein Knabe und größeres Mädchen nähern sich uns, indem sie ein Wägelchen mit der kleinen Schwester ziehen. Die Älteste dirigiert eine Wendung des Fuhrwerks, dem Beschauer entgegen, der Junge knallt mit der Peitsche. Jede Gebärde ist scharf fixiert und zeigt über das Motiv hinaus jene wunderliche Herbheit und Bedeutsamkeit. Das Bild ist keine Impression, sondern bestimmt mit Vorbedacht aus scharfgesehenen Einzelheiten zusammengefügt; doch bemerkenswert bleibt, wie der Meister schon die Probleme der neuen Kunst vorausahnt. Er verzichtet auf das Tönen der Farben, das Zusammenstimmen, wie es im 18. Jahrhundert üblich gewesen. Er stellt die Körper hart und kantig im Umriß vor lichten Grund. In voller Intensität finden sich die Lokalfarben nebeneinander, und aller Eifer ist auf die Modellierung der Körper und die Anregung der Tiefenvorstellung beim Betrachter gerichtet. Die Art, wie eine hoch aufragende Sonnenblume seitwärts vom Tageslicht berührt, sich scharf vom Horizont in allen Umrissen abhebt, ist neu, frei von Konvention. Die Schlagschatten sind tief, wie vom Blätterdach eines dichten Baumes herrührend; flackernd stehen

grell beleuchtete und dunkle Partien unmittelbar nebeneinander; so liegt auf dem hellen Kleid der größten der Geschwister der lange Schlagschatten des Bruders, und die Hand der Kleinsten ragt dunkel vor das hellbeleuchtete Ärmchen. Man sieht, wie der Maler sich gewissenhaft an die Tatsachen der Erscheinungen hält, aber man könnte mit dem nämlichen Recht schließlich auch Andrea Mantegna einen Freilichtmaler nennen. Wie dieser geht Runge auf starke körperhafte Wirkung der gemalten Figuren aus und stellt helle, kräftige Lokalfarben nebeneinander. Die Figuren sind nicht von diffusem Licht umflossen, sondern werden schräg bestrahlt. Sie sind im Atelier vor helle Folie gesetzt, nicht nach jeder Konsequenz im Freien betrachtet.

Als ein Meisterstück großzügiger Charakteristik muß das Bild der Eltern des Malers mit den Enkeln gelten (1806). Die altväterliche Art, wie das ehrsame Paar einherschreitet, die Frau vorgebückt sich an die aufrechte, hagere Gestalt des Gatten anlehnt, spricht ihr ganzes Wesen deutlich aus. Selbst die bedrängende Schmalheit des Schauplatzes, der parallele Zug der Hauptlinien dient solcher Menschenschilderung; auch der Kontrast respektablen, greisenhaften Wesens, der Förmlichkeit des steifen Grußes zur Unbefangenheit der mit Blumen spielenden Kinder verschärft die Charakteristik. Über einen Zaun rechts sieht man auf die Wasserfläche eines Hafens, in dem Lastkähne ankern.

Daneben wirkt das Bildnis des kleinen Sigismund im Kinderstühlchen (1805) weich und flächig. Die Vaterfreude führt bei dieser Schilderung seines Glücks Runge den Pinsel.

Die neuen Absichten im Landschaftsbild, die Vermehrung des gedanklichen Inhaltes und der Anregung zu subjektivem Empfinden spürt man auch in der unfertigen Darstellung der ‚Ruhe auf der Flucht nach Ägypten‘ (1805). Der weite Durchblick zwischen Stämmen auf einer Höhe zieht in die Fernen, weckt Wanderlust nach wundersamen fremden Ländern.

Mehrere Illustrationsfolgen in feiner Zeichnung als Buchschmuck verweisen auf die vielseitigen literarischen Interessen des Künstlers. Ludwig Tiecks Ausgabe ‚altdeutscher Minnelieder‘ (1803) schmückte er mit zierlichen Vignetten: Kinder und Blumengewinde. ‚Die Geschichte der Heymonskinder‘ aus den ‚Volksmärchen‘ regt bei ihm einen Zyklus, Szenen in Umrißzeichnungen (1805), an. In acht Figurenkompositionen folgt er den düsteren Gesängen Ossians in der Übersetzung des Grafen Friedrich Leopold Stolberg. In einem Schreiben vom 21. Januar 1810 bittet Klemens Brentano Runge um Illustrationen zu dem Romanzenepos ‚Die Erfindung des Rosenkranzes‘, ein Buchschmuck, an dessen Ausführung der frühe Tod den Zeichner verhinderte. Brentano hatte ihn hier auch auf die mächtigen künstlerischen Eindrücke der deutschen Rheinstädte verwiesen, auf den Kölner Dom und die zierliche Art der Kölner Malerschule, ‚so wird Ihnen ein ernsthafter, geistreicher, junger Liebhaber und Sammler in Köln, Herr Sulpiz Boisseree daselbst, gewiß mit Freuden viel Gründlicheres darüber mitteilen können, denn er treibt das Studium der Geschichte der gotischen Kunst ausschließend und ist in dem Augenblick beschäftigt, eines ihrer herr-

lichsten Monumente, den kölnischen Dom wie auch die gemalten Fenster des Chors, in einer Reihe von Blättern herauszugeben. Er hat längere Zeit mit (Friedrich) Schlegel dort gelebt, ist ein trefflicher Mensch und schien mir eine Anlage zur Klarheit zu haben, so viel ich ihn kannte. In Deutschland wüßte ich niemand, der sich ernster mit dieser Kunst beschäftigte'. Auch Runge zog ein innerer Drang zur gotischen Baukunst. Mit dem jüngeren Bruder des Dichters Novalis (Hardenberg) besuchte er im Juni 1803 den Dom zu Meißen. Der hehre, ernste Hallenbau schien ihm der rechte Platz für die eigenen Bilder; „. . . . am Ende erfinde ich noch eine neue Baukunst, die aber gewiß mehr eine Fortsetzung der gotischen wie der griechischen wäre'.

Runge möchte den Kunstbetrieb organisieren. Das Talent sei bei der Jugend häufig, aber ohne praktische Verwendbarkeit. Die Künstlerwerkstatt soll ein Sammelplatz vieler werden. Sich selbst fühlte er reich an fruchtbaren Erfindungen und wünschte sich zahlreiche Hände anpassender Gehilfen, um stilbildend neue Kunst zu finden und alle Teilhaber gemeinsam zu fördern. Seine Gestaltungen sollten trotz der Fülle von Vorstellungen eine Zierde an Gegenständen des täglichen Lebens sein. Er leitete in Dresden die Töchter des Malers Graff an, stellte mit ihnen Vorlagen für Stickereien zusammen; die Blätter ‚Freuden des Weins' (1802) und ‚Freuden der Jagd' waren als solche Muster erdacht. Er entwarf kleidsame Frauentrachten und schenkte Goethe einen mit Blumen gezierten Ofenschirm.

Bei dem Umzug nach Hamburg, wo Runge späterhin mit seiner jungen Frau zu wohnen gedachte, hatte er am 15. November 1803 in Weimar im Hause des Regierungsrates von Voigt die erste Begegnung mit Goethe. Der einstige Mißerfolg beim Wettbewerb vor dem Tribunal maßgebender Kunstrichter war unvergessen, und so trat der junge Maler zunächst voll inneren Widerspruchs dem Altmeister gegenüber. Alles, was an Gegensätzen zwischen ihnen lag, scheint sogleich zum Ausdruck und zur Aussprache gekommen zu sein. Eine gegenseitige hohe Schätzung war trotz allem die Folge. Der Künstler notierte über diese Zusammenkunft: ‚Wie ich hier (das Schreiben an Pauline) gestern abend abbrach und nebenan zu Voigts ging, traf ich Goethe auch dort, der zufällig hingekommen war. Er gefällt mir sehr, muß ich sagen; er kam mir gleich entgegen und fragte, was ich mache und arbeite. Wir haben so die Präludia miteinander gemacht; ich schien ihm doch zu gefallen. Er wollte es einige Male versuchen, mich durch derbe Anrede und sein starkes Ansehen aus dem Zusammenhang zu bringen, ich blieb aber darin und werde es, will's Gott, auch bleiben. Ich habe ihn eben wieder gerade angesehen und das, was ich meine, ihm so unverholen gesagt, daß er wohl sah, wie sehr es mein Ernst und **mein** ist, nicht von mir selbst mein, sondern von Gott, dem alle Dinge sind. Er hatte keine Zeit, sein Wagen stand vor der Tür und doch sagte er: Ich kann nicht davonkommen. Es ist ein starker und hartnäckiger Mann, gegen den ich wie ein Kind stehe, das ohne Waffen ist, und doch fürchte ich mich nicht, auf welcher Seite er stehe, ob neben mir oder gegen mich.'

Das Gebiet, auf dem beide Männer sich leicht einigten, war weniger die Kunst als wissenschaftliche Bemühungen und Versuche zur Optik. Goethe schien dies Resultat selbständiger Versuche so wichtig, daß er ein Schreiben Runges, Wolgast 3. Juli 1806, als ‚Zugabe' seiner Farbenlehre beifügte (Goethes Werke W. A. 1890, Abt. II, Bd. 1, S. 361).

In der Schrift ‚Die Farbenkugel 1810' hat Runge seine Theorien entwickelt. Er näherte sich dem Stoff als denkender Maler, der Aufschluß über das Wesen seines eigenen Materials zur Vortäuschung alles Wirklichen sucht. Es sind die Elemente, auf die sich das Zauberspiel der Sichtbarkeit reduziert. Als die eigentlichen Farben unterscheidet er gelb, rot und blau. Durch Mischung dieser Grundfarben entstehen alle übrigen. Weiß und schwarz gelten Runge nicht als eigentliche Farben, sondern als Mittel zur Tönung nach hell und dunkel. Alle Farben haben symbolischen Wert. In mehreren Schreiben haben Goethe und Runge die Ergebnisse solcher Forschungen und Versuche, zu denen beide auf verschiedenen Wegen gelangten, miteinander ausgetauscht. (Goethes Werke W. A. 1893, Bd. XIX und XXI.) Ein beständiges Forschen und Nachsinnen ergänzt also bei Runge das künstlerische Schaffen, das sich wiederum in zwiefacher Richtung bald in einem freien Bereich der Spekulation und Seelenstimmung ergeht, bald wieder mit höchster Energie die Wirklichkeit darstellt. Solchem Hang entspricht auch die Lust an sinnvollen Märchen. Der Maler war der Meinung, wie die Melodie zum Liede, so gehöre zu diesen aus freier Vorstellung des Volkes und dem Wesen seiner Heimat geborenen Erzählungen, Ergüssen der Phantastik wie des bizarren Humors, auch der Dialekt. In niederdeutscher Mundart hat Runge zu der Sammlung der Brüder Grimm die ‚Geschichte von dem Machandelboom' und ‚Von dem Fischer un syner Fru' beigetragen.

Mit Bedauern hörte Goethe von Runges schwerem Brustleiden und dem nahenden Tod. Er schildert ihre Stellung zueinander in einem Brief an Friedrich Perthes vom 16. November 1810: ‚Es ist ein Individuum, wie sie selten geboren werden. Sein vorzüglich Talent, sein wahres, treues Wesen als Künstler und Mensch, erweckte schon längst Neigung und Anhänglichkeit bey mir, und wenn seine Richtung ihn von dem Wege ablenkte, den ich für den rechten halte, so erregte es mir kein Mißfallen, sondern ich begleitete ihn gern, wohin seine eigenthümliche Art ihn trug. Möchte er sich doch nicht so geschwind in die ätherischen Räume verlieren.' Wärmer war Joseph Görres Anteil an dem Schicksal des jungen Künstlers. Er nahm mit lebhaftem Interesse seine Farbenlehre auf und bot ihm das eigene Haus am Rhein zur Erholungsstätte. Philipp Otto Runge starb zu Hamburg am 2. Dezember 1810. Seine Kunst bleibt auch heute noch zeitgemäß. Wenn man seine großen Figurenstücke, die Porträts, als die frühesten Leistungen einer neuen Lichtmalerei bezeichnete, so darf man füglich seine allegorisch-symbolischen Darstellungen als Erstlinge der modernen Ausdruckskunst aufnehmen.

Kokoschkas Bühnendichtungen
Von Joseph Sprengler

Kokoschka, den Maler, den Neusezessionisten, den Meister dämonischer Bildnisreihen kennen alle. Den Dichter? Den Bühnendichter? Manche werden auch von ihm wissen; sicherlich in Frankfurt und Berlin, wo sie höhnend in sein Spiel griffen, was nicht einmal wunderlich ist, da sie hier in der Tat vor bisher Ungesehenes und Ungehörtes gestellt wurden, das sie anreizen, das sie erregen, das sie sogar wehrhaft machen mochte.

Seit 1907 hat Kokoschka vier szenische Dichtungen * geschrieben. Hätte er sie sofort veröffentlicht, so könnten wir die Geburt des Bühnenexpressionismus in Deutschland um etliche Jahre zurücksetzen, und statt Reinhard Sorges ‚Bettler' stünde dann Kokoschkas ‚Mörder, Hoffnung der Frauen' am Beginn. Ein Schauspiel nennt er das Stück; wohlgemerkt: kein Drama, ein Schauspiel. Als solches hat es schon alles an sich, was auch seinen folgenden Stücken eignet, oder vielmehr es hat schon alles das nicht, was sie sämtlich nicht haben, weder einen Konflikt, noch eine durchgehende Handlung, noch einen heftenden Faden, kaum eine erzählbare Fabel. Genug, daß zwei Gegenspieler da sind, die schlechthin als ‚der Mann' und ‚die Frau' bezeichnet werden, also wie bei Strindberg namenlos bleiben. Damit ist schon vorgedeutet, daß ihr Tun und Leiden von dem persönlichen Schicksal eines besonderen Charakters losgelöst ist, daß es eine weitere, allgemeine Gültigkeit besitzen soll, daß es, mit einem Wort Hebbels, um den großen Prozeß geht, der zwischen den Geschlechtern anhängig ist. Eigentlich ließe sich die neuere Literaturgeschichte überhaupt einmal um diesen einen Prozeß herumschreiben: vom jüngeren Dumas bis zu Claudel, von Hebbel und Wagner bis zu Ibsen, von Strindberg bis zu den Expressionisten. Und wenn dabei auf die stofflichen und psychologischen Reize die meisten Anteile fielen, es müßten auch, und zwar von selber, die Verschiedenheiten der Formen hervortreten: die klaren Thesen der fordernden, die Problemverdichtungen der grübelnden, die Akzente der streitrufenden, die Ausbrüche der eifernden, die Flammenfarben der verzehrenden, die Erlösungen der romantischen Liebe. Daß Kokoschka hierbei eine neue Form schuf, darin liegt eben seine künstlerisch dichterische Bedeutung.

Man sagt noch zu wenig, wenn man seine Szenen visionär nennt. Visionär war ja bereits Strindberg, ganz visionär war Reinhard Sorge, visionär ist Weismantel, visionär wurde endlich die gesamte Richtung des Expressionismus. Wesentlicher für Kokoschka ist schon, wie er die Visionen vorführt, wie er sie unserem Verständnis annähert. Bisher galten im Drama vornehmlich zwei Mittel der Verdeutlichung. Wir sahen den Othello rasen, und begriffen daraus das Ende. Wir sahen den hinzögernden Hamlet und fühlten sein Schicksal voraus. Und wo die Tat, überschäumend

---

* Vier Dramen, verlegt bei Paul Cassirer, Berlin 1919.

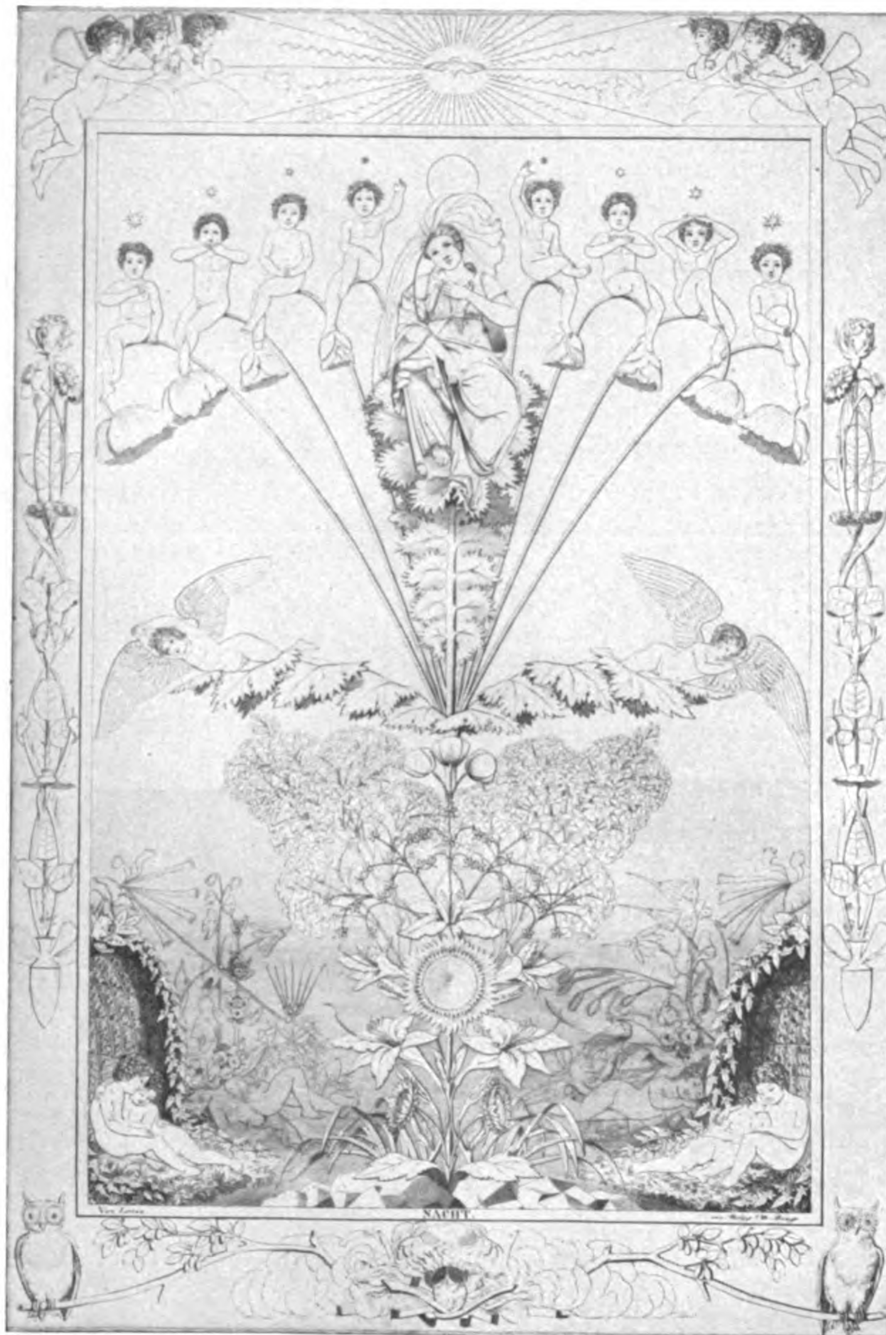
oder verschäumend, für sich zu wenig aussagte, da hakte zur rechten Zeit das Wort ein. Tell spricht noch hinter'm Busch, ehe er den Pfeil abschleudert. Kokoschka hingegen gebraucht, um die Geschehnisse und Geschicke zu erklären, weder das Wort noch die Tat. Er begründet überhaupt nicht. Er setzt, er wirft einfach die Aktionen hin. Da läßt der Mann, kaum daß er ihre Burgmauer erklommen hat, die Frau mit einem Eisen brandmarken. Und die Frau stößt den Mann mit einem Messer nieder. Warum das eine und das andere? Es wird nicht ausgesprochen. Danach wird er in einen Käfig gesperrt, und sie umschleicht ihn lauschend, sobald er hinter den Stäben zu klagen anfängt. Während sie nun dazu bald ingrimmig lacht, bald zittert, bald nach ihm langt, bald flieht, bricht er mit einem Male, eben noch schwer keuchend, aus dem Gitter aus, berührt sie mit dem Finger bloß und tötet sie dadurch. Ihr langsam absterbender Schrei, eine versprühende Fackel, die einen Brand entfacht, des Mannes Flucht durch die Feuergasse, sein Hieb, mit dem er alle fällt, die ihm entgegenlaufen, ein von Flammen aufgerissener Turm, ein fernes Krähen des Hahns zwischen Nacht und Tag: das drängt sich alles, Sturz auf Sturz, in eine große augenblickliche, unfaßliche Unwirklichkeit zusammen, faßlich höchstens durch die Symbole. Es ist, wie wenn wir nicht, um zu erfahren, um zu begreifen, um zu wissen, nur um zu schauen, um zu ahnen, da wären. Es ist ein Schauspiel nur; im Kellergeschoß unseres Unterbewußtseins, sozusagen; vergittert, dämmerhaft, dumpf, schwer, von Blitzen nicht erhellt, sondern zerrissen. Worte brächten schon Licht. Begriffe wären schon Form. Da die Handlung lediglich im Bereich von Trieben, Gefühlen, Vorstellungen zu bleiben hat, so genügen zergehende Bilder und Symbole, zumal es auf eine Handlung im dramatischen oder epischen Sinn überhaupt nicht ankommt, sondern eben nur auf den schwebenden und lastenden Prozeß, der zwischen den Geschlechtern anhängig ist. Berannte Festungen, rote Wundmale, zähmende Tierkäfige, versengende Brandstätten, denen wir fliegenden Atems entrinnen: wahrlich, das sind der sinnlichen Eindrücke, der Deutlichkeiten genug ... für einen Traum.

Ja, ein Traumspiel ist es, was Kokoschka gibt. Alles, was er bisher geschrieben hat, ist ein Traum. Ich möchte sagen: absoluter Traum. Grillparzer hat im ‚Traum ein Leben' noch ein psychologisches Traumspiel gedichtet. Hauptmann mit ‚Hannele' auch. Daß Rustan, der wilde Jäger, und das fiebernde Hannele erst auf die ländliche Erde, zwischen Baum und Fels, Dorf und Weiher gesetzt sind, daß sie demnach eines realistischen Auftakts bedürfen, um von da aus ihre Gestalten in die Entrückung verwebend hinüber zu nehmen, darin besteht die psychologische Verflechtung ihres Einzelerlebnisses, darin der Zusammenhang von Außen- und Innenwelt, darin die Kausalität, darin ein Rest von Stoff. Auch der Träumer Strindberg hat noch viel der Stofflichkeit, man kann geradezu sagen: der Naturalismen, der rohen Fetzen aus dem häuslichen Leben in seinen Gespinsten. Er und Grillparzer sind zudem Moralisten, wenn

sie träumen. Der österreichische Klassiker offenbar bis zur lehrhaften Sentenz: ‚Breit es aus mit deinen Strahlen!' Strindberg, der Moderne, versteckter, aber kaum minder tief. Wenn man nämlich seinen Visionen bis in die innere Form nachgeht, wird sich finden, daß sie ihren Ursprung gar nicht so sehr in der Phantasie als im Gewissen haben; daher sowohl in ‚Damaskus' wie im Traum von Indras Tochter dieses ‚Noch-einmal-hindurch-müssen' durch etwas: durch die Rosenkammer der Liebe, durch die Folterkammer der Ehe, durch die Kämpfe um Mensch und Gott. Diese Wiederholung von Bildern und Szenen, dieses Auftauchen von vergangenen Menschen und Wünschen, es ist zumeist nichts anderes als eine Lebensabrechnung, ein rollendes Verarbeiten des Gewissens, das alle Wege und Furchen, Wunden und Wunder wieder aufreißt. Wie sehr Strindberg trotz des seelischen Drängens dabei auf regelrechte Gliederung, auf künstlerische Komposition bedacht war, zeigt der erste Teil seiner Trilogie, ein Vulkan, der sich gleichsam geometrisch auf- und abbaut.

Bei Kokoschka ist kein Bau, keine Linie, wie gesagt, kein Faden weder des epischen noch des intellektuellen Verknüpfens, dafür vielleicht jene Dichtung, die Novalis einmal verlangte, Dichtung, die ‚dem Wahnsinn verwandt' ist, ‚Erzählungen ohne Zusammenhang, jedoch mit Assoziation wie Träume'. Der Vorhang hebt sich, und wir sind ohne Einführung, ohne Übergang mitten in einer Traumfremde, die, wer weiß, vielleicht schon am Schöpfungstag zwischen Menschenmutter und -vater begann. Und der Vorhang senkt sich, und wir sind froh, nicht daß der Traum aus ist, aber daß er zerreißt wie der brennende Turm, daß wir aus- und aufatmen dürfen, daß es lichtet, daß der Hahn kräht. Das ist nämlich das merkwürdig Einbeziehende an der Kunst Kokoschkas: Er gibt nicht bloß den Traum, er gibt den Schlaf samt allen Regungen des Leibes, samt allen Erscheinungen rundherum hinzu: die Finsternis von Dämmerung durchädert, den Alpdruck mit den Stößen der ringenden Brust, das Stöhnen, den Aufschrei in der Nacht, die Morgenluft, den Fackelschein, der durch's Fenster fällt. Wenn man darum diese Dichtung zu Novalis hinleitet, so ist sie andererseits von ihm doch wieder so weit entfernt wie das Endliche vom Unendlichen. Ihr fehlen nämlich, im Bilde gesprochen, zunächst die Sterne. Und ob auch Kokoschka Romantiker, nichts als Romantiker ist, er ist es im Zeitalter Karl Ludwig Schleichs. Er romantisiert fürs erste statt der Seelen die Physiologie. Übrigens bleibt er, der Österreicher, durchaus in der Überlieferung seiner Literatur. Als Rustans Traum die wildeste Höhe erreicht, schlägt von außen die Uhr herein.

‚Horch, es schlägt! Drei Uhr vor Tage.
Kurze Zeit, so ist's vorüber!
Und ich dehne mich und schüttle,
Morgenluft weht um die Stirne.
Kommt der Tag, ist alles klar.'



Philipp Otto Runge / Die Nacht



Also auch hier schon dieses körperliche Befangensein, dieses Herzschlagdurchspüren, dieses Luft- und Windeinholen in der Bangigkeit, dieses Gleiten zwischen Nacht und hellem Freisein. Und doch welch ein Unterschied zu dem Neuen, was bei Kokoschka werden will, ich meine zu dem absoluten Traum, in dem sich kein einzelner Schläfer mehr dehnt und ins Bewußtsein reckt, in dem das Ganze, der Traum selber zu einem ungefügen Körper geworden ist, aus dem es weint und zuckt. Grillparzer, der Schüler Spaniens, hat den Trochäus gebraucht. Das heißt, von vornherein alles auf Maß anlegen, auf Etikette; sinnen und Sinn sagen. Kokoschkas Dialoge sind, ohne Tadel bemerkt, sinnlos; sie erscheinen zum mindesten zusammenhanglos. Sie tun das, was man von Wedekinds Zwiesprachen immer behauptet hat: Sie reden aneinander vorbei.

Frau (leise): Vergiß mich nicht. . . .
Mann (wischt sich über die Augen): Rostgedanken klebt sich auf die Stirn.
Frau (zart): Es ist dein Weib!
Mann (sanft): Eine Spanne scheues Licht.
Frau (bittend): Mann! ! schlaf mir. . . .
Mann (lauter): Ruhe, Ruhe, Truggedanke, laß mich. . . .
Frau (öffnet den Mund zum Sprechen): . . .
Mann (einsam): Ich fürchte mich —

Dennoch, wie die Worte so eins aufs andere fallen: Weib, Mann, Schlaf, Trug, Furcht, werden auch sie schließlich als Äußerung desselben Prozesses spürbar, den die Symbole: Messerstich, Wunde, Brandmal, Käfig, Feuer darstellen, nur daß auch sie bereits wieder völlig in das Aufgelöste, in das Formlose, in das Delirienhafte untergetaucht sind. Wo sie aber plötzlich dichter, deutlicher, schärfer werden, ist es, wie wenn jemand im Traum unversehens eine verhaltene Wahrheit oder einen verdrängten Wunsch, Haß, Schrecken hervorstößt.

Frau (immer heftiger, aufschreiend): Ich will dich nicht leben lassen. Du!
Du schwächst mich —
Ich töte dich — du fesselst mich!
Dich fing ich ein — und du hälst mich!
Laß los von mir — Umklammerst mich —
wie mit eisernen Ketten.
— erdrosselt — los — Hilfe!
Ich verlor den Schlüssel, der dich festhielt.
(Läßt das Gitter, fällt auf der Stiege zusammen.)

Das ist der Gipfel des Spiels, zugleich die Idee. Im Jahre 1917, als die Lehrmeinungen über den literarischen Expressionismus zuerst in Fluß kamen, ist unter andern auch eine Schweizer Schrift erschienen, die gegen das Drama und die alte Bühne anrannte. Sie war sehr entschieden. Sie war rücksichtslos. Karl Ernst Matthias wollte nämlich geradezu die Wurzel des Dramas ausgerissen haben: den Konflikt, den ‚Konfliktstrudel'. Wie war dann überhaupt eine Willenskunst, die unser Für und

Wider des Kopfes, unsere Herzensteilnahme, unsere Leidenschaft, unsere Seele mit hineinwirbelte, noch möglich? Nun, bei Kokoschka ist der Konflikt ausgerissen. Mann und Frau quälen, verfolgen, binden, vernichten und überwinden sich, nicht weil sie in irgendwelche nähere Tatsächlichkeiten verstrickt wären, weil sie etwa mißtrauten oder mit einem Dritten, mit dem Kinde gar eiferten; das wäre romanisches Drama oder auch Ibsen oder naturalistischer Strindberg, kurz, ursächliche Psychologie. Nein, sie peinigen sich gemäß der Idee. Sie stecken im Kerker gemäß der Idee, die von Schopenhauer sein könnte. Sie kämpfen die Urfehde zwischen Mann und Weib. Sie legen ein Grundgesetz hin, meinetwegen die Metaphysik der Geschlechter. Insofern nennt sich der Expressionismus eine geistige Kunst. Und er ist eine solche, da der Geist die Form bedingt, auch in formal technischer Hinsicht. ‚Die Verknüpfungen gehen direkt aus der Phantasie des Autors hervor', hat Robert Müller geschrieben. Aus der Willkür, könnte man einschalten. Darin aber liegt auch schon die Frage nach den Grenzen und Möglichkeiten dieser Kunst. Wie die Ideen unmittelbar und willkürlich ausgehen, gehen sie so auch unmittelbar ein? Hier wird das Recht des betont Persönlichen durch die künstlerische Macht der Persönlichkeit entschieden werden müssen. Wer seine Gedanken so zu durchglühen vermag, daß sie in uns allen brennen, wer sie schwingen läßt, daß sie in uns allen widerklingen, der wird damit zwar noch kein Drama schreiben, das nun einmal dem gespaltenen Willen entströmt wie der Regen der Wolke, aber er kann uns Schauende erschauern lassen.

Es ist interessant, daß der Expressionismus, der so viel vom wortlos auf die Sinne einstürmenden Kino hat, das Rasche wie das Überraschende, das Bunte wie das Verschwebende, das schlimm Abenteuerliche wie das Wunderbare, trotzdem immer auf das Wort zurücklangt, nicht um die Geschehnisse wahrscheinlich zu machen, sie zu verflechten und zu begründen; bezeichnenderweise auf das ganz geistige Wort, um eine Abstraktion, einen Grundgedanken, phänomenologisch eine Wesensschau zu geben. ‚Der brennende Dornbusch', den Kokoschka 1911 als Schauspiel erdacht hat, ist dadurch ein Zwitter geworden, teils aus dunkel leuchtenden Symbolvorgängen, teils aus sinntragender Rede, die wie ein Chor neben den Erscheinungen hergeht. Sie will denn auch wie ein Chor gesungen sein. Es heißt etwa in den Spielanmerkungen: ‚Frau schlafend, halb singend', oder ‚Mann mit fremdem Ton singend', oder ‚Frau und Mann sprechen im Schlaf, hoch, ganz fremd'. Damit ist bereits die Grundform des Stückes angedeutet, die Ekstase; und der Grundstoff: Wiederum Mann und Frau. Diesesmal stirbt er, von ihrem Steinwurf an der Brust getroffen. Zerbrochen? Ja, doch erlöst und Erlöser. Man kann dies Spiel auf verschiedene Art benennen: Ein Erlösungsspiel, vom Sehwinkel des Pessimisten aus. Wer stirbt, kehrt aus dem Grauenhaften der Zeit in das ewige Vergessen ein. Aber auch ein

Auferstehungsspiel, denn jene Stelle, wo der Chor dreimal psalmodiert: ‚Ich glaube an die Auferstehung in mir', hat etwas von der Liturgie des Karsamstags. Schließlich ein Geburtsspiel. Geboren wird die Liebe, mit der Liebe die Zeit, mit der Zeit alles Elend, mit dem Elend der Schmerz. Aber mit der Liebe wird auch die weibliche Seele geboren, entzündet an der Fackel des Mannes. Nun ist nicht lediglich ein dumpfes Drängen von Trieben mehr; nun hebt der Kampf der Seelen an. Sie tasten, sie jagen sich, sie suchen, sie zerren sich, sie brennen, bis die Leiber verbrennen, dem flammenden Dornstrauch gleich. ‚Wer ist der Fremde?' so hatte im ersten Stück die erste Frage der Frau gelautet, und der Mann erwiderte: ‚Was sprach der Schatten?' Ein ‚fremdes Dugespenst', nennt er sie auch im ‚Dornbusch' noch. Und dieses Fremde, dieses Außer-Ich zu fassen, in dieses Fremde, dieses Andere sich einzuwühlen, dieses Fremde zu bezwingen, dieses Fremde auszuweiden, hat Kokoschka das erste, das zweite, das dritte, das vierte Stück geschrieben. Erkenntnisspiele sind es. Eros als der Erkenner. Erotik als Erkenntniskritik. Wie abstrakt! Wir haben damit für die Psychologie die Philosophie eingetauscht. Wie deutsch!

Ja, wie deutsch das ist, ersieht und erhört man erst, wenn man jenen romanischen Dichter gegenüberstellt, der hier einzig und allein gegenübergestellt werden darf. Die Helligkeit des Mondes über dem Dach, das Geisterlicht auf den Zimmerfliesen, die irrende Frau im gelösten Haar auf dem Balkon, der Mann, der zu ihr einhuscht aus der Nacht: Ist dies Äußerliche nicht schon Claudel? Und ebenso die Lähmung, die verzückte Schwere, der Bann über den Stimmen und den Nerven, das, was ich eben bei diesem Franzosen einmal den Trancestil genannt habe. Und endlich die gesamte Seelenlage, die seelische Entscheidung. Der körperlich zerbrochene Mann, der dennoch Sieger ist, in Claudels ‚Mittagswende' heißt er Mesa und jubelt vor seinen letzten Augenblicken. ‚So habe ich dich (das Weib) endlich besiegt! ... Ich fühle die Last nachgeben dem Fittich und trage somit empor diesen schweren Körper ... Ich selbst, die stark auflohende Flamme, das Männliche, ... der Allüberwinder Geist ...' Bei Kokoschka sagte die Frau: ‚Weh tust du Erlöser, Auflöser jetzt ... Ich weiß, du willst sein mein Freier und Befreier, mir Unreinen, Ungekannten ...' Solche Ähnlichkeiten können Verwandtschaft sein. Daß sie jedoch aus unmittelbaren Einflüssen herrühren, ist um so eher möglich, als Claudels ‚Tausch' 1909, seine ‚Mittagswende' 1910 in Franz Bleis Übersetzungen erschienen sind. Jedenfalls ist bis jetzt in Deutschland keiner dem französischen Erotiker näher gekommen als Kokoschka. Er verstände ihn, auch wenn er nie eine Zeile von ihm gelesen hat. Und er bleibt überall Kokoschka, überall er selbst, auch wenn er ihn Zeile für Zeile in sich aufgenommen hätte. Er schreibt nämlich wie einer, der sucht, Claudel hingegen wie einer, der weiß: von den Frauen, von den Sünden, von der Verzeihung. Er, der Deutsche, schreibt, noch einmal gesagt, aus blassem Geist, Claudel aus dem Geist und mit aller tropischen Sinnenglut, mit

aller verruchten, verkehrenden Leidenschaft hinzu. Es ist nie ein expressionistischer Dialog gelungen, wenn nicht das Friedhofsgespräch zwischen Mesa und Yse einer ist, denn hier ist das, was der Expressionismus erst ein volles Jahrzehnt später wollte: Abstraktion als Leidenschaft, ein Flammenmeer aus Begriffen, Seligkeit als Sodoma.

Kokoschka hat über die Kehrseiten der irdischen Seligkeit und über das Problem, das ihn stets bedrängte, auch einmal ein Satyrspiel schreiben wollen. (1917.) Das handelt also von einem Weib, das dem Mann buchstäblich den Kopf verdreht, und von einem Mann, der darüber zuletzt buchstäblich den Kopf verliert. Nach ihm heißt das Stück „Hiob". Wie die Frau heißt, weiß man eigentlich nicht. Der Mann ruft sie Anima, zum Ende ist sie Eva. Zwischen anima, der Seele, und Eva, der bittersüßen Verführerin, pendelt das Weib hin und her. Ob es wohl zur Geburt der Seele gelangt? Ob der Mann je in sie eindringen wird? Ob er sie nicht bald übersteigert, bald unterschätzt? Man soll derlei Fragen hier ganz leicht nehmen, seifenblasenleicht. ‚Mörder, Hoffnung der Frauen' war ein böser Morgentraum. ‚Der brennende Dornbusch', eine Mondschein-, eine Gespenstersonate. ‚Hiob' ist ein schlummernder Sommernachmittag, vor der lichtprallen Seite des Hauses, auf der Gartenbank, zwischen Schattengrün und Purpurpfirsichen, ein Schläfchen um zwei Uhr, von Schmetterlingen und Hummeln gestört. Ein bißchen Schädeldruck, ein bißchen Verdauungsschwere, ein seelisches Sodbrennen ist auch dabei, sonst wäre das Ding nicht von Kokoschka. In Geistigkeit, in Visionen aufgelöst, darum ist es Expressionismus. Und einmal ist es sicherlich Dada. Die Gelehrten streiten sich zwar noch über diesen Inbegriff, zumal die Dadaisten selber darüber noch nicht im reinen sind und der Züricher Dada von 1916 etwas anderes darstellt als der Berliner Dada von 1918 selig; aber die Ausgangsszene des zweiten Aufzugs, wo Hiob, Anima, Kind, Zofe, Papagei und Kautschukmann durcheinander plärren und kreischen, wird wohl Dada, ein solcher Höllenlärm muß ‚Bruitismus' sein. Und Zeitwiderhall ist er; also nicht einmal so sehr Satire als die unverholen akustische Wiedergabe unserer eigenen Narreteien, unserer Kulturgemeinschaft, deren Einheit das Geschrei ist. Es ist ein sehr netter, gar nicht untiefer Einfall, wie Kokoschka die Auflösung auch am Chor zeigt, wie da zuerst um Hiob die weiblichen Gefühlchen im Rokoko aufflattern, worauf die Baßglossen des Verstandes im würdigen Zylinderhut ihre Weisheit sagen und zuletzt, da Gefühl und Verstand in ihrem Widerstreit ewig nicht zusammenkommen, der gütige Vater Adam (frei nach Tieck) das Bühnenlicht ausdreht.

Ein grüner Schirm ist der gute Glaube.
Den wehen Augen verschleiert er das Licht der Welt.
Das einzige Gute, das ich noch tun kann,
Ist, das Licht auszublasen,
Damit es nicht brennen muß.

Und es brennt trotzdem wieder auf, ein tragisches Feuer. 1918 hat Kokoschka sein Schauspiel ‚Orpheus und Eurydike‘ abgefaßt. Es ist bisher sein letztes. Es ist sein bedeutendstes. Kein Zwitter mehr aus Wort und Bilderreigen. Eine Handlung fast, eine gesponnene Fabel, nur in Fiebern zerwühlt, in Schreien zerrissen. Der Angsttraum einer gezogenen, heißen Sommernacht. Wenn man aufwacht, blinkt unterm Morgenstern der Tau schon im Wiesengras, und man wischt eine Träne vom Auge. So aus dem Leichten ins Schwere, aus dem Dunkel wieder ins Freie zurücksinken zu lassen und am Ende zu zeigen, daß dies alles: der Traum wie das Leben nur eine Schwere von Schleiern ist, das ist Rhythmus, Kunst und Weltwissen zugleich; vereint mit einer schauerlich phantastischen Kraft. Es gibt kaum eine Szene in der gesamten neueren Theaterdichtung, die darin größer wäre als die Schiffsszene des zweiten Akts. Wie da in der bleiernen Luft des glühenden Mondes ein närrischer Matrose am Steuer sitzt, unser Hirn, und die Fahrt, von den Segelwinden verlassen, plötzlich stockt, unser Herz, das vor Not still stehen will, da tritt es wieder ein, daß sich der Traum physiologisch ausprägt und die Bühne zum hingestreckten, seufzenden, durchbebten Körper wird. Man muß solche Szenen in ihrer Sinnbildlichkeit behalten, um daran den Unterschied vom älteren Drama zu ermessen. Ehedem und von jeher wuchsen wir mit allem menschlichen Wesen da oben auf den Brettern zusammen. Ich war der Geizige und der Heuchler, der Tölpel und der Listige. Ich hatte teil an den Schluchzenden und ging ein in die Verbrecher. Nun bin ich aber auch Schiff und Steuer, Segel, Gespenst, Stern und Taubenzug geworden. Das ist die neue Geistigkeit, die neue Schauform, die neue Bildweite, die uns der Bühnenexpressionismus zweifelsohne gebracht hat.

Inhaltlich, ideell steht ‚Orpheus und Eurydike‘ zwischen Richard Wagner und Hebbel. Aus Lohengrin tönt gleichsam das romantische Leitmotiv: ‚Nie sollst du mich befragen, noch Wissens Sorge tragen.‘ Orpheus fragt dennoch; fragt nicht bloß, hört nicht auf, zu fragen, zu bohren, zu grübeln, gräbt sich bis zur Raserei in die Unterwelt der keusch verschlossenen Weibesseele, in das ‚fremde Dugespenst‘ hinein; ein Prometheus, der Feuer aus der Tiefe holen will, ein Tempelräuber, ein Seelenschänder, ein Schleierlüfter, ein gesteigerter Kandaules, ein übersteigerter Hebbelscher Herodes.

> . . . Ich habe das Leben
> ausgekostet. Glück und Unglück!
> Weiß genug darüber.
> Kannst mir kein Licht mehr aufstecken.
> Selbst entsunkene Gedanken als Gespenster
> wandelnd ich traf, die Hades im
> Dunkeln hält. Was keiner sonst sah!

Man hat Kokoschka einen Erotiker genannt. Hebbel war es, Kokoschka ist es schier nicht mehr, oder er ist es in einem Höhengrad, wo die Luft

des Eros ganz zur Sucherleidenschaft, zur Denk- und Geistesgier geworden ist. Von solcher Art ist auch die Form: Ein Schauspiel aus Strahlungen des Innern, eine Tragödie aus Visionen. Orpheus und Eurydike können wenigstens so lange als blutblasse Menschen gelten, bis sie zu Schemen und Wolken zerfließen. Alles, was aber sonst um sie an Gestalten webt, ist von vornherein nicht mehr Person, sondern Personifikation. Zum Beispiel Hades. Er ist nicht, wie es heißt, Eurydikes Freier in der Unterwelt, er ist all das Schleierhafte, das aus vergangenem, verborgenem Leben um sie ist; er ist Eurydikes Innenwelt selber, in die sie sich einsenkt, in die Orpheus dringt, um die der Gewalttätige eifert. Und Psyche, Eurydikes Freundin, ach, sie hätte viele Namen! Sie ist der Fürwitz der Vernunft, sie ist der Zweifel, und sie ist wieder die Treue, der mahnende Einspruch, die sanfte Nachtrauer der Liebe und schließlich appollinisch das klare Licht, während sich in Orpheus die zerstörende Kraft des Dämons dionysisch auswirkt. Daß eine Figur in so vielen Windungen, kaum deutbar, aufstrebt, auch das ist Expressionismus, der vielleicht von Hauptmanns ‚Pippa‘, von Wedekinds ‚Franziska‘ und einem Dutzend Eulenbergspielen her ein Rätselstil, ein Charadenstil, ein barocker Allegorienstil ist.

Die Sprache brauchte damit nicht unverständlich zu sein. Sie ist es, wo sie stammelt und spuckt, vereinfaltet und verkrampft. In lauter Ausrufzeichen reden, heißt immer noch nicht uns anrufen. Was uns anzurufen vermöchte, ist nicht das Zeichen, sondern das Wort, das Zeichen einer glühenden Seele ist. Und darum schafft auch ein erhöhter Ton schlankhin noch keine Ekstase oder doch nur eine inszenierte Ekstase. Erhoben würden wir erst durch das lyrisch erregte und erregende, durch das innerlich gespannte und spannende Wort. Immerhin ist Kokoschka auch darin vorwärts geschritten. Er hat im ‚Hiob‘ schon funkelnde Schnurren, in ‚Orpheus und Eurydike lenzlich warme und wehe Töne gefunden. Überhaupt darf man ja nicht verkennen, wie geradezu liedhaft, musikalisch manche dieser zartfarbigen Gesichte sind. Es ist die Sehnsucht nach dem einfach Tiefen, nach dem Urquell des Lebens in ihnen. Was ist Liebe? Was ist Glück? So fragt ein Wanderer. Was bin ich? Was ist das Du für ein Wesen? So fragt, höher steigend, ein Ruheloser aus dem Stamm des deutschen Idealismus. Und die Antwort möge der letzte Chorsatz seines Orpheus geben:

‚Selig wie die Lerche, die den Stern anbetet.‘

Die Rückkehr der Philosophie zum Objekt
Von Peter Wust

I.

Am 29. Januar 1826 sagte Goethe zu Eckermann: ‚Ich will Ihnen etwas entdecken, und Sie werden es in Ihrem Leben vielfach bestätigt finden. Alle im Rückschreiten und in der Auflösung begriffenen Epochen sind subjektiv, dagegen aber haben alle vorschreitenden Epochen eine objektive Richtung. Unsere ganze jetzige Zeit ist eine rückschreitende, denn sie ist eine subjektive. Dieses sehen Sie nicht bloß an der Poesie, sondern auch an der Malerei und vielem anderen. Jedes tüchtige Bestreben dagegen wendet sich aus dem Inneren hinaus auf die Welt, wie Sie an allen großen Epochen sehen, die wirklich im Streben und Vorschreiten begriffen und alle objektiver Natur waren.‘

Der große Welt- und Lebensbeschauer rührt mit diesen Worten an ein tiefverborgenes und letztes Geheimnis alles Kulturschaffens, das uns Menschen von heute ganz besonders angeht, weil wir nämlich allerorten eine Abwendung von dem einseitigen Ichkultus der früheren Zeit zu bemerken glauben. Mag auch in Kunst, in Erziehung, Religion und Politik die neue Wendung des Geistes von gewissen Überspanntheiten der Einzelpersönlichkeiten begleitet sein, in deren Händen die Führung der Massen liegt, mir scheint trotzalledem, daß die sozialistische Idee, im weitesten Sinne gefaßt, schließlich nur das eine große Ziel hat, den Menschen von dem Götzenpriestertum des Ichkultus zu befreien: Der ‚Mensch‘ kann fernerhin nicht mehr, wie Auguste Comte noch meinte, dem Menschen als das ‚Grand Etre‘ verehrungs-, ja anbetungswürdig erscheinen, nachdem sich die Ohnmacht seines stolzen Autonomiegedankens enthüllt hat. Wir rücken der Welt und dem Objekt wieder näher, weil wir unsere Selbstgesetzlichkeit durch ‚ein anderes Gesetz in unseren Gliedern‘ merklich genug beschränkt finden. Nirgends aber zeigt sich dieser Prozeß einer allmählichen Rückkehr zum Objekt deutlicher als in der Philosophie, und zwar vielleicht deshalb, weil ja auch in der Philosophie der Autonomiegedanke, von einer religiösen Wendung ausgehend, seinen Anfang nahm und vielleicht seine größte Intensität erreichte. Der übersteigerte Kantianismus unserer Zeit war ein Anzeichen dafür, ja er war die innerste Triebfeder dessen, was wir so stolz das Wesen ‚des modernen Geistes‘ zu nennen pflegten.

Goethes Wort jedoch ist nicht so leicht zu verstehen, wie es auf den ersten Blick hin scheinen könnte. Es beleuchtet blitzartig eine Weltmetaphysik, wie sie von den größten Geistern, von Plotin z. B., geahnt wurde. Und es wird daher kein Umweg sein, wenn wir der Betrachtung unserer eigenen Zeit eine kleine prinzipielle Untersuchung vorausschicken.

Das Wesen der Geschichte, die als ein besonderes Seinsgebiet zwischen der Natur und Gott eingeordnet ist, hat man offenbar zu suchen in dem steten zwiespältigen Ringen des Weltwillens außer uns mit dem

Eigenwillen in uns. Nur der Mensch hat als einziges und völlig eigenartiges Seinswesen dem Gesetz einer doppelten Gravitation zu gehorchen. Nur er hat zwei Schwerpunkte in seinem Wesen, und diese beiden Schwerpunkte entfernen sich entweder dauernd voneinander oder sie nähern sich einander. Sie können jedoch niemals völlig auseinandergerissen werden, und ebensowenig können sie jemals zusammenfallen. Nur zwischen der reinen und völlig einheitlichen Natur und dem reinen Geiste ist der Standort des Menschen, und nicht bloß der Standort, sondern die stets wechselvolle Bewegungskurve seines Schaffens zu suchen. Und eben diese veränderliche Bewegungskurve ist das geheimnisvolle Wesen dessen, was wir Geschichte zu nennen gewohnt sind.

Die Natur kennt nur die Einheit des Weltwillens. Sie gehorcht in ihrem reinen Daseinstriebe dem kosmischen Instinkt, der in allen ihren Einzelwesen, im Stein wie in der Pflanze und im Tier, als unverbrüchliches Gesetz wirksam ist. Und dieses Gesetz wirkt durch das Einzelwesen hindurch für das Einzelwesen wie für das All, in dem das Einzelwesen seine besondere Stelle hat. Das ist das große Wunder der Notwendigkeit, die kein Ich und kein Du kennt, sondern nur das ‚Es‘ des allgemeinen und einen Weltwillens.

Gott aber ist der Gegenpol der Natur. In ihm ist von Ewigkeit her die Zweiheit des Weltwillens und des Eigenwillens wie in einer unvordenklich prästabilierten Harmonie zu höchster und schlichtester Einheit geordnet. Stärkster Allmachtsdrang und reinster Ordnungswille (wie menschlich ist all dies Reden von ihm!) haben in ihm einen heiligen Bund geschlossen, aus dem die Liebe als eine dritte und noch geheimnisvollere Kraft von Ewigkeit her entspringt.

So ist also die Zweiheit von Eigenwille und Weltwille des Menschen ganz besonderes Teil und Schicksal, im guten wie im bösen Sinne. Die Welten zu seinen beiden Seiten sind die der großen Notwendigkeit des ‚Es will‘ und der verklärten Freiheit des ‚Ich bin‘ — in der Mitte liegt die sonderbare Doppelnatur des Wesens, das die ineinandergreifende Gesetzlichkeit dieser beiden Reiche des ‚Es will‘ und des ‚Ich bin‘ als sein glücklich-tragisches Erbe hinzunehmen hat. Daher läßt sich denn auch in allem, was die Menschheit wirkt und schafft, in ihrer aufbauenden wie in ihrer abreißenden Kulturarbeit, der Kampf zwischen Subjekt und Objekt beobachten.

Greifen wir nur etwa, um diese Tatsache noch etwas besser zu beleuchten, ein Gebiet wie die Kunst heraus, die heute, in ein neues revolutionäres Stadium eingetreten, unserem Denken wieder so viele Rätsel aufgibt. Von unseren heutigen Beobachtungen aus ließen sich leicht für dieses Gebiet zwei markante Grenzfälle denken. Man könnte etwa den Fall setzen, daß wirklich einmal in der Kunst das Objekt ausschließlich zu gebieten hätte. Und ebenso ließe sich dann der andere Grenzfall setzen, daß in ihr das Subjekt völlig selbstherrlich aufträte. Diese Grenzfälle erst ergäben den reinen Naturalismus wie den reinen Expressionismus. Aber man sieht sich bei der Annahme dieser beiden

Grenzfälle sofort vor die Frage gestellt: Sind sie denn überhaupt möglich? Und das ist nicht etwa eine Frage der Logik allein, es ist eine in die Tiefen der Metaphysik hinabweisende Frage.

Sind diese Grenzfälle möglich? Aber sie sind ja wirklich — nur nicht für die Kunst. Ziehen wir nur für einen Augenblick ein besonderes Beispiel aus der Kunst heran. Worin liegt das Wesen des Schauspielers? Jeder wird zugeben, daß der Schauspieler in dem Maße seine Kunst zu steigern fähig ist, je mehr er sein Ich dem Objekt seiner Darstellung anzugleichen vermag. In dieser Annährungsamplitüde liegt sein Geheimnis. Je mehr er sich aus sich heraus und in die Gestalt hineinversetzt, die er darzustellen hat, um so mehr nähert sich seine Kunst der Wirklichkeit an, und um so reiner und größer wird sie. Aber muß es nicht eine gewisse Grenzschwelle für diesen Prozeß der Annäherung zwischen darstellendem Ich und darzustellender Wirklichkeit geben? Können jemals die beiden Schwerpunkte der Handlung in der Seele des Schauspielers, insofern er Schauspieler ist, zusammenfallen? Nein, das ist unmöglich. Denn wo dieser Fall einträte, da hörte der Schauspieler auf, Schauspieler zu sein, Künstler zu sein. Er wäre dann als Mensch und Handelnder ein Glied der Wirklichkeit selbst; er verließe die Bühne der Kunst und bliebe auf der Bühne des Lebens zurück.

Wie in diesem Falle des Schauspielers, so ist es mit dem Wesen der Kunst überhaupt. Sobald das Objekt allein gebieten wollte, wäre das Wesensgesetz der Kunst überschritten, und die Wirklichkeit wäre an ihre Stelle getreten. Der extreme Naturalismus oder Verismus ist also bloß eine Hinbewegung auf den ersten Grenzfall. Wenn man allen Ernstes glauben wollte, diesen Grenzfall wirklich zu erreichen, so wäre das nichts anderes als das törichte Unterfangen Roüsseaus, den Menschen völlig vom ‚Fluch' der Kultur zu befreien. Es hieße den Menschen als Menschen aufgeben, um ihn in der Einheit der Natur, in dem großen Notwendigkeitsreiche des ‚Es will' aufgehen zu lassen. Es wäre eine völlige Verkennung des Wesensgesetzes aller Kunst und damit überhaupt aller Kultur, wenn man aus ihr den letzten Rest von Subjektivität entfernen, wenn man ‚den Bruchteil des Geistes' aus dieser besonderen Gleichung ausklammern wollte. Man sieht, wie tief hinab in die Metaphysik alle Fragen dieser Art weisen, und alle Forscher auf dem weit verzweigten Kulturgebiete müßten eigentlich hier ihren Spaten einsetzen. Auch der Verismus Rankes für die Geschichtsdarstellung, auch der Verismus der sogenannten ‚wertfreien' Wissenschaft Max Webers hätte hier umzulernen.

Umgekehrt aber stellt sich auch der andere Grenzfall für die Kunst (und damit wieder für die Kultur überhaupt) als eine Unmöglichkeit heraus. Der Geist für sich allein, soweit er menschlicher und demgemäß also zur Zwiespältigkeit verurteilter Geist ist, kann nie die Grenze des Objekts überspringen. Auch im verwegensten Expressionismus findet sich noch ‚ein Bruchteil des Objekts' vor. Selbst dann, wenn der

Expressionismus völlig freischöpferisch nur aus dem Geist heraus seine Formung bewirken zu können und jegliche Analogien des Objekts ablehnen zu dürfen glaubt, selbst dann ‚befleckt' er sich noch mit dem Objekt. Denn auf irgendwelche Linien, Punkte, Farbenkleckse u. dgl. kann er doch nicht verzichten; irgendwelche Objektanalogien drängen sich ungerufen heran, und auch die Mittel der Darstellung wie Farbe usw. sind Reste des Objekts, die etwas von ihrer Eigengesetzlichkeit in den vermeintlich reinen Wein des Geistes hineinmischen. Aber auch dieser Expressionismus der Kunst ist wie der künstlerische Naturalismus nur ein Spezialfall des allgemeinen Wesensgesetzes der Kultur und des Menschen. Hier liegt die Wurzel für das Mysterium, das wir mit einem gewissen Gefühl des Schmerzes ‚den Sündenfall der Idee' zu nennen pflegen.

So sieht man also, daß die Kultur überhaupt durch den Kampf zwischen Subjekt und Objekt bedingt ist und daß Naturalismus wie Expressionismus, auf welchem Einzelgebiet der Kultur auch immer es sein möge, nur Annäherungen an unsre beiden angenommenen Grenzfälle darstellen. Es sind Versuche des Menschen, aus seinem eigenen zwiespältigen Wesen heraus in die glücklich-notwendige Einheit der Natur oder in die heitere und lichte Welt des völlig freien göttlichen Geistes hinüberzuschwingen. Aber Schöpfung ist göttliches Schicksal. ‚Über seine Natur kann kein Wesen hinaus.' Den vollendeten Naturalismus hat Gott der Natur vorbehalten. Den eigentlichen freischöpferischen Expressionismus behielt der Ewige sich selbst vor. Nur zwischen diesen beiden Polen soll sich das Schaffen des Menschen bewegen und Fluch und Segen seiner selbst ist damit in seine eigene Hand gelegt. Kultur — das ist das Paradoxon einer determinierten Freiheit.

Von diesem Punkte aus aber fällt erst ein helleres Licht auf das tiefsinnige Wort Goethes an Eckermann, von dem wir ausgegangen sind. Nicht so nämlich kann dieses Wort verstanden werden, als ob Goethe nur in der extremen und extremsten Richtung des Kulturschaffens auf das Objekt hin das Voranschreiten der Epochen erblicken möchte. Das wäre ja, wie wir jetzt wissen, eine einseitige Schilderhebung des Naturalismus. Und ferner kann Goethe unmöglich auch jede Art der Subjekteinmischung im Prozeß der Kultur als dekadent ablehnen wollen. Wie sollte er es, der doch selbst sein Schaffen nur als Bruchstücke einer großen Konfession bezeichnete! Was Goethe mit seinem Wort im Auge hat, ist vielmehr das Wesen des Klassischen, das er einmal als ‚das Gesunde' der vorschreitenden, objektiv gerichteten Epochen charakterisiert hat. Das Klassische aber wird allemal nur da erreicht, wo die feinste Mittellinie auf der Bewegungskurve der Seele zwischen Natur und Geist getroffen wird. Und dann erhält man — als ein Abbild gleichsam der in sich einigen Natur — wie die Kunst ‚des Selbstverständlichen', so auch überhaupt die Kultur ‚des Selbstverständlichen'. Freilich leuchtet es ein, daß dieses Größte ebenso schwer und ebenso kurzfristig sein muß, wie es einfach ist. Nur von ganz selten rein und glücklich veranlagten Menschen, nur in ganz seltenen und

besonders begnadeten Zeiten kann diese schmale Mittelbahn zwischen Subjekt und Objekt beschritten und eingehalten werden. Gerade diese selteneren Oasen menschlichen Gestaltungsglückes sind dann ein Zeugnis dafür, wie schwer das Instrument der Freiheit zu handhaben ist und wie glücklich Umstände und Wille zusammenwirken müssen, wenn der Adelsbrief ‚der Humanität' erworben werden soll. Jetzt erst verstehen wir den Tiefsinn des Goetheschen Wortes an Eckermann, und es leuchtet uns ein, daß die Kulturphilosophie, um die heute alle Welt sich bemüht, seitdem sie durch Nietzsche und Simmel, Theodor Lessing und Spengler wieder aktuell geworden ist, in ihren Fundamenten schon längst vorhanden war. Dort nämlich sind die wahrhaften Ansätze zu einer Metaphysik der Geschichte zu suchen, wo der gewaltige Riß innerhalb der Menschennatur als eine nicht wegzuleugnende Tatsache gesehen und anerkannt wird. Mit dem hiatus irrationalis zwischen Natur und Geist ist alle Kulturentwicklung ein für allemal verbunden. Die Kultur aber, so können wir jetzt Goethe ergänzen, ist in Auflösung begriffen, wenn Subjekt und Objekt, Eigenwille und Weltwille, über eine gewisse Spannweite hinaus auseinanderklaffen. Dann entstehen jene Zeiten gekünstelter Zweckgebilde, von denen Ferdinand Toennies in seinem Buche ‚Gemeinschaft und Gesellschaft' handelt. Auch Spenglers schönste Intuitionen weisen in diese Richtung des Problems. Sobald sich jedoch der Eigenwille wieder in einer rückläufigen Bewegung auf den Weltwillen hin befindet, setzt auch eine Renaissance des Geistes ein. Genau das meint Goethe, wenn er sagt, daß jedes tüchtige Bestreben sich aus dem Inneren hinaus auf die Welt wendet.

Wie ganz anders aber muß sich nun von dieser prinzipiellen metaphysischen Betrachtung aus das Bild ausnehmen, das wir uns von der Philosophie der seit kurzem abgelaufenen Zeit bisher zu machen beliebten und wie ganz anders dasjenige, das wir uns jetzt davon zu machen haben! Denn auch die Philosophie muß als ein Werk der Kultur an dem wesensgesetzlichen Kampf zwischen Subjekt und Objekt ihren Anteil haben. Auch in ihr muß es die polaren Gegensätze von Naturalismus und Expressionismus geben. Und auch in ihr haben wir bei dem ewigen Auf und Ab der seelischen Bewegungs- und Gestaltungskurve nur ganz seltene Glücksfälle klassischer Wahrheitsrepräsentation. Es gibt in der Tat eine ewige und ideale Philosophie, auch als rein menschliche Angelegenheit. Es gibt auch für das menschliche Denken einen schmalen Saumpfad über den Kamm zwischen Objekt und Subjekt hinweg, einen Saumpfad, dem wir zustreben, oder den wir verfehlen können. Und den wir vielleicht von Zeit zu Zeit verfehlen müssen, um ihn von neuem suchen zu müssen. Auch hier sind Naturalisten und Expressionisten schicksalsmäßige Vorboten oder schicksalsmäßiger Nachtrab einer kleinen Schar, die die Irrtümer der Mitstrebenden und Vorbeistrebenden benützt, um den Kompaß der Wahrheitssehnsucht erneut zu befragen. Und so ist denn auch im Gebiet des reinen Gedankens der Kampf zwischen Subjekt und Objekt das ewige

Grundmotiv, wie er überhaupt das Grundmotiv aller Kultur ist, das große Grundmotiv in der immer neu und doch nie zu Ende komponierten Partitur der Geister.

II.

Aus dem Gesagten erhellt nun zur Genüge, wie wir innerhalb der Geschichte der Philosophie den Kantianismus etwa gegenüber der unvergänglichen Philosophie Platons einzuschätzen haben. Um Einzelheiten des Systems, sei es desjenigen Kants selbst, sei es der Kantianer, die ihn noch zu übertrumpfen hofften, brauchen wir keineswegs zu rechten. Die Polarität von Aktivität und Passivität des menschlichen Erkennens umschließt alle Einzelfragen der Philosophie von Platon bis zu Kant, und die Akzentuierung dieser Polarität in dieser oder jener Hinsicht entscheidet über den Charakter der Systeme. Daß aber Kant die alte Ontologie durch die ‚Kritik der reinen Vernunft', also durch eine ‚transzendentale' Seinslehre die ‚transzendente' Seinslehre ersetzen wollte, das allein illustriert hinreichend, auf welchem Wege sich die Philosophie seit Kant eingefunden hatte. War es Vermessenheit, war es eine absinkende Kraft, die den Menschengeist dazu antrieb, von jetzt an das Ich als allmächtigen Faktor zu betrachten und nur mehr um seine eigene Achse rotieren zu lassen? Mir scheint, es war die Fortsetzung jener großen Aktion, die so glänzend mit Renaissance und Reformation anhub und schließlich so schmachvoll scheiterte in den unübersehbaren Wirren unserer Zeit.

Aber freilich, erst in der Nachblüte des Kantianismus seit den 70er Jahren gelang es, das ‚reine' Denken für eine völlig freischöpferische, man könnte sagen ‚expressionistische' Philosophie auszunützen. Von da ab erst sinkt das Sein völlig unter die Oberherrschaft des Denkens herab. Aber des endlichen Denkens, muß man hinzufügen. Gewiß, die Kantianer meinten es eigentlich nicht so. Sie stellten niemals, wenigstens nicht bis auf Emil Lask, die eigenartige Äquivokation im Begriffe des Denkens heraus. Sie glaubten (und waren sie damit nicht auch Mythologen?) allen Ernstes an ein freischwebendes Denken, das aus sich selbst heraus alle Kosten der Objektivität bestreiten könnte. Aber das war nichts weiter als eine freischwebende, im vollsten Sinne ‚luftige' Metaphysik wider Willen. Es war die Verwechselung von menschlich unmöglichem und göttlich-wirklichem Expressionismus. Unter einer Maske tritt so gleichsam ihr Begriff des ‚reinen' Denkens vor uns hin, als ob es ein Denken erster Natur sei, obwohl es nur ein Denken zweiter Natur war. Aber daß es auch wirklich nur ein solches Denken von sekundärer Natur war, mit dem sie freischöpferisch operieren zu können glaubten, das geht daraus hervor, daß sie mit Hilfe dieses Begriffes sich ‚der Tücken des Objekts' nicht zu erwehren vermochten. Sie hatten ja die Ontologie als abgetan betrachtet, obwohl ein wirklich primäres Denken nicht anders als ontologisch-freischöpferisch gedacht werden kann, aus dem dann das sekundäre Denken

seine diskursiv zwischen Subjekt und Objekt hin- und herspielende Kraft empfängt. Es mußte sich also zeigen, wie weit sie ihre Arbeit ohne Metaphysik fortzutreiben imstande waren. Die Notwendigkeit einer primären freischöpferischen Denkkraft erkannten sie zwar; aber diese freie Schöpferkraft wurde nun in dem von Hermann Cohen rein herausdestillierten Kantianismus dem Denken zweiter Ordnung übertragen.

Das Denken wird zu einer völligen Privatsache der Logik gemacht, d. h. einer neuen, nicht ohne Scharfsinn und Tiefsinn erfundenen Logik des Erzeugens aller Ordnungen, die von der sogenannten formalen Logik sorgfältig unterschieden wurde. In dieser neuen Logik, dem Ersatz der alten Ontologie, in dieser entgötterten und der Eigengesetzlichkeit des Objekts völlig entzogenen Logik hatte das Denken freie Bahn für ein göttergleiches Spiel. Von diesem Punkte aus gesehen, erscheint uns Heutigen Hermann Cohens ‚Logik der reinen Erkenntnis' schon beinahe wie eine neue Mythologie jenes gottentfremdeten Zeitalters. Es ist eine große mythologisch anmutende Kategorienlehre des autonomen Geistes, worauf schon Emil Hammacher geistreich hingewiesen hat. Aus einem unbekannten ‚Ursprung' rein denksetzender Natur wälzt sich der logische Gestaltungswille in eine ebenso unbestimmte Zukunft hinein. Was war das anderes als der reine Expressionismus der Logik, mit derselben Ehrfurchtlosigkeit vor dem Objekt behaftet wie die Kunst der Gegenwart, und daher auch mit derselben Objektblindheit bestraft wie diese. Und mit Erstaunen stellt man jetzt fest, wie die eigenartige Naturmetaphysik Darwins und diese ‚Metaphysik der Logik' in der inneren Ziellosigkeit ihres Prozesses eine gewisse Verwandtschaft zeigen. Gewiß ist heute schon anzuerkennen, daß dieser logische Expressionismus, kulturgeschichtlich gesehen, ein notwendiges Durchgangsstadium in der Entwicklung des historischen Prozesses, im Fortgang der seelischen Bewegungskurve war, ein Gegenschlag sowohl gegen den Materialismus wie gegen die einseitige Psychologisierung der Werte. Aber mit derselben inneren Notwendigkeit mußte diese Übersteigerung des Subjekts den Geist vor die inneren Schwierigkeiten führen, die allem freischwebenden und freischöpferischen menschlichen Denken einwohnen. Die Rückkehr der Philosophie zum Objekt war so, zunächst einmal in der Provinz der reinen Logik, dem Lieblingsbezirk des Kantianismus, nur eine Frage der Zeit.

Es ist ein Studium von besonders merkwürdiger und fesselnder Art, diese Überwindung der herrischen Ansprüche des Subjekts im Neukantianismus Schritt für Schritt zu verfolgen. Hier sei nur darauf hingewiesen, wie einerseits die Schule Windelbands und Rickerts dieses allmähliche Vordringen zum Objekt in der Logik vorbereitete, und wie anderseits die Schule Husserls diesen Prozeß weiter- und zu einem gewissen Abschluß führte. Denn um nichts anderes handelt es sich bei der Einführung des ‚historischen Begriffs', sowie der ‚Kulturwerte' in die Philosophie Windelbands und Rickerts, um nichts anderes auch bei der Wesensschau Husserls, als die

Selbstgesetzlichkeit des Denkens unter Rücksichtnahme auf die Objektgesetzlichkeit einzuschränken. Mochten diese beiden neuen Schulen sich auch als Ableger vom Stamme des Kantianismus fühlen und aufgefaßt wissen, das war nur ein Opfer, das der alles überragenden Autorität Kants dargebracht wurde. Man wußte eben selbst nicht, was man tat. Man war nur ausführendes Organ eines geheimen kulturgeschichtlichen Geschehens, dessen Tragweite über die Ziele der Einzelträger der großen Gesamthandlung hinausreichte. Und nichts anderes war das Ziel und schließlich das Ergebnis, als das Rad des Geschehens vom Kantianismus nach dem Platonismus hin umzudrehen. Gegen Ernst Cassirer gewendet, ließe sich dieser bedeutsame Prozeß vielleicht charakterisieren als die Entthronung des Funktionsbegriffs zugunsten des seit Kant entthronten Substanzbegriffs. Oder anders ausgedrückt: Es war eine Schilderhebung der Ontologie gegen die Logik, die hier, man kann sagen wider Willen der Beteiligten, begann.

Zwei Denker aber stehen in diesem Ringen um das Objekt in der Logik gleichsam als repräsentative Gestalten im Vordergrunde. Ich meine Emil Lask und Nikolai Hartmann: Der erstere weniger merkwürdig nach seinen Resultaten, sondern eher deshalb gerade interessant, weil er unentschlossen und unsicher zwischen den beiden großen Möglichkeiten ‚Platon' und ‚Kant' dauernd hin- und herschwankte, ja sich geradezu aufrieb in diesem steten Sichlosringen von Kant und doch von ihm Nichtloskönnen; Nikolai Hartmann dagegen mit seinem epochemachenden Werk ‚Die Metaphysik der Erkenntnis' (Berlin 1921), der Mann der längst erwarteten annähernden Erfüllung. Es ist hier nicht der Ort, bis ins einzelne bei Lask oder Hartmann Negatives und Positives zu sichten. Lask hat den hochbedeutsamen Unterschied zwischen einer ungekünstelten Ursphäre und einer gekünstelten sekundären Sphäre des Denkens wieder eingeführt. Das ist die wichtigste Unterscheidung, die seit langem in dem von Cohen ab geradezu einfarbig gewordenen Begriff des Denkens gemacht worden ist. Damit aber wurde, vielleicht sogar in einem übertriebenen Maße, die freischöpferische Aktivität des Denkens in eine höhere Sphäre hinaufgerückt und das Tor der Ontologie geöffnet. Es war eine Erkenntnis instinktiver Natur, wenn dieser Neukantianer sich mehr und mehr an die Antike, etwa an Aristoteles und Plotin annäherte, ja sogar die vielverkannte Lehre von den sogenannten Transzendentien des Mittelalters wieder auf ihren tieferen Sinn zu prüfen unternahm. Es gibt kaum ein Werk des Neukantianismus, in dem man das Ringen um eine objektive Kategorienlehre in seinen qualvollen Stadien besser verfolgen könnte als in dem Buche von Emil Lask über ‚Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre' (Tübingen 1911). Und ein Gleiches gilt von seinem vielleicht noch tiefer dringenden Buche ‚Die Lehre vom Urteil' (Tübingen 1912). Es ist zwar richtig, was die Kritiker sagen: Lask hat, trotz noch so tiefer Bohrarbeit, den vollen Durchbruch zum Objekt nicht erreicht. Aber eben deshalb werden gerade die Bücher dieses so ernst um die Sache selbst ringenden Denkers, der

von Kant loskommen wollte und doch wie durch ein Verhängnis an ihn gebunden blieb, in Zukunft einmal lehrreicher sein als alle übrigen Werke des Neukantianismus. Denn nirgendwo sonst läßt sich die furchtbare Qual des Kampfes zwischen Subjekt und Objekt deutlicher ablesen als an der auf- und absteigenden Skala seines Ringens um den tieferen Sinn des Kantischen Vermächtnisses.

Was bei Lask aber nur ein Prozeß der Selbstzersetzung innerhalb des Kantianismus genannt werden kann, das wird bei Nikolai Hartmann zur vollendeten Katastrophe, ja zu einer glänzenden Überwindung des modernen subjektivistischen Systems. In seinem Werke ist der Bruch mit Kant und mit allen Spielarten des Kantianismus fast völlig vollzogen. Und Hartmann geht noch weiter. Er benützt geradezu die wertvollen Ergebnisse der tiefdringenden Analysen des Neukantianismus, um nicht bloß die Erkenntnistheorie, sondern die Philosophie überhaupt auf eine neue Basis, auf die Basis des Seins, zu stellen. So wirkt er denn gar nicht mehr eigentlich abreißend und zerstörend, sondern aufbauend und synthetisch. Die lange genug geübte scharfe Analyse von Psychologie, Logik, Phänomenologie führt bei ihm zu einer wirklichen Metaphysik der Erkenntnis, hinter der die Gesamtmetaphysik ihre ersten scharfen Grundrisse abzeichnet. Und so entsteht ihm denn eine mehrfach gespaltene und doch zur Einheit verbundene Kategorienlehre des Objekts. Es entsteht eine Prinzipienlehre des Erkennens und des ‚Gegenstandes der Erkenntnis'. Beide aber ruhen auf einer allgemeineren Kategorienlehre des Seins überhaupt und seiner verschiedenen Arten. Der Gegensatz von Aktivität und Passivität wird in dieser Metaphysik der Erkenntnis so vorsichtig wie möglich nach beiden Seiten hin geprüft und abgewogen. Immer steht das ‚σώζειν τὰ φαινόμενα' als Leitspruch über dem Ganzen. Im Grunde aber ergibt sich für Hartmann ein starkes Plus von Passivität im Prozeß der Erkenntnis: überall tritt auch für die Logik, die als Geistlehre nur ein Abglanz sein kann einer primär-schöpferischen und ontologischen Schicht, die Irrationalität der Prinzipien hervor. Das aber ist das genaue Gegenspiel zu dem herrischen Erzeugungscharakter der ‚Logik des Ursprungs' im System Hermann Cohens. Und so bedeutet denn dieses Werk Hartmanns in dem langen Prozeß einer Rückgewinnung des Objekts innerhalb der ‚Schulphilosophie' die entscheidende Niederlage des Kantianismus.

III.

Wenn nun auch hieraus sich ergibt, daß die Philosophie sogar ihrem ‚Schulbegriff' nach, d. h. in ihrer sogenannten wissenschaftlichen und einseitig vom Kantianismus beeinflußten Form sich gezwungen sah, die Bahn zum Objekt von neuem zu beschreiten, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß sie auch so noch sich nicht völlig von einer gewissen Ichzentriertheit befreit hat. Sie wird ja als solche wissenschaftliche Philosophie noch ausschließlich in den reinen Formen des Denkens festgehalten und wagt es

nicht, auf diese ganz besondere Seinssphäre beschränkt, durch den Ring der Logik zur Realität des gesamten Seins vorzustoßen. Sie ist deshalb auch in dieser Form nur eine Angelegenheit des Kopfes und nicht des ganzen Menschen. Ein Zeichen dafür ist schon ihre stolze Geistesaristokratie, mit der sie sich vom Volke wegwendet, um ihr Verständnis bloß in ihren eigenen Kreisen zu suchen. Sie ist (ein anderer Fall des l'art pour l'art) bloß ‚eine Philosophie für die Philosophie', und nicht einmal der engere Volkskreis der Gebildeten hat ein Interesse, geschweige denn praktischen Anteil an ihr. Nun ist es keineswegs ein günstiges Vorzeichen für eine Philosophie, wenn sie vom Volke gemieden wird und wenn sie sogar selbst das ‚odi profanum volgus' auf ihre Fahne schreibt. Die Schätze des von Hegel so genannten ‚absoluten Geistes' sind keineswegs bloß dafür da, in Schaukästen für feinere Genießer aufbewahrt zu werden. Gewiß möchte man ja die Religion, das eine dieser drei großen Güter des absoluten Geistes, dem Volke gern überlassen. Die Kunst aber und namentlich die Philosophie hat man oft genug fälschlich als einen Ersatz für die Religion gewissen Ausnahmegeistern vorbehalten wissen wollen. Mir scheint aber, daß genau so wie die Religion auch die Kunst und die Philosophie als geistige Gesamtgüter zu betrachten sind. Auch dem einfachsten Mann hat eine Kantate Bachs oder die ‚Missa solemnis' Beethovens etwas zu sagen. Das aber muß auch für die Philosophie gelten. Und es gilt auch für sie, wenn sie eben wirklich Philosophie ist. Sokrates und Platon verstanden sie so, vielfach auch die französischen und englischen Klassiker des Denkens. Erst seit Kant ward es üblich, ihren ‚Schulbegriff' von ihrem ‚Weltbegriff' zu trennen. Deshalb ward sie denn auch einsam auf ihrem Katheder, und das Volk erkannte sie nicht mehr als bedeutsam an für sein Leben. Es war das die Strafe für ihre Objektentfremdung.

In der Tat ging nun aber neben dem Neukantianismus dauernd eine Philosophie einher, die diesen Fehler zu vermeiden suchte. Sie erblühte fast immer abseits von den Lehrstühlen; sie erstand irgendwo in der Einsamkeit eines grübelnden Geistes, der im Leben darin stand und an den Problemen des Lebens schwer zu tragen hatte. Wo aber Philosophie so unmittelbar aus dem Mysterium des Lebens selbst entstand, da mußte sie auch die Objektnähe des Lebens offenbaren. Sie mußte den Kreis des Lebens selbst prüfend abschreiten, weil sie aus innerer Lebensnot hervorgetrieben wurde.

Man kann daher diese ganze Reihe der verschiedenen Systeme, die abseits von der Schule entstanden, unter dem gemeinsamen Namen einer Philosophie des Lebens zusammenfassen. Neben der ihnen gemeinsamen Art des Ursprungs aus dem Leben haben sie nämlich auch den Grundzug gemeinsam, daß der Begriff des Lebens, so vieldeutig er auch sein mag, für sie fast immer einen gewissen Mittelpunkt der Systematik ausmacht. Überall fragt man in diesen Systemen nach den letzten Prinzipien der ungeheuren beglückenden oder beängstigenden Bewegtheit, in der wir alle darinstehen. Ich will nur einige dieser Denker hier nennen, um die herum sich die besonderen Gedankenmassen dieser ganzen

Richtung deutlicher oder weniger deutlich konzentrieren. Es sind etwa Geister wie Nietzsche und Bergson, Dilthey, Simmel und Troeltsch, vielleicht auch Rudolf Eucken; neuerdings dann vor allem Eduard Spranger, Theodor Lessing, Theodor Litt, und an letzter Stelle Oswald Spengler, das Wunder- und Schreckenskind unter den Philosophen dieser Art. Wer allerdings etwas genauer zusieht, muß bemerken, wie allmählich auch Vertreter der Schulphilosophie sich diesem Kreise annähern, woraus dann der Vorteil entspringt, daß die Probleme sich bei ihnen vertiefen und die Lösungen sich abklären. Die Schule Husserls vor allem hat mit ihrer Methode der Phänomenologie, sobald sie über den bloßen Methodenstreit einmal hinaus- und ‚ad res' voranging, diese Annäherung möglich gemacht. Am bedeutsamsten aber tritt unter diesen Phänomenologen Max Scheler in den Vordergrund, und man muß es bekennen, mit einer solchen Meisterschaft zuweilen, daß er allmählich eine Art Führerrolle in der heutigen Philosophie an sich zu reißen scheint.

Was nun aber die Lebensphilosophie von Nietzsche bis zu Spengler hin als eine gewisse einheitliche Denkrichtung erscheinen läßt, das ist auf der einen Seite ihre mehr oder weniger deutliche Abwehrstellung gegen den Kantianismus, wie überhaupt gegen alle bloße Formphilosophie; auf der anderen Seite ihre Sehnsucht, alle Seiten des Lebens zu umspannen und vor allem der Dynamik des Lebens von innen her nahezukommen. Aber wie die Vertreter dieser Richtung von einer stärkeren inneren Bewegtheit ihres persönlichen Seins auf das Bewegungsrätsel des Lebens hingewiesen werden, so bleiben sie auch fast alle im Relativismus stecken.

Ihre Polemik gegen den Kantianismus, die bei Nietzsche und Bergson am lautesten erklingt, aber bei allen hörbar ist, bei Spengler vor allem wieder ganz aufdringlich laut wird, richtet sich gegen die Auffassung, daß die Philosophie bloße Wissenschaft sei. Und in der Tat haben diese Denker einen besonders feinen Instinkt, um die Blößen und Schwächen der objektfremden Schulphilosophie überall zu wittern. Ihre stärkere dynamische Natur treibt sie in diese fast revolutionäre Opposition gegen die Schulphilosophie, die jene nüchterne Herrschaft des bloßen Begriffs, der scharfsinnigen Analyse und des diskursiven Verfahrens für allein berechtigt erklären möchte. Nicht bloße Wissenschaft soll ihnen die Philosophie sein, Wissenschaft, die das Leben tötet, um es auf das Streckbett ihrer Begriffe spannen zu können. Sie begehren Teilhaber des Lebens zu sein und sie fühlen sich von vornherein als diese Teilhaber, als dionysische Verwandte der dionysischen Kräfte des Seins. So drängen sie denn vom bloßen Begriff fort zu den realen Kategorien: sie denken in der Kategorie der Substanz.

Deshalb ist denn auch ihnen statt der statischen Ruhe der Begriffe, die den Gegenstand der Schulphilosophie bildet, die Dynamik des Inhalts die Hauptsache. Bei Nietzsche setzt diese Lebensmetaphysik sofort mit dem klassischen Gegensatz von Apollo und Dionysos ein. Sie wird fortgeführt von Bergson mit der Polarität von Intellekt und Instinkt und

mit solchen Hauptbegriffen wie ‚élan vital' und ‚évolution créatrice'. Ernst Troeltsch und Georg Simmel gehen auf ihre Weise in diesem Problemkreis weiter. Dabei sinnt Troeltsch mehr über den mystischen göttlichen Einfluß der Gnade, der aus metaphysischen Tiefen kommt, während Simmel das Leben mehr als ein tragisches Spiel mit sich selbst in seinem Kampf zwischen Kraft und Form betrachtet. Ihn fasziniert die tragische Selbstbegrenzung der Lebenskraft. Theodor Lessing treibt diese tragische Kulturphilosophie geradezu bis zu der grotesken Pointe ‚der verfluchten Kultur'. Bei Dilthey und Eduard Spranger steigt eine großzügige allgemeine intuitive Psychologie ‚der Lebensformen' herauf. Theodor Litt nimmt die Anregungen von Simmel, Troeltsch, Dilthey, Spranger und Toennies auf, um vorsichtiger als sie alle das Problem von ‚Individuum und Gemeinschaft' in seiner metaphysischen Tiefe zu ergründen. Ganz am Schlusse aber tritt dann Spengler wie ein trunkener Alkibiades, verwegen und genial, unter diese Schar, Nietzsche in dionysischer Lebenssehnsucht am meisten verwandt. Mit einer unheimlichen ‚Überbewußtheit' paart sich in ihm eine manchmal ganz naive Gestaltungslust, die mit Analogien leichtfertig und doch packend zwischen den fremdesten Dingen des Lebens hin- und herspielt. Der Extensität nach hat er den Durchbruch zur Realität am weitesten getrieben.

Nun muß von vornherein zugegeben werden (worauf wortreiche Kritiker, die nur nichts Neues ‚machen' können, so gern hinweisen!), daß dieser Vorstoß zum Objekt von seiten der Lebensphilosophen, inhaltlich betrachtet, keineswegs befriedigen kann. Wird er doch fast ausschließlich von stark expressionistisch gesinnten Naturen unternommen, denen die innere geistige Disziplin fehlt. Das läßt sich sogar für Simmel und andere aufrechterhalten, und nur der ganz vorsichtige und fast zu ängstlich abwägende Theodor Litt ist davon auszunehmen.

Es wäre indessen völlig falsch, wenn man auch die historische Bedeutung im allgemeinen Fortgang des Geistesprozesses diesen Denkern abstreiten wollte. Wo etwas Neues zum Durchbruch kommen soll, da läßt die Natur, verschwenderisch wie sie nun einmal ist, die Kräfte meist nach einer Seite hin über alle Wehren und Dämme hinwegbrausen, und nur so kommt dann die Menschheit vom Fleck. ‚Man kann zum Vorteile der Regeln viel sagen,' betont Goethe einmal im ‚Werther', ‚ungefähr was man zum Lobe der bürgerlichen Gesellschaft sagen kann. Ein Mensch, der sich nach ihnen bildet, wird nie etwas Abgeschmacktes und Schlechtes hervorbringen, wie einer, der sich durch Gesetze und Wohlstand modeln läßt, nie ein unerträglicher Nachbar, nie ein merkwürdiger Bösewicht werden kann; dagegen wird aber auch alle Regel, man rede, was man wolle, das wahre Gefühl von Natur und den wahren Ausdruck derselben zerstören! Sagst du, das ist zu hart! Sie schränkt nur ein, beschneidet die geilen Reben usw. — Guter Freund, soll ich dir ein Gleichnis geben? Es ist damit, wie mit der Liebe. Ein junges Herz hängt ganz an einem Mädchen, bringt alle Stunden des Tages bei ihr

zu, verschwendet all' seine Kräfte, all' sein Vermögen, um ihr jeden Augenblick auszudrücken, daß er sich ganz ihr hingibt. Und da käme ein Philister, ein Mann, der in einem öffentlichen Amte steht, und sagte zu ihm: Feiner junger Herr! Lieben ist menschlich, nur müßt ihr menschlich lieben! Teilet eure Stunden ein, die einen zur Arbeit, und die Erholungsstunden widmet eurem Mädchen. Berechnet euer Vermögen, und was euch von eurer Notdurft übrig bleibt, davon verwehr' ich euch nicht, ihr ein Geschenk, nur nicht zu oft, zu machen, etwa zu ihrem Geburts- und Namenstage usw. — — Folgt der Mensch, so gibt's einen brauchbaren jungen Menschen, und ich will jedem Fürsten raten, ihn in ein Kollegium zu setzen; nur mit seiner Liebe ist's am Ende, und wenn er ein Künstler ist, mit seiner Kunst. O meine Freunde! Warum der Strom des Genies so selten ausbricht, so selten in hohen Fluten hereinbraust und eure staunende Seele erschüttert? — Liebe Freunde, da wohnen die gelassenen Herren auf beiden Seiten des Ufers, denen ihre Gartenhäuschen, Tulpenbeete und Krautfelder zugrunde gehen würden, die daher in Zeiten mit Dämmen und Ableiten der künftig drohenden Gefahr abzuwehren wissen.' Diese Worte Goethes möchte ich allen allzu eilfertigen und wortreichen — nicht den ernsten — Kritikern Nietzsches und Spenglers ins Stammbuch eingetragen wissen, allen, die es noch nicht begriffen haben, daß Nietzsche und Spengler die Sturmwinde waren, die in den Hafen brausen mußten, wo so viele ihr Schiff befriedigt vor Anker gelegt hatten.

Erst wer sowohl die neukantische Schulphilosophie als auch die Lebensphilosophie gerecht gegeneinander abwägt, kann erkennen, wie abhängig sie voneinander sind, wie notwendig sie sich gegenseitig hervortreiben mußten und wie erst *in ihrer Resultante der Weg zum Objekt* vollauf gefunden werden kann. Die logischen Spekulationen des Neukantianismus z. B. trieben zwar auf eine absolute Sphäre zu, aber es war eine Absolutsphäre ohne metaphysische Realität, ohne einen ontologischen Gehalt. Diese verdünnte Begriffsschicht aber trieb gerade ihre Gegner zur Dynamik des Seins, in der ihnen dann allerdings die Absolutheit verborgen blieb, weil sie überall nur endlose, nie rastende Bewegtheit sahen. So traten also bloß zwei völlig einseitig geschaute Provinzen des Seins in das Blickfeld der beiden Denkergruppen. Die einen klammerten sich in Anlehnung an die Autorität Kants an eine metaphysisch völlig entleerte Begriffswelt freischwebender Art; die anderen behielten nur eine inhaltlich bewegte immanente Lebenssphäre zurück. *Aber es fehlte der Bezug zwischen beiden.* Der Sinn für das platonische Problem der ‚*Methexis*', der Verbindung und Einheit der verschiedenen Welten, war verloren gegangen. Die wahre Realphilosophie aber entsteht erst durch die sorgfältig alles gegeneinander abwägende Prüfung aller Seinssphären. Erst in der Harmonie zwischen heraklitischer und eleatischer Lehre wird die Schlichtung des Streites zwischen Subjekt und Objekt möglich, wofür Platon stets ein klassischer Zeuge bleiben wird. Mit Recht sagt Goethe einmal in den ‚Wanderjahren': ‚Der Philosoph, der sich in die Mitte

stellt, muß alles Höhere zu sich herab, alles Niedere zu sich heraufziehen, und nur in diesem Mittelzustand verdient er den Namen des Weisen.'

Damit kommen wir denn wieder auf die klassische Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt zurück, die, wie wir betonten, auch in der Philosophie ihre Geltung hat, und zwar nicht bloß in der Erkenntnistheorie für die Abwägung zwischen Aktivität und Passivität im Denken, sondern erst recht in der Realphilosophie, die sich die Schau aller Seinssphären und ihr Verhältnis zueinander und zu ihrem absoluten Pol zum Ziel setzt. Was der Mensch sei innerhalb der gesamten Ordnung des Seins, wie er sich seinem Wesen nach verhalte zur Natur unter ihm und zu Gott über ihm, ferner, was er auf Grund dieser allgemeinen Ordnung der Dinge zu tun habe, um die Aufgabe seiner Natur, d. h. die Mission der wahren Humanität zu erfüllen, das allein ist und bleibt der ewige und ideale Inhalt jeder großen Philosophie, ein Inhalt, der ab und zu annähernd erreicht, öfters verfehlt und nie völlig in Begriffen realisiert wird.

An diesem Punkte aber, wo die logische Spekulation der Gegenwart und die ihr feindliche Lebensphilosophie sich gegenseitig fordern und nach einer Ergänzung verlangen, scheint mir gerade die Stelle zu sein, wo die Phänomenologie (nach Abstreifung des kantischen Elementes in ihr), und zwar hauptsächlich in der überragenden Gestalt Max Schelers den Ring zu schließen beginnt. Ich weiß genau, wie umstritten die Persönlichkeit Schelers ist und wie umstritten auch sein Werk. Und doch kann ich mir nicht helfen. Ich muß offen bekennen, daß in der einen Abhandlung wenigstens ‚Vom Wesen der Philosophie', die im ersten Bande des Werkes ‚Vom Ewigen im Menschen' steht, ein gewisser letzter Gipfel in der heutigen Bewegung der Philosophie, in ihrer Losbewegung von Kant weg und in ihrer Hinbewegung auf Platon erstiegen scheint. In dieser Abhandlung haben wir einen Durchblick durch das Gesamtreich der verschiedenen Seinsordnungen von höchster und letzter Intuition, und ein gewisser Ruhepunkt ist erreicht, von dem aus der Weg eher abwärts als noch weiter aufwärts führen kann. Wenn ich daneben noch etwas anderes nennen soll, was mehr von der Logik her zu solchen letzten Gipfeln führt, dann wäre es die kleine und unscheinbare Schrift von B. W. Switalski ‚Zur Analyse des Subjektsbegriffes', die leider an völlig ungeeigneter Stelle (Programm der Akademie Braunsberg, 1914) veröffentlicht worden und daher unter den Tisch gefallen ist.

Mit allem diesem sind freilich nur die ersten Ansätze zu einer weiter auszubauenden objektiven Philosophie gegeben. Ob die Zeit, die noch in voller Gärung ist, die Möglichkeit und die Gewähr dafür bietet, daß in irgend einem genialen Werk wieder einmal eine klassische Vollendung, eine reife Frucht langer Problementwicklung uns geschenkt wird, das ist freilich eine Frage, die weder menschliches Wissen noch menschlicher Wille allein entscheiden kann. In diesen letzten Dingen müssen sich menschliches Wollen und göttliche Gnade glücklich begegnen.

Adam Müller und Metternich
Ein Beitrag zur Charakteristik Adam Müllers
Von Johannes Hofer C. Ss. R.

Von den Konvertiten des Romantikerkreises gilt Adam Müller als jener, der sich wie wenige andere katholisches Denken und Fühlen zu eigen gemacht habe.* Oft zitiert wird sein Ausspruch: Der Tag seiner Konversion sei der glücklichste seines Lebens gewesen. Unlängst erhielt ich aber Einblick in einen Brief (in einem Privatarchiv), dessen Inhalt mit der üblichen Auffassung von der Klarheit, Festigkeit und Folgerichtigkeit der katholischen Glaubensüberzeugung Adam Müllers im Widerspruch zu stehen scheint. Es ist ein Bericht Friedrich v. Klinkowströms an den Schwager seiner Frau, Anton v. Pilat in Wien, über ein Zusammentreffen mit Müller in Leipzig. Die Freundschaft Klinkowströms und Pilats mit Müller datiert von dem Aufenthalte des Letzteren in Wien in den Jahren 1811—1813. Auf Anregung des Erzherzogs Maximilian d'Este eröffnete Müller damals ein Erziehungsinstitut für Söhne des Hochadels. Klinkowström, obwohl noch Protestant, wurde als zweiter Direktor aufgenommen. Klemens M. Hofbauer sollte mit einigen seiner Mitbrüder die geistliche Leitung des Hauses übernehmen. Kaum eingerichtet und eröffnet, mußte das Institut wieder geschlossen werden; die Genehmigung der Regierung war nicht zu erreichen. Beim Ausbruch des Befreiungskrieges ging Müller in kaiserlichen Diensten nach Tirol. Nach dem Friedensschluß ernannte ihn der Kaiser auf Vorschlag Metternichs, der ihn sehr hochschätzte, zum österreichischen Generalkonsul für Sachsen mit dem Sitze in Leipzig. Indessen war auch Klinkowström mit seiner Gattin und der Schwägerin Elise v. Pilat zur katholischen Kirche zurückgekehrt (1814). Müller war schon seit 1805 katholisch, während seine Gattin erst im Jahre 1812 oder 13 in die Hände Hofbauers das katholische Glaubensbekenntnis ablegte.

Im Sommer 1816 reiste Klinkowström mit Elise Pilat nach Göttingen. Der Anlaß ist nicht bekannt; vermutlich handelte es sich um Familienangelegenheiten. Gattin und Schwägerin waren geborene v. Mengershausen aus Göttingen. Auf der Durchreise besuchten sie in Leipzig das Müllersche Ehepaar. Von diesem Zusammentreffen schreibt Klinkowström in folgendem Briefe an Pilat:

Göttingen, den 2. Juni 1816,
am heiligen Pfingstfeste mittags 1 Uhr.

Geliebtester Bruder! Über unsere Ankunft hier und die Umstände unserer Reise wird Dir Elisens Brief und der meinige an Luisen das weitere sagen. . . . .

Ich habe Dir versprochen, Dir mehreres über Müller zu schreiben, und will es denn jetzt noch tun, weil Dir manches davon interessant sein mag. Folgendes ist das Geschichtliche unserer Eröffnungen. Den ersten Tag gieng

* Über Adam Müller vgl. Hochland XVI, I, S. 484 ff., und XIX, II, S. 370 ff.

alles in der besten Harmonie hin. Nur bemerkte ich, daß er sich darauf setzte, du habest die Idee der bloßen Legitimität zu sehr herausgehoben; und dann kam er mit der Besorgnis einer Hofbauerischen Parthei im Gegensatz zu einer Wessenbergischen heraus. Er scheint damit eine besonders strenge oder fanatische zu meinen; ich suchte ihm das ganz auszureden und begreiflich zu machen, daß, wenn es eine hofb. Parthei geben könnte, wie es keine giebt und nie eine geben wird, so bestünde sie nur in der innigsten und liebevollsten Ausübung und Benützung der Gnadenmittel und würde niemals eine abstoßende Außenseite haben. Am folgenden Tage kam es zu keinen weiteren Erörterungen, da fremde Leute da waren. Unterdessen hatte sie (Frau Müller) sich gegen Elise auf manche Weise ausgelassen, die meine Besorgnis, als ob beide Theile in der Entbehrung von Andachtsübung, von guten Geistlichen und besonders in der Umgebung von Leuten, die sie von allen Seiten zu sehr considerieren, leider! etwas in der inneren Beharrlichkeit nachgelassen haben könnten, unterstützte. So hatte sie gesagt, Du und Schl.* würden von dem F.** für fanatisch gehalten; alles römischkatholische sei doch nicht vom Heiland eingesetzt, — unter den Protestanten wären doch ganz vortreffliche Menschen, als Theremin,*** Ancillon† usw. und was dergleichen mehr war. Über den ersten Punkt erhielt ich nun den folgenden Tag Gewißheit. Er zeigte mir ein Schreiben vom F.†† d. Mailand vom 20. Jänner, worin folgende Stelle vorkam: ‚P.††† hat mir fast Klopffechterei begonnen, die mir nicht behagt, und worüber ich ihn zurecht gewiesen habe. Schl. soll in Frankfurt Obskurantismus predigen. Sie werden mit dem Ihnen eigenen Tact die Extreme zu vermeiden wissen. Sie haben eine Sache zu verfechten, die zu groß und rein dasteht, als daß sie nicht geschwächt würde, wenn man etwas anderes als gewöhnliches Recht in gemäßigten Formen dabei anwenden wollte.‘ Nun war das Räthsel gelöset. Die sogenannte hofb. Partei hatte er sich herausdeduziert und glaubte nun auf die liberalste Sprache angewiesen zu sein. Später theilte er mir Entwürfe zu einer philosophisch-religiösen Schrift: ‚Die Heiligung der Dinge in Christo‘ mit, die mir in der innersten Anlage mißfielen. Er ging nämlich von dem nothwendigen Miteinandergehen der Vernunft und des Glaubens aus, so als wie zwei Füße beim Gehen einander vertreten; unter anderem deduzierte er die Würde der Vernunft aus der Antwort der Mutter G. bei der Verkündigung: Wie sollte das zugehen? sintemal ich keinen usw. Im Verfolg unserer Erörterungen kam er mir

---

* Friedrich Schlegel.

** Fürst Metternich.

*** Ludwig Theremin, prot. Kanzelredner und Schriftsteller; seit 1810 Prediger der französischen Gemeinde in Berlin; gest. 1846.

† Johann Ancillon, prot. Prediger und Professor, dann Staatsmann; gest. 1837.

†† Fürst Metternich.

††† Joseph Anton v. Pilat in Wien, Metternichs Sekretär.

leider! immer mehr als Redner vor und ich bemerkte leider, wie sehr er die demüthige kirchliche Haltung bedarf; nahm zuletzt bei Gelegenheit der Krüdener Anlaß, über die gefährlichsten Gegner zu sprechen, welche der Kirche in jeder Afterliebe, Gemüthlichkeit usw. drohen, und suchte für jeden Katholiken die schlichte Haltung an die Glaubenssachen usw., hervorzuheben. Er hatte früher wohl schon gemerkt, daß seine philosophischen Geschichten mich nicht anzogen, und brach bei dieser Gelegenheit gegen Hofbauer, Schlegels — auf eine so heftige Weise los, daß er sogar französisch dabei sprach, und gleichsam alle diese als seine Hauptgegner ansah. Wenn mir jemals bange für beide gewesen, so ist es jetzt, da sie von ihrer Umgebung und er von seinem scheinbaren Beruf so weit wenigstens von Friede und Trost — (sic!) abgekommen sind. Sie beneideten sogar die Protestanten um den Frieden, in dem sie äußerlich ständen. Nun wird dir sein Aufsuchen von Niebuhr, Görres, Fouché — alles klar sein; allein kann es Segen bringen? Ich sprach herzlich mit ihm darüber; du weißt aber, wie wenig etwas im Augenblick anschlägt, wenn er im rauschenden Zuge ist; doch merkt er sich alles und verdaut, hoffe ich, manches davon. — Umgang hat er gar nicht. So sehr er in Handelshinsicht an seiner Stelle ist, und wirklich viel schon genützt zu haben scheint, so halte ich in litterarischer, politischer und besonders in philosophischer Hinsicht seinen Standpunkt für sehr mißlich. Du hast nun schon das 1. Heft der Staats-Anzeigen. Was habt ihr dazu gesagt? — Übrigens sind wir ganz gut auseinandergegangen und ich werde wohl von hier aus mal an ihn schreiben. Wir wollen für sie beide beten! . . . .'

Klinkowströms Befürchtungen haben sich glücklicherweise nicht erfüllt. Müller ist bis zu seinem Tode ein treues Kind der katholischen Kirche geblieben. Darüber gibt schon sein Briefwechsel mit Gentz genügend Aufschluß (vgl. Briefwechsel zwischen Friedrich Gentz und Adam Heinrich Müller. 1800—1829. Stuttgart 1857). Wiederholt und eindringlich mahnt er seinen mit dem Protestantismus längst zerfallenen Jugendfreund, seinem Beispiel zu folgen. So am 1. März 1817, also wenige Monate nach dem Datum obigen Briefes. Er könne nicht begreifen, wie Gentz ‚ohne Gott — d. h. ohne eigentliches Gebet, ohne Sakrament, ohne Communion, ohne leibhaftige Gemeinschaft des Trostes und der Hoffnungen (wenn nicht mit den Zeitgenossen, doch) mit den Würdigsten und besten der vorangegangenen Zeiten' leben und arbeiten könne; „Herr! wenn das, was wir Schwächlinge in der majestätischen Gegenwart einer zweitausendjährigen Kirche, die sich wenigstens nie und nirgends widersprochen hat, glauben, nicht wahr ist; wenn der Ausschuß von allen Zeiten, die gemeine sinnliche Zweifelei Recht behält und es sich endlich ergibt, daß es mit dem Néant nach diesem Leben seine Richtigkeit hat: — was haben wir dann verloren? Wenn es aber wahr ist? Wie dann?' Er möge sich nicht länger einer Religion verschließen, die, ‚falls Sie sich nur einließen, wenigen Herzen so wohltun würde, als dem Ihrigen', wie bei ihm (Müller) selbst an Stelle der frühe-

ren Gegensätze ‚nunmehr so befriedigend und erfüllend Gott und seine Kirche getreten ist' (a. a. O. 232 f.). — Ebensowenig sind Spuren einer dauernden Entfremdung zwischen Müller und Hofbauer vorhanden. Als sich am 16. März 1820 durch die Kärntnerstraße in Wien der ungeheure Leichenzug des Heiligen gegen St. Stephan hin bewegte, sah man unmittelbar hinter dem Sarge, als die nächsten Leidtragenden, drei Männer schreiten; es waren Pilat, Adam Müller und Klinkowström. Aus der Zeit nach Hofbauers Tode ist eine Äußerung Müllers überliefert: Er sei seit seiner Konversion zwar mit voller Überzeugung, aber lange nicht mit voller Erkenntnis katholisch gewesen; das Verdienst, ihm das volle Verständnis der Kirche erschlossen zu haben, schrieb er Hofbauer zu. Auch seine Beziehungen zu Klinkowström gestalteten sich von Jahr zu Jahr inniger. Es ist bekannt, daß Müller im Jahre 1829 in den Armen Klinkowströms verschied, vom Herzschlag getroffen, als eben aus Dresden die Nachricht vom plötzlichen Ableben Schlegels eintraf.

Der obige Bericht Klinkowströms kann daher nur vorübergehende Stimmungen Müllers zum Gegenstand haben, von denen uns dieser zufällig erhaltene Brief Kunde gibt. Welcher Art war diese Krise, und was mögen ihre Ursachen gewesen sein?

Was Klinkowström zur Begründung seiner Besorgnisse um die Müllerschen anführt, hat nicht alles dieselbe Tragweite. Daß nicht alles Römisch-katholische unmittelbar vom Heiland selbst eingesetzt ist, ist ebensowenig zu bestreiten wie das Vorhandensein vortrefflicher Menschen unter den Protestanten. Das Bedenkliche der Äußerung, sie beneideten die Protestanten um den Frieden, wird aufgehoben durch den Zusatz: in dem sie *äußerlich* sich befänden. Klinkowström beanstandet ferner Müllers philosophische Anschauungen. Was er damals seinem Freunde über das Verhältnis von Vernunft und Glaube vortrug, läßt ja an Klarheit und Korrektheit ebenso manches zu wünschen übrig wie seine Auseinandersetzungen mit Gentz über den gleichen Gegenstand (Briefwechsel 238 ff.).

Viel bedenklicher ist, daß Klinkowström mit den inneren Schwierigkeiten seines Freundes dessen Beziehungen zu Fouché, Niebuhr, Görres in Zusammenhang bringt, als ob Müller bei diesen Männern Anschluß oder Aufklärung gesucht hätte. Anders wird sich Klinkowströms Bemerkung darüber kaum deuten lassen. Hierin hat er aber, das können wir heute ruhig behaupten, eine gänzlich verfehlte Diagnose aufgestellt. Es ist ganz und gar undenkbar, daß Müller versucht haben sollte, mit einem so wüsten Menschen, wie dem charakter- und gesinnungslosen Polizeiminister Napoleons, Fouché, in Gesinnungsfragen Fühlung zu nehmen. Man vergleiche z. B. die verächtliche Bemerkung Müllers über Fouché im Briefe an Gentz, 7. August 1815 aus Paris, wo er Augenzeuge der Schurkereien Fouchés war (Briefwechsel 206). Fouché stand nach dem Sturze Napoleons mit Metternich in geheimen Verhandlungen, und hiebei mag Müller, als Metternichs Vertrauensmann, als Zwischenperson gedient haben; anders sind diese

Beziehungen, die Klinkowström so beunruhigten, kaum zu erklären. Eine ähnliche Bewandtnis mag es mit Niebuhr haben, der eben damals in wichtigen Angelegenheiten als preußischer Gesandter nach Rom ging, wenn es nicht vielmehr wissenschaftliche Interessen waren, die Müller mit dem übrigens ehrenwerten Staatsmann und Gelehrten zusammenführten. Mit Joseph Görres dagegen hatte Müller in Weltanschauungsfragen zu tun; — das wissen wir auch sonst, — aber in entgegengesetztem Sinne als Klinkowström anzudeuten scheint. Müller suchte den damals noch im Rationalismus befangenen Görres für das positive Christentum zu gewinnen und bekämpfte sehr nachdrücklich dessen rationalistische Auffassung der Religion (vgl. Briefwechsel, wo einige Schreiben zwischen Müller und Görres abgedruckt sind, 249 ff., 297, 298). Im Schreiben an Gentz vom 6. Oktober 1819 stellt Müller fest, sein Einwirken auf Görres sei nicht ohne Wirkung geblieben (a. a. O. 297).

Es scheint demnach, daß Klinkowström in aufrichtiger Besorgnis um seinen Freund doch etwas zu schwarz gesehen, dessen Äußerungen eine zu große Tragweite beigemessen und dann in diesem ungünstigen Sinne auch dessen persönliche Beziehungen ausgelegt hat. Als Tatsache bleibt aber bestehen, daß sich das Müllersche Ehepaar damals in einer unbehaglichen, gereizten Stimmung befand, die irgendwie mit kirchlich-religiösen Verhältnissen zusammenhing. Das ist aber keine besonders überraschende Neuheit. Von solchen kritischen Stimmungen im religiösen Leben kann auch der in der Kirche aufgewachsene und ihr treu ergebene Katholik heimgesucht werden, um so mehr Konvertiten, die sich erst allmählich in die Kirche ganz einfühlen müssen.

Immerhin beleuchten die Mitteilungen Klinkowströms an Pilat die Persönlichkeit Müllers von einer bisher weniger gekannten Seite, und zugleich die des Berichterstatters selbst. Welch ein Gegensatz zwischen diesen beiden Konvertiten! Klinkowström ist erst ein Jahrzehnt nach Müller katholisch geworden; und doch übertrifft er seinen gelehrten Freund um ein Merkliches an Abgeklärtheit und Ruhe der religiösen Überzeugung. Wie treffend weiß er, gegenüber den Mißverständnissen Müllers, den Geist Hofbauers zu formulieren! Allerdings — Klinkowström deutet dies selbst an — hatte dieser den Vorteil, im Brennpunkt einer katholischen Bewegung lebend, katholisches Denken und Fühlen aus der besten Quelle schöpfen zu können. Die Müller waren im protestantischen Leipzig von der katholischen Welt so gut wie abgeschnitten, für beide, besonders für die erst kurz zuvor konvertierte Gattin, eine sehr schwierige Lage, die vieles schon erklärt. Die beiden Männer hatten ferner ein sehr verschiedenes Vorleben hinter sich; sie sind auf verschiedenen Wegen nach Rom gekommen. Klinkowström, von Haus aus eine tief religiöse Natur, wurde im streng gläubigen Protestantismus erzogen; seine weitere religiöse Entwicklung verlief ziemlich geradlinig, ihr natürlicher Abschluß war die Konversion. Müller dagegen wuchs im Geiste des aufgeklärten Protestantismus heran; seine Rück-

kehr zur Kirche gleicht mehr einem gewaltsamen Bruch mit der Vergangenheit; bei solchen Konvertiten vollzieht sich die völlige Einfühlung in die Kirche nicht immer glatt. Er erinnert hierin an seine Freunde Schlegel und Werner, während Klinkowström, als Konvertitentypus, etwa mit den Schlosser in Frankfurt zusammengestellt werden müßte.

Am meisten befremden aber Müllers heftige Äußerungen über die ‚Hofbauerische Partei'. Wir sind doch gewohnt, gerade in Müller einen der Paladine des Hofbauerkreises zu erblicken. Hier scheint der Ausgangspunkt seiner Verstimmung zu liegen. Er fürchtet die Entwicklung eines kirchlich-religiösen Parteiwesens, einer Hofbauerpartei gegen eine Wessenbergpartei. Richtig daran ist, daß Hofbauer und seine Freunde zur Zeit des Wiener Kongresses die auf eine deutsche Nationalkirche abzielenden Bestrebungen Wessenbergs auf das nachdrücklichste bekämpften. Der Kampf wurde weiter fortgesetzt, als Wessenberg nach dem Fehlschlagen seiner Pläne in Wien dieselben in Frankfurt durchzusetzen suchte. Schlegel, von Metternich als Legationssekretär nach Frankfurt geschickt, sah vielmehr seine Hauptaufgabe darin, Wessenberg und den Protestanten entgegenzuarbeiten. Von Frankfurt aus wurde über Wien die Kurie fortlaufend über Wessenbergs Pläne und überhaupt über die deutschen Angelegenheiten unterrichtet. So kam tatsächlich in den Kreis um Hofbauer ein kirchenpolitischer Zug.* Das behagte aber Metternich ganz und gar nicht. Der religiös flache, sittlich leichtfertige Fürst spöttelte über die katholischen Chateaubriands, die sich um Hofbauer und den Freiherrn v. Penkler sammelten, mußte aber bald gewahr werden, wie die erstarkende katholische Bewegung auch einige seiner besten und unentbehrlichsten Vertrauensmänner, wie Schlegel und Pilat, in ihren Bann zog. 1815 schreibt Gentz aus Paris, wo er sich mit Metternich befand, an Pilat die eindringlichsten Mahnungen, die Sorge für die Kirche doch jenen zu überlassen, deren Amt dies sei; der Fürst spreche, wenn auch wohlwollend, von seiner religiösen Überspanntheit.** Aus Klinkowströms Bericht kennen wir jetzt eine weitere Äußerung Metternichs in dieser Sache, die jedoch zeigt, daß er Schegels und Pilats Bestrebungen nicht so harmlos nahm. Es ist die von Klinkowström angeführte Stelle aus dem Mailänder Brief Metternichs an Müller vom 20. Jänner 1816: Pilat treibe Klopffechterei und Schlegel Obskurantismus! Schlegel bekam die Unzufriedenheit des Fürsten bald in sehr unangenehmer Weise zu fühlen. Im April 1818 wurde er plötzlich seiner Stellung in Frankfurt enthoben und nach Wien zurückberufen, erhielt aber nie mehr eine dienstliche Verwendung. Schlegel empfand seine Enthebung als Maßregelung,

* In einem Schreiben Helfferichs aus Frankfurt vom 26. August 1815 an den Wiener Nuntius heißt es, Hofbauer möge auch auf (den damals in Paris weilenden) Müller, ‚den besten Freund der guten Sache', zugunsten ihrer Bemühungen einwirken. (Aus dem Wiener Nuntiatur-Archiv.)

** Briefe von Friedrich von Gentz an Pilat. Herausgeg. von Mendelssohn-Bartholdy, Leipzig 1868, I, 195.

zumal sie mit bedeutenden materiellen Nachteilen verbunden war. Es steht ziemlich fest, daß die Ursache davon weniger sein Zerwürfnis mit dem Vorgesetzten war als seine kirchenpolitische Haltung in Frankfurt; besonders scheint ihm sein enges Einvernehmen mit dem Hauptgegner Wessenbergs, dem Domherrn Helfferich, geschadet zu haben, auf den Metternich übel zu sprechen war.* Metternich war überhaupt eben damals den Bestrebungen Wessenbergs durchaus nicht abgeneigt; es wurde schon die Absendung des Wiener Domherrn Braig an Wessenberg ins Auge gefaßt. Schlegel verlor von da ab alle Lust, sich mit kirchenpolitischen Dingen zu befassen. In froher Kampfesstimmung war er nach Frankfurt gezogen; jetzt arbeitete er sich aus Ärger über sein Mißgeschick in einen förmlichen Groll gegen Pilat hinein, der in dem Freundeskreis am stärksten das polemische Element vertrat; von einer Partei wolle er nichts wissen, auch wenn man Hofbauer an die Spitze stelle, heißt es in einem Schreiben von ihm.

Diese Tatsachen werfen volles Licht auf unseren Bericht über Müller. Es ist ziemlich der gleiche Fall wie der Schlegels, nur mit dem Unterschiede, daß Schlegel das Wort von der Hofbauerpartei nach seiner Maßregelung aussprach, Müller, der offenbar das Wort zuerst geprägt hat, zwei Jahre früher in der nicht ganz unbegründeten Besorgnis vor Metternich. — Klinkowström hat sicher das Richtige getroffen, wenn er im Mailänder Brief Metternichs an Müller die Lösung des Rätsels von dessen verärgerter Stimmung über die ‚Hofbauerpartei' sucht. Es war eine Warnung Metternichs, sich nicht in kirchenpolitischen Katholizismus einzulassen, wie es Pilat und damals noch Schlegel getan. Müller verstand die Warnung, und sie hat ihre Wirkung nicht verfehlt. Wir können das verstehen: Müller war schon materiell von Metternichs Gnade völlig abhängig. Nach dem Mißlingen seines Erziehungsinstitutes geriet er in arge Geldnöte. Erst seine Ernennung zum Generalkonsul sicherte ihm eine sorgenfreie Zukunft. Schon daraus allein mag sich zum Teil seine große Verehrung für den Fürsten erklären.** Die Mißstimmung Metternichs über die religiösen Überspanntheiten der Freunde Müllers in Wien und Frankfurt, sowie die nicht mißzuverstehende Mahnung an ihn selbst klären aber auch jene gereizte Stimmung auf, in der Klinkowström im Sommer 1816 Adam Müller und seine Frau in Leipzig antraf.

Eine andere Frage ist aber die, wie weit dieser Ablehnung der ‚Hofbauerpartei' grundsätzliche Anschauungen Müllers über kirchenpolitische Be-

---

* Vgl. Bleyer, Friedrich Schlegel am Bundestage in Frankfurt. München 1913.

** Seine Ernennung teilt er Pilat (29. August 1815, Briefwechsel 208 f.) mit folgenden Worten mit: ‚Der Kaiser hat die vom Fürsten für mich vorgeschlagene Anstellung in allen Punkten vollzogen. Es ist dies die erste Angelegenheit, welche meinen Wünschen gemäß vollständig gelungen ist; die Belohnung langer Leiden, welche ich am liebsten aus den Händen des Fürsten empfange .... Seit gestern mittag, wo die Entscheidung herauskam, fühle ich mich gesund werden. ...'

tätigung im allgemeinen zugrunde liegen mögen. In dieser Hinsicht dürfte wohl Müller anders als Schlegel zu beurteilen sein. Bei Schlegel vollzieht sich seit seiner Frankfurter Periode offensichtlich eine geistige Wandlung. Er wird so friedliebend, daß er nicht einmal mehr auf dogmatischem Gebiete viel von Polemik und Kontroverse wissen möchte. Anders Müller: ‚Eine Kampfnatur durch und durch', konnte er einer grundsätzlichen Verzichtleistung auf jede kirchenpolitische Betätigung unmöglich das Wort reden. Ist es doch einer seiner Lieblingsgedanken, auf den er immer wieder zurückkommt: die Religion dürfe nicht auf die Privatsphäre beschränkt bleiben, sie müsse alles durchdringen, die Gesellschaft, den Staat, die Menschheit. In diesem Sinne waren auch die Aufsätze des von ihm 1815—1818 herausgegebenen Staats-Anzeigers gehalten, deren schroff religiöse Orientierung seinen Freund Gentz geradezu entsetzte. Müller mag aus taktischen Gründen die antiwessenbergischen Bestrebungen Hofbauers und seiner übrigen Freunde mißbilligt, er wird sie vor allem aus den angedeuteten persönlichen Gründen für untunlich gehalten haben; soweit aber hier letzte Grundsätze in Frage kommen, war ein Gegensatz zu Hofbauer kaum vorhanden. Was im besondern seine Anschauungen über katholisches Parteiwesen im allgemeinen betrifft, ist folgende Stelle aus seinem Schreiben an Gentz (11. Oktober 1819, Briefwechsel 302) sehr bemerkenswert: ‚Die Sache der bloßen Autorität und Legitimität ist eine kalte Sache; für die bloße Wiederherstellung des alten Rechts .... formiert sich keine Partei; man steht allein, die herrlichsten Kräfte bleiben vereinzelt, wenn man sich nicht zur Religion erhebt. An die Sache der katholischen Freiheit und Einheit Europas hingegen ist nicht nur die Existenz aller Throne dieses Weltteils, die Fortdauer aller Verfassung und des gesamten Rechts- und Besitzstandes geknüpft, sondern sie ist auch noch obendrein eine lebenswarme, herzentzündende, parteienbrütende Sache. Ihre Partei ist, wenn auch noch minderzählig, doch dermalen unter allen andern die einzige wachsende; die übrigen stehen still oder zerspalten sich.'

So können wir zusammenfassend sagen: Klinkowströms Bericht über Müller ist ein Dokument zur Geschichte der katholischen Bewegung im Zeitalter Metternichs. Es lehrt uns, wie selbst Männer wie Müller und Schlegel sich nicht ganz dem lähmenden Druck zu entziehen wußten, den der allgewaltige Lenker des damaligen Österreich auf jede lebensvolle Regung katholischen Bewußtseins ausübte.

Kritik

Zu Paul Rohrbachs ‚Deutschem Gedanken in der Welt' / Von Joseph Schreiner

Mit seinem ‚Deutschen Gedanken in der Welt' (1912) meinte Paul Rohrbach ‚sittlich gestaltende Kräfte, die aus dem nationalen Wesensgehalt des Deutschtums für das allgemeine Weltgeschehen fließen'. Nachdrücklich stellte er schon damals die Politik unter sittliche Forderungen. Dabei hat er mit seltener Erfahrung in weltpolitischen Dingen und nüchternem Wirklichkeitssinn die Lage des deutschen Volkes in der Welt vor dem Kriege beurteilt und den Verlauf der Entwicklung in nicht wenigen Punkten richtig vorausgesehen. Nun spricht er, nach der Probe aufs Exempel, in einer Neubearbeitung des Buches (Langewiesche, 1920) zu uns, gereinigt von allen Schlacken des Imperialismus, die vor dem Kriege wohl dem Denken der besten anhafteten. Diesmal ist es zum größeren Teile eine Rückschau, aber die scharfe Kritik der Vergangenheit ist stets aufbauend, getragen vom Glauben an die Zukunft des deutschen Gedankens.

Gegenüber dem unmännlichen Nachkriegspazifismus, wie er noch vor zwei Jahren bei uns grassierte, vertritt Rohrbach das wahre Verhältnis zwischen Macht und Sittlichkeit im Staate. Das hindert ihn nicht, den Finger auf die Gebrechen unseres Volkskörpers zu legen. So weist er hin auf den Kastengeist bei den höheren Ständen, auf den Mangel an nationalem Sinn in allen Kreisen, auf die Fehler unserer Regierung in der Führung unserer äußeren Politik, aber auch auf die Ahnungslosigkeit unserer Parlamentarier und Parteimänner in diesen Dingen. Er fällt ein herbes Urteil über den berüchtigten unechten ‚offiziellen deutschen Schulpatriotismus'. Bei einer scharfen, aber nicht unfreundlichen Beurteilung des Preußentums weiß er die einzigartigen Verdienste Preußens in der deutschen Geschichte voll zu würdigen. Was man dem deutschen Militarismus vorgeworfen hat, ist nicht alles Trug und Irrtum unserer Feinde, aber sie irrten, wenn sie darin eine lediglich deutsche Erscheinung erblickten.

Das Grundübel aber, worauf unser Zusammenbruch letztlich zurückzuführen ist, sieht er in dem Einbruch des Materialismus in die deutsche Kultur seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Während das materialistische Denken in seiner grobsinnlichen Form als avaritia die Seele des Volkes verdarb, mußte es als ambitio, als Erfolgssucht und Erfolgsanbeterei, mit jener herzlosen ‚Schneidigkeit' und niedrigem Strebertum im Gefolge die Charakterfestigkeit und den Mut der selbständigen Meinung im Beamtentum und im Offizierskorps untergraben. So verlor der deutsche Geist den Schwung und die Flugkraft, nunmehr, nachdem einmal das hohe Ziel der deutschen Einheit errungen war, sich entsprechend dem materiellen Aufstieg des deutschen Volkes in der Welt eine neue Zukunftsaufgabe von Weltbedeutung zu setzen; es fehlte uns, wie Rohrbach sagt, ‚an zugleich national und ethisch-universal bestimmten Zielpunkten für das deutsche Denken'. Doch schon vor dem Kriege zeigten sich Keime einer deutschen Wiedergeburt. Sie müssen wir nun mit wiedererwachender Besinnung und vermehrter Kraft weiter verfolgen. Unter den nächstliegenden Zielen, die Rohrbach dem deutschen Volke für die Zukunft weist, steht an der Spitze die Wiedergewinnung alles dessen, was uns widerrechtlich

geraubt worden ist, und, da der Verurteilungsfriede sich nur unter der Voraussetzung unserer alleinigen Schuld am Weltkriege rechtfertigen läßt, die Zerstörung der Schuldlüge. — Die Menschheitsaufgabe aber, die Rohrbach zum Inhalt des deutschen Gedankens in der Welt macht, liegt wiederum in einer längst von uns beschrittenen Bahn: es ist die endgültige Lösung der sozialsittlichen Probleme, die das Zeitalter des Industrialismus heraufgeführt hat, nicht nur für das deutsche, sondern für alle Völker. Und zwar müssen die Verhältnisse der Gesellschaft geregelt werden nicht im Sinne des materialistischen Sozialismus — ist doch der Materialismus gerade die Wurzel aller Übel in der modernen Welt — sondern nach den idealen Grundsätzen der Religion und der Sittlichkeit. Geben wir der Persönlichkeit des Arbeiters ihre gottgewollte Würde wieder, die ihr der die Arbeit entseelende und zu einem Gegenstand des Kaufs herabwürdigende Industrialismus genommen hat, schließen wir die Unternehmer — die es nach Rohrbachs Ansicht geben muß und immer geben wird — und die Arbeiter zur freien Gemeinschaft miteinander arbeitender Kräfte zusammen, so werden wir das erlangen, was wir seit langem so bitter vermissen, das Eine deutsche Volk, und dieses wird dann nicht nur eine neue Anziehungskraft ausüben auf seine abgesprengten Stämme, sondern es wird geistig die Welt erobern, indem es ‚ein Werk der Erlösung für sie tut'.

Ein solch hoffnungsstarkes Buch ist eine wahre Erquickung in unserer trüben Gegenwart, und ein so ernster und im Ton vornehmer Schriftsteller wie Rohrbach verdient es wohl, daß man sich mit ihm ernsthaft auseinandersetzt, wo man anderer Meinung ist als er. Und das, was er über die Bedeutung des Katholizismus innerhalb des deutschen Geisteslebens sagt, fordert in der Tat unsern lebhaften Widerspruch heraus. Auch in seiner gleichfalls in den Blauen Büchern erschienenen ‚Geschichte der Menschheit' fällt es auf, daß er die kulturgeschichtliche Bedeutung der Reformation unter einem veralteten einseitigen Gesichtswinkel ansieht. Es ist ja eine gemeinhein übliche Unklarheit, den geschichtlichen Vorgang der Lösung des Individuums aus den autoritären Bindungen des Mittelalters mit der Reformation gleichzusetzen. So sagt Rohrbach S. 46: ‚Es war ein Beweis für die Tiefe und Größe des deutschen Geistes, daß er in Luther und in der Reformation siegreich das Recht der Persönlichkeit, jeder einzelnen Seele, auf den unmittelbaren Zugang zum absoluten Geist durchkämpfte und so den Grund zur moralischen Befreiung des Menschengeschlechts von allen bloß gemachten Autoritäten legte.' In Wirklichkeit war aber die Reformation eine rein religiöse Angelegenheit, die dann von jener großen Wellenbewegung der Menschheitsgeschichte seit dem 13. Jahrhundert — Rohrbach selbst nennt in seiner Geschichte der Menschheit S. 238 den Namen Abälards — aufgenommen und getragen wurde. Das hat Goethe mit viel größerer Sicherheit ausgedrückt in jenem bekannten Spruch, wo er das ‚Protestieren' durch die ganze deutsche Geschichte von der Heidenzeit herab verfolgt. Des weiteren aber werden wir, die wir an einer Zeitenwende stehen, uns zu fragen haben, ob denn diese vielgepriesene Emanzipation des Individuums schon eine endgültig reife Frucht am Baume der Menschheit war. Gewiß, die Bindungen des Mittelalters mußten überwunden werden. Aber eine fortgeschrittene Geschichtsbetrachtung lehrt uns, wie vieles Wertvolle dabei und gerade durch die unheilvolle Abkehr der späteren Reformation von der kulturellen Vergangenheit verloren gegangen ist, und wie anderseits das Krankhafte und Schädliche in unserer heutigen Kultur, das Rohrbach so wohl erkannt hat, in letzter Linie mit der schrankenlosen Selbstherrlichkeit des Individuums zusammenhängt. Gerade von dem Geschlecht der heraufkommenden Zeit erwarten wir, daß

es jene Bindungen in höherer Form neu gewinnen wird, und hier glauben wir uns mit dem schönsten Gedanken Rohrbachs, dem Schlußstein seiner Betrachtung, von der sozialen Sendung des deutschen Volkes zu berühren. —

Vom Katholizismus aber und seiner Geschichte hat er, der gebürtige Deutschbalte, nur die landläufigen oberflächlichen und schiefen Vorstellungen, sein inneres Wesen ist ihm ganz fremd. Als Deutscher empfindet er auf das tiefste die unselige Zerrissenheit, die die Spaltung der christlichen Kirche in unser Volk gebracht hat, aber er schreibt sie ganz auf die Schuldseite des Katholizismus. Die unheilvollen Folgen der Reformation für die deutsche Kultur sind ihm nicht unbekannt, aber er sieht das Verhängnis darin, daß eben ‚nicht das ganze deutsche Volk restlos auf diese Seite trat‘. Er steht also unter der Voraussetzung, daß der Protestantismus etwas absolut Gutes und Notwendiges war, während er der katholischen Kirche seit der Reformation keinerlei positiven Wert für die Weiterbildung der Menschheit mehr zuerkennt. Aber solche Voraussetzungen liegen außerhalb der geschichtlichen Betrachtung: geschichtlich ist es nicht gedacht, einer anderthalbtausendjährigen geschichtlichen Größe in dieser Weise ihr geschichtliches Recht abzusprechen.

Dem entspricht seine Einschätzung der modernen katholischen Kirche. Auch hier (S. 45) berührt schon gleich die Darstellung unangenehm, als ob die Absichten der Kirche stets nur weltlichen Herrschaftszielen, niemals der reinen christlichen Idee gälten. Unhaltbar aber ist vor allem, was Rohrbach über das Verhältnis des Katholizismus als solchen zur Idee der Nation sagt. Er geht aus von dem richtigen Satz: ‚Zum Dasein der katholischen Kirche gehört der Gedanke des Universalismus, der in geistlicher Beziehung keine Völkergrenzen kennt.‘ Wir fragen: kennt denn Rohrbachs Christentum als Christentum Völkergrenzen? Wenn aber dann Rohrbach ‚die lange Reihe der kirchlich-katholischen Autoritäten von der Civitas Dei des Augustinus über Thomas von Aquino bis zu den Statuten des Ignatius von Loyola und darüber hinaus durchmustert‘ und ‚es dann überall bestätigt findet, daß der nationalen Idee unter den Kräften der kirchlich-sittlichen Erziehung des Menschengeschlechtes keine wesentliche positive Bedeutung beigemessen wird‘, so erregt diese Bemerkung ebenso unser Kopfschütteln, wie wenn man Schiller und Goethe ihr Weltbürgertum und ihren Mangel an nationalem Empfinden zum Vorwurf machen will. Rohrbach weiß doch so gut wie wir, daß es die nationale Idee in diesem Umfang und Wert erst seit der französischen Revolution und seit der Romantik gibt; wie kann er sie also bei Augustinus, der in der Zeit der Zersetzung des römischen Imperiums lebte, bei Thomas, der sich nur als ein Glied der noch nicht national differenzierten abendländischen Christenheit fühlen konnte, oder endlich bei Ignatius, dem Zeitgenossen des beginnenden fürstlichen Absolutismus, erwarten? Erstaunlich aber ist die Behauptung, daß ‚das geistige Prinzip des Katholizismus die Verneinung des Eigenwertes der nationalen Idee mit in sich schließe‘, bei einem Manne, von dem man gerade für die Universalität der katholischen Kirche Verständnis erwarten sollte, da er doch selbst den sittlichen Wert der Nation im Sinne Fichtes in ihrer Bedeutung als Organ zur allseitigen Verwirklichung der von der Vorsehung gesetzten Menschheitsziele erkennt. Freilich will der Katholizismus grundsätzlich über die Nationen hinaus die Menschheit umfassen, weshalb auch der Katholik sich von nationalem Chauvinismus, den ja auch Rohrbach entschieden genug ablehnt, eher frei zu halten pflegt. Aber tastet die Kirche, weil sie, wie über die Familie, so über Staat und Volk und über alle anderen Verbände biologischer oder sozialer Natur hinaus-

geht, darum diese Verbände in ihrer sittlichen Bedeutung und Berechtigung an? Wird sie sie nicht vielmehr als Keimzellen des Gottesreiches achten und schätzen müssen? Weil auch wir, ganz unwillkürlich von der romantischen Denkweise Gebrauch machend, das Besondere im Allgemeinen anerkennen, darum sprechen wir z. B. vom ‚Deutschen Katholizismus' als von einer ganz bestimmten nationalen Ausprägung des katholischen Gedankens. Und weil dies eine national-deutsche Ausprägung ist, darum gehört auch der deutsche Katholizismus zur deutschen Gesamtkultur, und es ist für diese ein Schaden, wenn man ihn davon ausschließen will.

Für diesen deutschen Katholizismus aber gilt jedenfalls nicht die Unterstellung, die Rohrbach macht, daß die kirchliche Erziehung ‚Volkstum und Vaterland im Kreise der Güter zurückstelle, für die uns unser Gewissen die Pflicht der Selbstaufopferung vorschreibt' (S. 45). Das haben die Katholiken im Weltkrieg bewiesen, das hat in unseren schweren Zeiten die leuchtende Treue des noch unter französischer Herrschaft im Elsaß geborenen Bischofs Korum bewiesen, an dessen Grabe die preußische Regierung einen Kranz niederlegen ließ mit der Aufschrift: ‚Dem deutschen Bischof'; nicht daß er sich zunächst als Deutscher und dann erst als Katholik gefühlt hätte, nein, *weil* er Christ und Katholik war, war er auch Deutscher. Und daß die Katholiken ihren protestantischen Volksgenossen an deutscher Treue nicht nachstehen, das beweisen doch die katholischen Rheinländer in überwältigender Weise, indem sie, unter der drückendsten Fremdherrschaft seufzend, allen Versuchen, sie ihrem deutschen Vaterlande abspenstig zu machen, den entschlossensten Widerstand entgegensetzen. Um so unverständlicher ist es da, wie ein seiner Verantwortung vor dem deutschen Volke bewußter Schriftsteller schreiben konnte: ‚Man denke auch daran, daß der schließlich zurückgewiesene, aber geplant gewesene Vaterlandsverrat der Rheinlande — Republik Dorten — ganz wesentlich auf katholischen Kreisen fußte und auf sie rechnete. Dies Beispiel lehrt, daß der Katholizismus unter Umständen gerade dem *deutschen* Volke hart antinationale Dinge zuzumuten wagt' (S. 46). Wer hat denn ‚den Vaterlandsverrat *der* Rheinlande' schließlich zurückgewiesen? Wer anders als die Rheinländer selbst und aus eigener Kraft? Die Reichsregierung konnte uns nicht viel helfen, und den Mangel an Teilnahme bei unseren Volksgenossen im unbesetzten Deutschland haben wir bitter genug empfunden. Rohrbach sagt an einer anderen Stelle: ‚Deutschland würde morgen untergehen, wenn wir heute unserem Nationalgefühl entsagten' (S. 159). Dieses wahre Wort dürfen wir rheinischen Deutschen auf uns anwenden und sagen: weil die Rheinländer ihrem deutschen Nationalgefühl nicht entsagen, deshalb ist es — selbst im Falle der Gewalt — ein aussichtsloses Unternehmen, sie ihrem deutschen Vaterlande entfremden zu wollen. Ist es weiterhin der Katholizismus gewesen, der dem deutschen Volke solch ‚hart antinationale Dinge zuzumuten wagte'? Was ist eigentlich an diesem Gemisch von Unkenntnis und Unklarheit richtig und was ist falsch daran?

In der Tat haben sich die Versuche, das Rheinland von Preußen abzutrennen und, wie man sagte, zu einem eigenen Bundesstaate innerhalb des Deutschen Reiches zu machen, von welcher Seite sie nun ausgegangen sind, nicht nur an den wirtschaftlichen Egoismus, sondern vor allem an die konfessionelle Besonderheit der überwiegend katholischen Rheinländer gewendet. Und sie hatten damit unleugbar im ersten Jahre einen sehr großen Erfolg. Der Umschwung aber setzte eben mit dem Auftreten Dortens am 1. Juni 1919 ein, weil nämlich dadurch den vielen, die sich hatten irreführen lassen, die Augen dafür geöffnet wurden, was in letzter Linie mit der Loslösung von Preußen gemeint war, und auch wo diese Bestrebungen

eigentlich herkamen. Und wie gründlich und allgemein diese Erkenntnis der Dinge seitdem bei den Rheinländern geworden ist, das haben der Welt die massenhaften Kundgebungen aus allen Teilen der Rheinprovinz gezeigt, die die erneute Regsamkeit der Smeetsleute im vergangenen Mai hervorgerufen hat. Dies die Wahrheit über den ‚geplant gewesenen Vaterlandsverrat der Rheinlande‘; das mag Rohrbach denen glauben, die von Anfang an mit protestantischen und katholischen Volksgenossen zusammen, auch mit solchen, die der Partei des Zentrums angehörten, das damals zum größten Teil auf der anderen Seite stand — gegen die Loslösung von Preußen als solche gekämpft und den § 18 der Weimarer Verfassung abgelehnt haben, und die heute die Genugtuung erleben, ihre Meinung auch von den ehemaligen Gegnern angenommen zu sehen.

In der von Rohrbach angeregten Auseinandersetzung ist aber auch die Frage noch von grundsätzlichem Belang, wie es gelingen konnte, in der rheinischen Bevölkerung eine solche Stimmung gegen Preußen zu erregen, die von all denen tief bedauert wurde, die den Wert Preußens trotz seiner Fehler zu würdigen wußten. Dieser künstlich geschürte Haß konnte anknüpfen an die im Rheinland von jeher bestehende Abneigung gegen Preußen, die auch uns — wohlgemerkt: vor dem Kriege — wohl einmal sagen ließ: wir sind Deutsche, aber keine Preußen.

Diese Spannung erklärt sich aber nicht aus geringerer nationaler Zuverlässigkeit — eine beleidigende Unterstellung, die einem sogar noch während des Weltkrieges im Offizierkorps von seiten protestantischer Kameraden begegnen konnte. Sicherlich waren die Deutschen am Rhein und in Süddeutschland nicht weniger begeistert für den Gedanken der deutschen Einheit wie die im Norden. Aber die Rheinländer waren durchweg großdeutsch gesinnt, und so war ihnen die Lösung, die das Jahr 66 brachte, und die wir ja heute auch nicht mehr als die schlechthin ideale und endgültige ansehen, eine Enttäuschung. Preußen hatte sich stets als die Vormacht des Protestantismus in Deutschland gefühlt, auch der aufgeklärte Friedrich der Große. Hätte es nun, aus dem alten engen Kreise herausschreitend, die größere Aufgabe völlig erfaßt, die ihm das 19. Jahrhundert zuwies, so hätte es den Katholiken die Notwendigkeit erleichtert, sich mit der in ihrem Sinne unvollkommenen Lösung der deutschen Frage abzufinden. Aber die preußischen Regierungskreise konnten es sich auch hier im altdeutschen Kulturgebiete am Rhein nicht abringen, auf eine Politik der Protestantisierung gänzlich zu verzichten; heute staunen unsere protestantischen Mitbürger aus dem Innern des Reiches, wenn wir ihnen erzählen, was die preußische Regierung einer selbstbewußten Bevölkerung in dieser Hinsicht zu bieten wagte. Von vorneherein hatte es die preußische Herrschaft nicht verstanden, sich die Zuneigung, die man am Rhein dem Staate Friedrichs und dem freiheitlichen Preußen der Wiedergeburt entgegenbrachte, zu erhalten. Nach 1871 hat dann der Kulturkampf den Katholiken die Freude am Reich vergällt. Wer die Bitterkeit kennt, die diese unseligen Jahre bis auf den heutigen Tag auch in den Seelen solcher katholischer Männer zurückgelassen haben, die ihr Leben lang dem Könige von Preußen die Treue gehalten haben und die sich auch nach der Revolution verpflichtet fühlten, dem preußischen Staate die Treue zu halten — der versteht es nicht, wie noch heute manche protestantische Volksgenossen sich nicht entschließen können, diesen Irrweg Bismarckscher Politik rückhaltlos zu verwerfen. Und das war die alte Wunde in der Seele der rheinischen Katholiken, die zwar unter der Regierung Wilhelms II. langsam vernarbte, aber ohne große Mühe wieder geöffnet werden konnte, als eine schlau berechnende Politik nach der Stelle suchte, die ihren Machenschaften den geeignetsten Angriffspunkt bot. Rasch

genug aber hat sich die rheinische Bevölkerung, und das in einer Zeit allgemeiner nationaler Dumpfheit, aus eigener Kraft zur Klarheit durchgekämpft.

Also nicht aus der Idee des Katholizismus, sondern aus der deutschen Geschichte erklärt es sich, wenn zwischen der katholischen Volksseele und dem neuen deutschen Staate eine gewisse gefühlsmäßige Spannung bestand, und zweifellos würde der Protestantismus gegenüber einem überwiegend katholischen Deutschland in derselben Lage gewesen sein. Im Schmalkaldischen Kriege haben sich protestantische deutsche Fürsten mit Frankreich und sogar mit dem Türken gegen den Kaiser verbunden. Sie verteidigten den Protestantismus und die Libertät der Reichsstände gegenüber Karl V., das läßt sich von ihrem Standpunkt aus verstehen. Daß man aber damals noch ein sehr starkes Empfinden dafür hatte, was es doch bedeutete, sich mit dem Ausland gegen das Oberhaupt des Reiches zu verbinden, ganz anders als etwa zur Zeit der Kriege Friedrichs II. mit Maria Theresia, wo das Römische Reich nur mehr ein Name war — das mag man daran abnehmen, daß die brandenburgischen Fürsten trotz ihres Gegensatzes zu dem katholischen Kaiser die Teilnahme an einem solchen Schritte ablehnten. Nur der wüste Albrecht Alcibiades von Kulmbach bezeichnet sich, als er nach der Verwüstung der fränkischen Bistümer 1552 auch im Erzstift Trier auftritt, als Untertan der französischen Krone. — Daß im Dreißigjährigen Kriege deutsche Fürsten wider Heimat und Vaterland dem Könige von Frankreich zuhalten, bedauert der elsässische Patriot Moscherosch (Philander von Sittewald II, 1. Gesicht), und wenn er als Protestant auch die Entschuldigung einigermaßen gelten läßt, daß sie es nicht täten, um ihr Vaterland zu verraten, sondern ‚auß anderen höheren vnd Staats-vrsachen, so das Gewissen vnd den Glauben betreffen', so vermag er doch im Hinblick darauf, daß den meisten die Religion nur zum Vorwand dient, den Zusatz nicht zu unterdrücken: ‚Die Religion thut viel, aber die Duplonen thun noch mehr.' Wie töricht wäre es, legte man solche Fehler von Protestanten ihrem Bekenntnisse als solchem zur Last. Also möge man auch das Treiben eines Häufleins bezahlter Verräter der Stelle anrechnen, in deren Solde sie stehen, aber nicht dem Katholizismus. Und die unbedachten Äußerungen einzelner Irregeführter aus dem ersten Jahre nach der Revolution möge man für das Gesamtbild doch nicht anders werten als z. B. das Vorgehen der protestantischen Helgoländer, die im Oktober 1920 auf der Britischen Botschaft in Berlin vorsprachen, um dort gegen die preußische Regierung Beschwerde zu führen (Köln. Zeitung 1920 Nr. 920). —

Wir Katholiken sind uns wohl bewußt, daß wir in unserem Tun und Verhalten von der reinen Ausprägung der christlichen Idee weit entfernt sind, aber man rechne die Sünden der geschichtlichen Katholiken nicht der katholischen Idee zu. Es wird ja auch nicht nur auf unserer Seite gesündigt. Was sagt Rohrbach z. B. zu dem Verhalten des Pfarrers Kremers aus Bonn, der seit langen Jahren inmitten einer katholischen Bevölkerung lebt und es fertig bringt, in der von den Fremden besetzten Heimat in Neuwied eine Hetzrede allergiftigster Art gegen seine deutschen Brüder katholischen Glaubens zu richten, gewiß nicht aus nationalem Gefühl, sondern aus blindem konfessionellem Hasse heraus?

Aber wir wollen die Entgleisungen einzelner nicht der Gesamtheit unserer protestantischen Brüder zur Last legen, sondern wie bisher gemeinsam mit ihnen das bedrohte Gut unseres Deutschtums in der Westmark verteidigen. Und wenn wir uns gezwungen sahen, die gegen unseren Glauben und gegen unser deutsches Gefühl gerichteten Unterstellungen Rohrbachs zurückzuweisen, so soll das unseren Dank für sein sonst so prächtiges Buch nicht schmälern.

Rundschau

Zeitgeschichte

Zur Psychologie des Kriegs und der Nachkriegszeit. Die traumhafte Entrückung des Friedenslebens grenzte bei manchem Kriegsteilnehmer nahe an die Erscheinungen des Doppel-Ich. Nach der Rückkehr ins Friedensleben machte sich diese Depersonalisation oft noch stärker geltend: Die Wellen unserer bürgerlichen Existenz schlugen wieder zusammen und glätteten sich zu einer Fläche; der Krieg aber, der sie aufgerissen hatte, versank nun seinerseits in die Traumsphäre. In diesem Sichumleben ist offenbar eine Selbsthilfe der Natur wirksam. Heute würde gar mancher seelisch geradezu gelähmt sein, wenn ihm nicht eine sanfte Hand die grausen Bilder des Krieges in traumhafte Ferne gerückt hätte. Andererseits brachte die innere Loslösung vom Friedensleben dem kämpfenden Soldaten seelische Entlastung. Und doch ist der Krieg, so scharf er im Bewußtsein des Mitkämpfenden vom Frieden getrennt ist, lediglich eine Weiterführung des Friedens. Unbewußt und wurzelhaft blieb das deutsche Heer mit der alten Friedenswelt als seinem Mutterboden verwachsen. So ist die große Linie, die bei der psychologischen Untersuchung von Dr. Raymund Dreiling O. F. M. über ‚das religiöse und sittliche Leben der Armee unter dem Einfluß des Weltkrieges' (F. Schöningh, 22,50 M., geb. 30 M.) deutlich zutage tritt, die: Der Krieg offenbarte die religiöse und sittliche Verfassung vor dem Kriege und bildete sie weiter. Dies gilt für die Staaten: ‚Wenn die Politik und Kriegführung aller kriegführenden Völker in so hohem Grade von einem chauvinistisch-materialistisch-machiavellistischen Geiste getragen waren, so kam das an erster Stelle daher, daß sie schon vor dem Kriege der christlich-ethischen Orientierung so gut wie ganz entbehrten.' Dies gilt aber auch für den einzelnen. So warnt Dreiling davor, den Krieg zu preisen, als habe er einen Heroismus der Tat geschaffen. Dessen tiefste Ursache scheint ihm vielmehr in der religiösen und sittlichen Verfassung, mit der diese Menschen in den Krieg gezogen waren, zu liegen, in dem Charakter, der den meisten nicht als reife Frucht in den Schoß fiel, sondern das Endergebnis langer, mühsamer Selbst- und Fremderziehung der Friedenszeit war. Während des Krieges war diese Einsicht verdunkelt, eben weil der Friede völlig aus der Blickrichtung geschwunden war. Man schrieb dem Krieg schöpferische Kräfte zu. Heutzutage — und damit möchte ich eine Nutzanwendung aus Dreilings psychologischer Studie ziehen — heute, wo der Krieg entweder in der Erinnerung verdrängt oder verklärt ist, verfallen viele leicht in denselben Fehler und lassen wie mit den Augusttagen des Jahres 1914, so mit den Novembertagen des Jahres 1918 eine neue Welt beginnen, in der sie den Schoß zerstörender Kräfte erblicken. Tatsächlich aber ist die Zeit, in der wir stehen, nichts anderes als eine Weiterführung des Krieges. Ist es nicht offenbar, daß die Etappe noch weit in unsere Tage hineinreicht? Der Schieber von heute, was ist er anderes als ein Produkt der Etappe, nur daß es auf einem Boden, der, je länger die unnatürlichen Verhältnisse des Krieges und der Nachkriegszeit andauerten, um so heilloser versumpfte, sich erst voll ausgewachsen und vermehrt hat? Aber noch in einem tieferen Sinn muß man von Etappe sprechen. Dreiling stellt fest, wie beim Frontkämpfer, wenn er aus der Gefechtszone, wo er von jedem Lebensgenuß abgeschnitten und innerlich

auch abgelenkt ist, ins Etappenquartier zurückgezogen wird, durch einen Rückschlag das Verlangen nach Genuß um so elementarer erwacht und vielfach zu einem richtigen ‚Sichaustoben' der Natur führt. Auch brave Soldaten und Offiziere hätten unter der Gewalt dieser Reaktions- und Kontrasterscheinungen schwer gelitten. Wie nach dem Abschluß einer Kampfhandlung, so ist jetzt nach Beendigung des Krieges eine furchtbare Reaktion eingetreten. Und wie vor einer Schlacht im Angesicht des Todes Angehörige derselben Formation zum einen Teil die öffentlichen Häuser stürmten, zum andern sich um die Kommunionbank drängten, so frönen jetzt am Rande des Abgrunds die einen der Lebensgier, während die andern ein Mönchsleben führen. Diese Abdrängung nach rechts und links, die mit den Kriegsjahren immer deutlicher wurde, bestimmt auch heute noch das moralische und religiöse Bild unseres Volkes. In anderer Hinsicht wirkt das Kriegshandwerk, das in ununterbrochener Übung Anlagen verstärkte oder schuf, deren Auswirkung nicht mit Friedensschluß einfach abgebremst werden konnte, unmittelbar weiter. Politische Morde, überhaupt das starke Emporschnellen der Kriminalität Erwachsener erklären sich so. Dreiling weist auf den tiefgehenden Wandel hin, den die alten Begriffe von Besitz und Erwerb durch den Krieg erfuhren. Eine Erschütterung der Ehemoral konnte bei einer mehr als vierjährigen Auflösung des ehelichen Lebens nicht ausbleiben. Wohl brachte nun der Krieg selbst zunächst ein Zurückgehen der bürgerlichen Kriminalität. Dreiling führt dies darauf zurück, daß ein beträchtlicher Teil von Friedensverbrechen in Kriegsleistungen umgewandelt worden waren. ‚Heldentum', so sagt er, ‚kann latentes Verbrechertum sein. Zwischen beiden herrschen offenbare und verborgene Zusammenhänge, in beiden wirken verwandte oder identische Kräfte.' Es handelt sich da um Strebungen, bei denen es letzten Endes auf die Zielsetzung und Motivierung ankommt, ob ihre Äußerungen moralisch oder unmoralisch, legal oder illegal, sozial oder antisozial sind.' (Es gab freilich noch ein anderes, ein christliches und passives Heldentum, von dem Pater Dreiling, der von 1914 bis 1918 in Kriegslazaretten tätig war, erschütterndes Zeugnis ablegt, heldenhaftes, christusgleiches Sterben und opferfreudige Todesbereitschaft.) Alle diese Nachwirkungen des Krieges aber müssen um so stärker sein, als dieser Krieg in den Millionen von Menschen, die, vom Mutterboden ihrer individuellen und sozialen Verhältnisse losgerissen und ihrer Selbstbestimmung im weitesten Maße beraubt, zu einer Masse zusammengeflossen waren, eine Massenstimmung erzeugte, der der Einzelne, auch der Stärkere, Abgesondertere erliegen mußte. Aus dieser Suggestibilität erklärt sich aber auch die Massenerscheinung des Zusammenbruchs und der Revolution. Verlor der, welcher den gewaltigen Mechanismus, zu dem das Heer, ja das Volk unter Aufhebung des individuellen Seelenlebens geworden war, handhabte, Besinnung und Sicherheit, so war die Panik da, und nun allerdings hörten die Massen auf den Befehl der Revolution. Die Untersuchung des Franziskaners beweist klar, daß Zusammenbruch und Revolution Teilerscheinungen und Glieder in einem Prozesse sind, der nicht erst 1918 noch 1914 begann und in dem wir heute noch stehen. ‚Mit einer gewissen psychologischen Notwendigkeit', schreibt Dreiling, ‚mußte das System fallen, das diesen Krieg begonnen, bis zu einem solchen Punkte geführt und — verloren hatte. Der Zusammenbruch ist nicht über Nacht gekommen. Er mußte kommen, rückte wie ein unaufhaltsames Geschick von Tag zu Tag näher und kündigte sich lange vorher durch seine Boten an.' Wir erfahren, wie Karl Lamprecht bei einem längeren Aufent-

halt an der Westfront schon 1915 die beginnende Zersetzung erkannte und voll Besorgnis bei P. Dreiling Klage führte, daß sich das gesamte Offizierskorps — der mit dem Volke in inniger Fühlung stehende Großherzog von Hessen machte eine Ausnahme — seinen Beobachtungen gegenüber verständnislos zeigte. Obwohl Dreiling die feindliche Propaganda, die innerpolitische Entwicklung mit ihren zu späten, als Zeichen der Schwäche wirkenden Zugeständnissen an das Parlament, die Verbreitung sozialistisch-revolutionärer Ideen im Heere als Faktoren des Zusammenbruchs in Rechnung setzt, so betont er doch mit aller Entschiedenheit, daß der tiefste Grund für den Zusammenbruch nicht in jenen äußeren Einflüssen, sondern in der Verfassung der Armee selber lag, die in hohem Grade seelisch und körperlich zermürbt und krank war. ‚Es war die Rache der Natur an der Unnatur der Verhältnisse, es war wirklich „über unsere Kraft" gewesen, man konnte nicht mehr; es war das spontane Sprengen von Fesseln, die unerträglich geworden waren. Nicht daß der Zusammenbruch gekommen ist, das ist wunderbar, sondern daß er nicht früher und in schärferer Form gekommen ist, das muß jedermann mit Staunen erfüllen.' Bei der Märzoffensive 1918 gegen Amiens hatte man den Soldaten noch einmal die Zuversicht auf das Gelingen beizubringen verstanden; als diese stecken blieb, hieß es: Man hat uns wieder belogen und betrogen; wenn die da oben keinen Schluß machen, dann wird es Zeit, daß das Volk Schluß macht. Es war, so schildert Dreiling die damalige Lage, als ob sich eine gewaltige Naturkatastrophe ankündigte; die innere Spannung erreichte eine solche Druckhöhe, daß es nur eines auslösenden Reizes bedurfte, um sie zur Entladung zu bringen. Als Heeresleitung und Regierung sich dann zum Friedensangebot entschlossen, gab es kein Zurück mehr, da war Schluß mit dem Kriege. Es zeigte sich der krankhafte Charakter der Reaktionserscheinungen bei diesen erschöpften Menschen. Nur nichts mehr vom Kriege sehen und hören! Nachdem einmal das Wort Friede von militärischer und amtlicher Seite gefallen war, mußte binnen kurzem die Erfüllung kommen, wenn nicht eine Riesenkatastrophe alles mit sich in den Abgrund reißen sollte. Mochten auch die Frontsoldaten sich von der Heimat- und Etappenarmee sowie der Marine tiefgehend unterscheiden und keine eigentliche Revolution wollen, mochten sie auch bereit sein, mit dem Kaiser (wäre er bei ihnen geblieben) friedlich nach Hause zu ziehen, so hätte doch keine Macht der Welt den durchschnittlichen Frontsoldaten zu einem längeren Weiterkämpfen, geschweige denn zu einem neuen Winterfeldzug bewegen können. Schluß mußte gemacht werden, Schluß, unabänderlich Schluß!

Diese Darstellung Dreilings überzeugt um so mehr, als der Franziskanerpater keinerlei politische Ziele mit ihr verfolgt. Wenn ihn eine Absicht leitete, so war es die, den Nachweis zu führen, daß nicht die Religion versagt hat, sondern der Krieg, die unnatürlichen Verhältnisse, die er geschaffen hat, und die Menschen. Der Vorwurf, das Christentum habe versagt, wurde angesichts des Ausgangs dieses Krieges in manchen deutschen Kreisen erhoben, bei denen P. Dreiling eine merkwürdige Ineinssetzung von Christentum und Germanentum feststellt. Mit Recht weist er auf den eigenartigen Widerspruch hin, daß man dort trotz der bitteren Erfahrungen kein Wort der Klage über den Krieg findet, während man sich nicht genug tun könne, über das Versagen der Religion im Kriege zu sprechen. Nicht das Christentum soll man anklagen, auch nicht an erster Stelle die Menschen, sondern den Krieg, die ihm zugrunde liegenden geistigen Strömungen und die von ihm bewirkte Verkehrung aller natürlichen Lebensverhältnisse. Die un-

günstigen Einflüsse des Krieges kamen im Verlauf seiner ungewöhnlichen Dauer immer mehr zur Auswirkung, dabei brach das religiös und moralisch nicht ganz Starke mit psychologischer Notwendigkeit zusammen. Das Starke aber ging gestählt aus dieser Feuerprobe hervor. Es ist von hohem Reiz, nein es ist erschütternd zu verfolgen, wie sich die Frömmigkeit des deutschen Soldaten, soweit sie echt und stark war, im Verlaufe des Krieges immer freier gemacht hat von irdischer Verflechtung, bis schließlich der nackte Mensch vor seinem Gott stand und geradezu das Urphänomen von Religion und Sittlichkeit zutage trat. ‚Ich glaub an Deutschland wie an Gott', hatte 1914 ein katholischer Dichter gesungen. Man führte den ‚deutschen Gott' im Munde. Diese Auffassung vom Wert des deutschen Wesens, mitbedingt vom protestantischen Landes- und Staatskirchentum, war nach Dreilings Beobachtungen auch in manche Schichten des katholischen Volksteiles übergegangen. Gegen Ende des Krieges ist dagegen die Frömmigkeit und Pflichterfüllung stumm und wortlos geworden. Eine Reihe äußerer Beziehungen — nicht nur zu Herrscher und Vaterland, sondern bei vielen selbst zu Heim und Familie — wird in immer höherem Grade ausgeschaltet. Mit elementarer Gewalt, so schildert Dreiling die Entwicklung, wird der Mensch von der Peripherie in den Mittelpunkt geworfen, und schließlich stehen sich nur noch Gott und die Seele, der Mensch und seine Pflicht gegenüber. Der Priester aber ist nur noch Christusträger. Wir Priester, so schreibt ungefähr der Pater, waren in den letzten Kriegsjahren nur äußere Vermittler und Bestärker des innerlichen und persönlichen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott. Schweigende habituelle Ergebung in den Willen Gottes, ein Blick nach oben, ein kurzes Bitt- oder Dank- oder Reuegebet, eine in lapidarem Stil gehaltene Beichte, verbunden, wenn möglich, mit der hl. Kommunion und Ölung, Besuch der hl. Messe, das waren die Formen dieser herben, ehrfurchtgebietenden Frömmigkeit, ‚zu der sich die Erhebung der ersten Zeit verhielt wie das laute Treiben auf dem Markte gegenüber einem stillen Gebete in einsamer Kapelle'. Vielleicht mußte der Christ aus der Verfilzung seiner Religiosität mit fremden Mächten seinen Weg nehmen durch dieses Stadium der völligen Isolierung und des Einsamseins mit Gott, um jetzt der beglückenden Gemeinschaft des Leibes Christi, in der wir nicht nur Kinder Gottes, sondern auch untereinander Brüder sind, wiedergeschenkt zu werden. Fritz Fuchs.

Otto von Gierke, der Germanist an der Berliner Universität, wurde am 12. Oktober 1921 als Achtzigjähriger inmitten noch immer rüstigen Schaffens aus diesem Leben abberufen. Sein Lebenswerk überragt das eines durchschnittlichen Gelehrten und ist — man kann es ohne Übertreibung sagen — von säkularer Bedeutung. Ein gemeinsamer Gedanke liegt ihm zugrunde: die Entdeckung und Lebendigmachung der deutschen Seele des modernen Rechtes. Das ‚Deutsche Privatrecht' dient diesem Gedanken durch eine systematisch-dogmatische Darstellung großen Stils auf rechtsgeschichtlicher Grundlage, das ‚Deutsche Genossenschaftsrecht' durch geschichtliche Darstellung eines besonders wichtigen und umfassenden Einzelgebietes, des Rechtes der Personengemeinschaften ‚im weitesten Sinne. Gierkes Genossenschaftstheorie hat die deutsche Rechtsprechung im höchsten Maße beeinflußt. Und das neue Bürgerliche Gesetzbuch, welches wenigstens innerhalb des Deutschen Reiches die Rechtseinheit verwirklichte, dankt es nicht zuletzt der bedeutenden Mitarbeit Gierkes, daß in seiner endgültigen Fassung viel stärker deutsche Rechtsgedanken zum Ausdruck kommen als im ursprünglichen Entwurf.

Tiefe Gründlichkeit verbindet sich in Gierkes Gelehrtenpersönlichkeit mit einer erstaunlichen Vielseitigkeit und geradezu künstlerischen Begabung, die es ihm ermöglicht, das ganze Recht aus dem Geist des Volkes zu begreifen und in lebendigem Zusammenhang mit allen anderen Lebensäußerungen dieses Volksgeistes darzustellen. Er beherrschte nicht nur sein eigentliches Gebiet, das deutsche Privatrecht, vollkommen, sondern befruchtete auch das öffentliche Recht in außerordentlichem Maße. Gerade heute ist besonders zu erwähnen die Betonung des genossenschaftlichen Elementes neben dem anstaltlichen (obrigkeitlichen) im Staatsbegriffe Jahrzehnte vor der ‚Revolution' und die Verwertung der Genossenschaftstheorie für die Erklärung des Bundesstaates, dessen Eigenart und reale Wirklichkeit in der Geschichte des deutschen Staates ebensowenig bestritten werden kann, als seine Konstruktion ein Problem bleibt, das die deutsche Rechtswissenschaft immer aufs neue zu bewältigen sucht.

Auch innerhalb des ‚Privatrechtes' hat Gierke ein besonders feines Verständnis für seine Verflechtungen mit dem öffentlichen Recht, für seinen sozialen Gehalt und seine sozialen Funktionen. Die ganze Genossenschaftstheorie erhält ihren bleibenden Wert in der Erkenntnis, daß die Einzelpersonen in den mannigfaltigsten Formen der Vergemeinschaftung sich zusammenschließen, deren stärkste und beherrschendste auf weltlichem Gebiete der Staat bildet. Das Recht der Personengemeinschaften erscheint, so gesehen, als die Brücke vom System des Privatrechts zum öffentlichen Recht. Wie sich in diesen Personengemeinschaften allmählich ein die Einzelnen beherrschender Verbandswille durchrang, wie sich, wohl gefördert von starken Antrieben des römischen und besonders des kanonischen Rechts, aber doch aus inneren Bedürfnissen und in deutschem Geiste eine körperschaftliche Verfassung entwickelte, die bei vielen Personenverbänden des deutschen Rechts von der romanischen Schablone abweicht: das ist der wesentliche Gegenstand von Gierkes monumentalem Werk. Seine Genossenschaftstheorie darf also nicht, wie es bei juristischen Laien vorkommt, mit der Genossenschaftsbewegung in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zusammengeworfen werden. Aber in einem viel umfassenderen Sinn ist Gierkes Lebenswerk fruchtbar für die organisatorischen Aufgaben unseres modernen Wirtschaftsrechtes. Denn wie das deutsche Recht an der Schwelle des Mittelalters das große soziale Problem der Verteilung der Grundrente durch die wundervolle Ausgestaltung der Leiherechte bewältigen half, so ringen wir auch heute wieder nach sozialer Befriedung, wobei die Ausbildung einer Fülle von Gesellschaftsformen des öffentlichen und privaten Rechts, die den Arbeitern und der Volksgesamtheit eine gerechte Teilnahme am Unternehmergewinn verbürgen sollen, eine besonders bedeutsame Rolle spielt.

Als Mensch war Gierke ausgezeichnet durch eine hohe, lautere sittliche Lebensauffassung und eine nie versagende Güte und Hilfsbereitschaft. Seine wissenschaftliche Lebensarbeit übte er als eine hohe Pflicht, und erst der Tod hat dem Achtzigjährigen, der bis vor kurzem auch sein akademisches Lehramt ausgeübt hatte, die Feder aus der Hand genommen. Selbst von tiefgläubiger christlicher Gesinnung, hat er, der Protestant, auch das religiöse Bekenntnis seiner katholischen Volksgenossen geachtet und ist dem katholischen Geistesleben des Mittelalters und dessen Großtaten vollauf gerecht geworden. In seiner äußeren Erscheinung, in seinem Wesen und Lebenswerke ist Otto von Gierke geradezu die Verkörperung echten Deutschtums gewesen. Nichts von Stubengelehrsamkeit hatte das Äußere des Mannes an sich, dessen noch im Greisenalter hochaufragende Gestalt ein Bild von Mannesstärke bot, dessen edel geformtes Haupt in dichtem Scheitel das weiße Haar umrahmte, der noch als Siebziger seinen

täglichen Morgenritt durch den Tiergarten machte und sich abends in seinem Garten in fast kindlicher Naturfreude unter dem Schatten der Bäume erging, die er vor Jahrzehnten selbst gepflanzt. Wer jemals in sein gütiges, durchgeistigtes Auge geschaut, wer vollends als ein Jünger seiner Wissenschaft — sei es auch der geringsten einer — ihm geistig nähergetreten und von ihm Förderung erfahren durfte, der wird die Erinnerung daran als eines der wertvollsten Besitztümer seines Lebens bewahren.

Prof. Dr. K. G. Hugelmann.

Zur Agrarfrage in Italien.* Italien war das erste Land Europas, in dem, gegen 1880, die Landbevölkerung gegen alteingewurzelte schlimme Mißstände stärker revoltierte. Zuerst brach sie in Venetien und in der Lombardei, dann in der Romagna, in den Marken los; im Ravennatischen und südlich davon bis über Ancona hinaus sind die Leute arbeitsam, doch rauher Art, jähzornig, zu Gewalttaten geneigt. Ich entsinne mich, 1908 nahe bei Rimini gesehen zu haben, daß eine Dreschmaschine, die, von wohlhabenden Grundeigentümern erst einmal zur Probe ausgeliehen, auf ihren Besitzungen die Runde machte, von einem halb Dutzend Kavalleristen bewacht ihre Arbeit verrichtete; zwei andere waren unlängst durch zusammengerottete Bauern zerschlagen worden. ‚Die großen Herren', hieß es, ‚sollen nichts vor uns voraus haben!' Charakteristisch für die Bewegung war, daß sie ohne Zutun zugereister, parteipolitisch wirkender Agitatoren unmittelbar aus schreiender Not heraus entstand und sich ausbreitete.

Das Los vieler italienischer Bauern und ländlicher Arbeitnehmer ist nach wie vor beklagenswert. Bis über die Ohren verschuldet, elend genährt und gekleidet, von widrigen Krankheiten heimgesucht, tagsüber in harter Fron sich mühend, nachts in zerfallenden, rauchigen Hütten auf Streu und Lumpen hingestreckt, welken Tausende und Tausende frühzeitig dahin. Nicht nach dem Buchstaben des Gesetzes, doch tatsächlich sind sie Leibeigene des Latifundienbesitzers, des Großgrundherrn, unvergleichlich schlechter daran als die Knechte des Ostelbiers vom alten Schlage, der seinen Untergebenen die politischen Menschenrechte verkümmert, sie jedoch redlich nährt und gegen die Unbilden der Witterung schützt. Noch erheblich gemeingefährlicher, dem Gesamtvolkswohl abträglicher als die Ansammlung übermäßigen beweglichen Kapitals in den Händen weniger ist es, wenn allzu große Landkomplexe einem Magnaten, einem in sich geschlossenen Familienkreise, gehören. In der Regel saß und sitzt der Duca, der Principe in der Großstadt oder befindet sich auf Reisen; bezieht er im Spätsommer eines seiner Landschlösser, so kümmert er sich meist blutwenig um jene, die seine Äcker bebauen, seine Weinberge pflegen. Er setzt einen Generalpächter ein, dieser wieder Unterpächter. Die Unterpächter saugen die Kolonen aus, indem sie ihnen nur das Allernötigste an Arbeitsvieh, Geräten, Saatgut bewilligen, vom Fruchtertrage ihnen aber allein ein Geringes lassen. Seinesteils treibt der Staat unbarmherzig auch vom armseligsten Landtagelöhner — die festangestellten Landarbeiter bilden die Minderheit — überaus hohe Steuern ein. Die Unterpächter betrügen den Generalpächter, dieser den Eigentümer, natürlich vorsichtig, um sich in seiner gewinnbringenden Stellung zu halten. Selten, daß ein Latifundienbesitzer sich mit der Technik gut moderner Bodenbewirtschaftung vertraut macht, daß er sich um Wohl und Wehe der ‚glebae adscripti' eingehender bekümmert. Noch jetzt gibt es italienische Fürsten von der Art des Marchese Rudini, des Nebenbuhlers Crispis, eines Edelmannes

* Vergl. ‚Das Ende des romantischen Italien' im Augustheft S. 601.

uralter Herkunft, der im Parlament die liberalsten Reden hielt und auf seinen ausgedehnten sizilischen Gütern die Bauern mit hölzernen Pflügen und Eggen vorweltlich simplen Zuschnitts hantieren ließ. Am allerschlimmsten daran sind die Ärmsten der Armen, die in Fieberdistrikten ihr mühselig Tagwerk verrichten: in den Reisteichen der Lombardei; in den toskanischen Maremmen, in und zunächst den unter dem Meeresspiegel liegenden pontinischen Sümpfen, für deren Austrocknung der preußische Major Donath vor dem Kriege vergeblich einen reiflich durchdachten Plan befürwortet hatte; am Südostgestade Siziliens und an der Ostküste Sardiniens.

Der auf eigener Scholle tätige, auskömmlich gestellte Bauer ist im heutigen Italien nicht häufig anzutreffen. Der abhängige befindet sich im ganzen am besten in Toskana. Dort hat sich seit langem die ‚Mezzadria‘ eingebürgert. Der Feldarbeiter erhält vom Grundherrn ein erträglich wohnliches Haus, ausreichendes brauchbares lebendes und totes Inventar, hinlängliches Saatgut und hat den Anspruch auf den ungeschmälerten halben Ertrag an Korn, Baumfrüchten, Wein, Milchprodukten. Wird, was in Ansehung des günstigen, in jener Gegend besonders ausgeglichenen Klimas selten geschieht, die Ernte durch eine Wetterkatastrophe, eine Überschwemmung stärker geschädigt, so springt der Besitzer dem Bauern zumeist bei, ohne ihm für Wiedererstattung drückende Bedingungen aufzunötigen. Öfters ein patriarchalisches Verhältnis in erfreulichem Sinne.

Aber es ist auf eine bestimmte Landschaft mit ihren Sonderproduktionsbedingungen und -erträgen zugeschnitten, es hat sich in Jahrhunderten langsam ausgebildet; das in e i n e m Bezirk historisch Gewordene läßt sich nicht, zum mindesten nicht so rasch, auf einen anderen übertragen. Die Frage der Hebung der sozialen Lage des italienischen Landarbeiters, mit der die der Steigerung der für den eigenen Volksbedarf nötigen Getreideerzeugnisse, der für den Export so wichtigen Olivenkultur usw. eng zusammenhängt, halte ich noch für brennender, erheblich vordringlicher als die einer relativen Ausgleichung der Ansprüche von Arbeitgebern und Arbeitnehmern im industriellen Bereich. Die ungeheuren dort zu überwindenden Schwierigkeiten sind in den Kriegsjahren und nach ihnen noch gewachsen. Die Landflucht nimmt um so mehr zu, je näher durch die modernen Verkehrsmittel selbst entlegene Gegenden an die Städte mit ihren zweifelhaften Verlockungen heranrücken. Der Bauer, der als Soldat diente und draußen menschenwürdigere Zustände gesehen hat, fühlt den Zwang der heimatlichen Bedrängnis und Hungerleiderei noch schmerzlicher als zuvor. Die italienischen Auswanderer, die, zu einem ansehnlichen Teil Bauern, in der Fremde bei kärglichem Leben gut verdienten und mit ihren heimwärts gesandten Ersparnissen ebenso ihre zu Hause gebliebenen Familienangehörigen unterstützten als das Budget ihres Vaterlandes auffüllten, finden jetzt beträchtliche Hemmungen auf dem Wege gegen die Neue Welt hin; die Vereinigten Staaten Nordamerikas fordern von jedem, der das Schiff verläßt, den Nachweis eines gewissen Barvermögens, auf den, besonders bei der jetzt ungeheuerlich wachsenden Arbeitslosigkeit, streng gehalten wird; in Südamerika, vornehmlich in Argentinien, das die Italiener halb und halb als ihre Kolonie zu betrachten sich gewöhnt hatten, machen sich neuerdings Strömungen geltend, die auf einen engeren wirtschaftlichen Anschluß an das während des Weltkrieges durch allerhand Lieferungen an die Alliierten schier wohlhabend gewordene Spanien hinzielen. Im italienischen Tripolis sieht es, nach verläßlichen Berichten, noch recht wüst aus.

Bezeichnend, daß bisher hauptsächlich angesehene bürgerliche Sozialpolitiker der Halbinsel als Anwälte des Land-

arbeiters hervortraten. So wuchtend Kriegs- und andere Schulden bereits auf den Schultern Italiens lasten, so werden doch italienische Staatsmännner, die den Kopf nicht in den Sand stecken, um eine ausgiebige Anleihe mit dem Zweck der Verbesserung des Loses der Landarbeiter und der Erhöhung der Bodenerträgnisse schwerlich herumkommen. Ein bezügliches praktisch angelegtes Programm hätte zu umfassen: Aufteilung einer Reihe von Latifundien unter gütlicher Abfindung der Eigentümer durch verbürgte staatliche, sich über einen längeren Zeitraum hin erstreckende Abzahlungen in Raten — eine gewaltsame Expropriation würde ein Chaos entfesseln; Verbot der Afterverpachtung; Steuerreform; Wiederurbarmachung ehemals fruchtbarer, später versumpfter und verseuchter Ebenen und geröllüberdeckter Halden, vorzüglich in Apulien, der Basilicata, Kalabrien, Sizilien, Sardinien; konsequente Siedlungs- und Wohnungspolitik, besonders in den schwach bevölkerten Distrikten; gesetzliche Festlegung des Höchstzinsmaßes bei Darlehen; Bereitstellung neuzeitlicher Geräte und Maschinen; Vermehrung und Verbesserung der heute noch sehr dürftigen landwirtschaftlichen Schulen; Vervollkommnung der allgemeinen Volksschulen auf dem Lande mit strengerer Durchführung des jetzt recht lax gehandhabten Schulzwanges.

Das Allerwichtigste indessen für die Landwirtschaft und die Industrie, für den Außenhandel, die Schiffahrt, das Bankwesen des heutigen Italiens wäre die Wiedergewinnung großzügig arbeitender, weitblickender Organisatoren, die nicht, wie die inzwischen dort klebfest eingenisteten Engländer, nur das Interesse eines fremden Volkes im Auge haben, sondern denen, in deren Dienst sie treten, ehrliche, fleißige, gewissenhafte Helfer sind. Der Italiener unserer Tage kann nur mehr im kleinen organisieren. Genua wird, seitdem ihm das Rückgrat des deutschen Beistandes ausgebrochen ist, wieder von Marseille überflügelt, und in Triest zeigt es sich, daß selbst die hier übergemütlichen, dort bureaukratischen Österreicher Besseres fertig brachten als ihre nach dem ersten oder zweiten Anlauf in sich zusammensinkenden Nachfolger. Das spüren diese selbst.

Wäre unsere Lage nicht so verzweifelt, wäre es für uns belustigend, daß Italien mit einem trockenen und einem nassen Auge auf Deutschland schielt, daß es ihm in den Fingern zuckt, dem Wehrlosen, dem England und Frankreich das Wams nehmen, noch das Hemd vom Leibe zu reißen, daß es wiederum den zum Organisieren geborenen Deutschen sehnlich herbeiwünscht, damit er in den zerfahrenen italienischen Haushalt Ordnung bringe. Wir wären vortrefflich daran, wenn auch wir kühlherzig unsere ja nicht zu gering bemessenden Gegenforderungen aufstellten, Zug um Zug vorgingen, und wenn von Regierungs wegen mit aller Sorgfalt und Strenge darüber gewacht würde, daß allein moralisch und geschäftlich einwandfreie, dazu für ein zeitgemäß richtiges Auftreten vorgeschulte Deutsche die Einreiseerlaubnis nach Italien erhielten.

Dr. Paul Marsop.

Literatur

Flaubert und Dostojewski. Im selben Jahr wie Dostojewski, 1821, ward Flaubert geboren, jener am 30. Oktober, dieser am 12. Dezember. Und auch ihre Todestage sind nah aneinandergerückt: am 8. Mai 1880 starb Flaubert, am 28. Januar 1881 ist ihm Dostojewski gefolgt. Die zwei großen Maler der Seelentiefen, die voneinander kaum gewußt haben und die jeder für ihr Volk eine Epoche der Nationalliteratur bedeuten, eint noch ein anderer, kaum als zufällig und äußerlich zu erachtender Umstand: sie sind beide — mag Dumesnil die Tatsache an Flaubert noch so gewandt als Hystero-Neurasthenie

erklären — Epileptiker. Es ist ein grausiger, aber verführerischer Gedanke, dem seit alters das Volk gläubig anhangt, daß am Epileptiker, in den Krämpfen, die ihn überwältigen, geheimnisvoll etwas Höheres, sei es ein Gott, sei es ein Dämon, sich bekunde: die furchtbare Weihe, die das Hinfällige in dieser ehrerbietigen Auffassung eines ungemeinen Zustandes erfährt, will uns dem Genius gemäßer bedünken als die scheinbar schonungsvolle pathologische Aufklärung. Aber sei dem, wie ihm wolle: die Krisen, die das Nervensystem der Gleichaltrigen erschütterten und ihr verfrühtes Ende mitbewirkt haben, bleiben uns Symbole einer ‚dämonischen' Natur, von der wir Großartiges zu dauerndem Gewinn in Empfang genommen haben. Sonst freilich bieten Wesen, Schicksal und Werk der zwei repräsentativen Schriftsteller nicht eben Übereinstimmung. Dostojewski, der Christ, der Märtyrer, der Prophet, der liebende Beladene, der demütige Erniedrigte, der strahlende Bejaher, der Heros des Herzens, und Flaubert, der Positivist, der grausame Hasser, der stolze Selbstpeiniger, der finstere Verneiner, der fanatische Laboureur der Kunst, der Grandseigneur des Geistes: sie stehen einander wie Antipoden gegenüber. Wenigstens auf den ersten Blick. Näher Verweilendem vermenschlicht sich der überlebensgroße Russe, wird der an seiner Lebensschwäche leidende Normanne, der traurige Knecht der Meisterschaft zum Gegenstand zärtlicher Teilnahme: das Kind in beiden schlägt die wunderbaren blauen Seelenaugen auf. Und hinwiederum: diese gewaltigen Realisten, was für Romantiker sind sie beide gewesen, mit welchen Riesenschwingen rauscht ihre Sehnsucht in die fernsten Fernen ihrer göttlichen Heimat, welch einen farbenglühenden Regenbogen wölbt ihre Phantasie über den Alltag, in dem ihre unfehlbare Beobachtung Ziel um Ziel erledigt! Jene Unterschiede sind in erster Linie durch das Genie der Rasse bedingt: der Slawe ist der Natur, ist Gott näher als der Franzose, in dem die Kultur einer seit einem Jahrtausend zum Staat erzogenen Öffentlichkeit den höchsten Ausdruck der Kritik erbildet hat; Rußland ist niemals ‚Staat' gewesen, sondern gestaltlose Gemeinschaft des Naturhaften, weshalb auch von dort die naiven Bekenner des Anarchischen stammen, Politik hat es dort immer mit dem Elementaren, dem Triebhaften zu tun, während in Frankreich Politik seit jeher Programm, Parteigeist, Vernunft gewesen ist: Das moderne Frankreich beruht auf der trotz aller ihrer unmenschlichen Menschlichkeiten ideologischen, konstruierten, von der Staatsphilosophie errechneten großen Revolution, und, ob Progressist oder Reaktionär, ist der Franzose Zoon politikon, der Gradbogen seiner Geistigkeit, von Montaigne bis Anatole France, ist zwischen den starren Schenkeln des ‚bürgerlichen' Gesellschaftsdaseins, Satzung und Sitte, abzulesen. Und die französische Sprache ist der erlauchte Ausdruck dieser Naturentfremdung. (Ist doch selbst der ‚Anarchist' Rousseau Gesellschaftskritiker und Popularphilosoph, nicht gleich Christus, um den höchsten, den göttlichen Ausdruck des russischen Gegensatzes festzustellen, unmittelbarer Mensch, das ist ‚Revolutionär'.)

In Flaubert strömen zwei klare Typen französischen Bürgertums zusammen und bilden die unerschöpfliche Einheit der Gegensätzlichkeit: vom Vater her ist er ‚Bourgeois' in jenem Sinne, den er, eben als Künstler, nicht zuletzt an sich bekämpft — sein Hommais ist ein Stück Ahnentum —; dieser Vater stammt aus einem Geschlecht von ländlichen Tierärzten, er selbst hat als Chirurg den Stand seiner Vorfahren, indem er ihn auf die bürgerlich höhere Stufe des Menschenarztes hob, in sich sozial überwunden, und sein Intellekt, gepaart mit der Ausdauer seines Charakters, war so stark, daß er einen individuellen Ausdruck, nicht bloß den bemerkenswerten Vertreter seines Berufes vorstellt. Die Mutter, die

der kaum Graduierte fast als ein Kind noch zu seiner Gattin machte, hat uraltes Konquistadorenblut in den Adern: die Familie der Cambremer de Croixmare, der sie von Mutterseite angehört, schreibt sich auf sizilische Normannen zurück. Und so erscheint Gustave mit seiner großen, breiten, massigen Gestalt, den großen, grauen, melancholischen Augen, dem dicken, blonden, niederhangenden Schnurrbart, der starken Nase — mit 18 Jahren hatte er die nervige Schönheit des Athleten — als richtiger Abkömmling der erobernden Kriegerkaste, während der intellektuelle Vater in ihm den ‚Barbaren', den leidenschaftlichen und stützigen Gefühlsmenschen, immer wieder bricht: er ist schüchtern und, weil er sich diese Unsicherheit verargt, mißtrauisch und mürrisch. Aristokrat mit aufbrausenden Herreninstinkten und der Abenteuerlust des Wikings auf der einen Seite, sachlich, genau prüfend, skeptisch auf der andern, erwächst er in der Atmosphäre des von seinem Vater mit peinlichster Sorgfalt geführten Krankenhauses Rouen, verläßt mit neunzehn Jahren ungern die Behaglichkeit der elterlichen Wohnung, um in Paris ohne sonderliche Neigung Jura zu studieren, langweilt und sehnt sich als einsamer Student — er hat in der ‚éducation sentimentale' das unsterbliche Buch dieser öden ‚Freiheit' geschaffen —, entrinnt dem trübseligen Dasein auf kurze Zeit in die Pyrenäen und auf Korsika und kehrt, nachdem er den Vater und die geliebte Schwester Karoline früh verloren hat, zur Mutter zurück, um sie — von einer Reise in die Bretagne und einer nach dem Orient (1849) abgesehen — bis zu ihrem Tode nicht mehr zu verlassen. In Croisset, ihrer an der Seine reizend gelegenen Besitzung — das alte niedrige Gebäude hatte einst den Mönchen von Saint-Ouen gehört, und es gefiel ihm, sich den Abbé Prévost hier die Manon Lescaut schreibend vorzustellen — zieht er sich von der Welt zurück. Er hatte die Blüten der Jugend alle abgeschüttelt; schon mit 20 Jahren war er mit dem Leben fertig. ‚Ich bin ohne rechten Glauben an das Glück geboren', sagt er von sich selbst. Auch die Liebe hat er so erfahren, ohne den Glauben, der sie erschafft. Sein Verhältnis zu der schönen, gefallsüchtigen und unnatürlichen Louise Colet, einer Schriftstellerin, die die Liebe als Literatur betrieb und deren Echo in der Literatur bloß Skandal war (sie hatte nacheinander für beide Teile peinliche Beziehungen zu Victor Cousin, Alfred de Musset und Alphonse Karr), war nicht nur unerquicklich, sondern durch die Szenen, mit denen sie ihn verfolgte, aufreibend; die Freundschaft, die ihn mit Maxime du Camp verbunden hatte, ging in Brüche, Le Poittevin hatte er bald durch den Tod verloren. Was ihm blieb, war, außer der zärtlichen Sorge für seine Nichte, die Arbeit, seine Qual und die Quelle zugleich seiner Genüsse. (Auch seine Briefe, darunter die herrlichen an die George Sand gelten vor allem dem Werk.) Sein Leben, selten von kurzen Ausflügen nach Paris und in die literarische Welt unterbrochen, vollzog sich einförmig; und er machte aus dem Bedürfnis nach dieser gleichmäßig temperierten Gewöhnlichkeit sein Credo: ‚Il faut vivre en bourgeois et penser en artiste' ist der Wahlspruch des Mönchs von Croisset. Und in der Einsamkeit dieser dreißig Jahre schreibt er von 1850 bis 1877 in unablässiger strenger Arbeit am widerspenstigen Wort seine Werke, die in symbolischer Parallelität sein zwiespältiges Wesen, den Realisten und den Idealisten, den Kritiker und den Träumer, verkörpern: Madame Bovary, Salammbô, l'éducation sentimentale, la tentation de saint Antoine und die Trois contes, und stirbt, nachdem er seiner Nichte sein Vermögen geopfert hat, ‚müd' bis ins Mark', an einem Schlagfluß, das ihm liebste seiner Bücher unvollendet hinterlassend, Bouvard et Pécuchet, die grandiose Groteske der Bildung.

Wie anders das Dasein seines fernen Zeitgenossen, der, vom Leben gepeinigt, immer wieder um seine Existenz kämpft, in der verhaßten Fremde nach der geliebten Heimat seufzt, seine gewaltigsten Schöpfungen geradezu auf Bestellung hinschleudert und, als er zusammenbricht — wahrlich unter einem Kreuze —, von seinem ganzen Volk bereits als ein Heiliger in den Himmel erhoben wird! Menschen beide, die ihr Schicksal nicht von außen, sondern aus der Notwendigkeit ihrer Eigenart in seinem ganzen Umfang erfahren, Künstler beide aus Bestimmung, und dennoch: so abenteuerlich das Leben des Russen sich gebärdet, hier ist im Grund alles selbstverständlich, nichts mutet ‚literarisch‘ an, das Schreiben ist sozusagen beiläufig: Das Mächtige an diesem Dasein ist die fast legendenhaft einfache Erscheinung des Komplizierten, man erlebt Dostojewski aus seinen Büchern, aber man erlebt i h n, und dieses Erlebnis ist unverlierbar wie das Erlebnis der Wiese, des Waldes, des Kindes. An Flaubert hingegen wirkt das geradezu philisterhafte Dasein wie ein böses Abenteuer, und seine Bücher, seine kunstvollen, meisterlichen Bücher entarten der Erinnerung allgemach zur Literatur: l i t e r a r i s c h e s Interesse an ihrem Schöpfer ist es, das ihre Aureole ausmacht, es sind nicht Bücher des Lebens; einen, der sich bei lebendigem Leib in sie hineingehext hat, zeigen sie in ihrem geschliffenen Spiegel, und tritt man näher heran, so verschwindet wie ein Spuk dieses Spiegelbild, und die kühle, glatte Fläche der silbernen Sprache zeigt einem den Leser . . . Mit 15 Jahren hat der ‚Literarische‘ seine flackernde Phantasie vom Büchernarren geschrieben, sein letztes Werk höhnt wieder einmal den armen Philister, diesmal den lernbegierigen, der mit dem großen Zinnlöffel der Auffassung hinter dem entfliehenden Leben herhastet: aber liegt nicht tragische Selbstironie, im tiefsten Sinn unbewußte, notwendige, in dieser Dämonologie des ‚Literarischen‘, die, eine zerbrochene Zinne, sein Werk krönt? Sind Salammbô, die herrliche, wie Metall glänzende und tönende Salammbô, die Versuchung des heiligen Antonius, Herodias und Julien l'hospitalier, sind sie nicht alle eigentlich Künstlichkeit, unfruchtbare Schönheit, und ist die éducation sentimentale, dieses graue Spinnwebwerk rettungsloser Lebensschwermut, in dem die verwelkte Blüte einer süßen Liebe gefangen hängt, nicht eine ungewollte Selbstanklage des ‚Schriftstellers‘, der sein Leben ‚verschrieben‘ hat? Ist Emma Bovary, diese großartige Studie, ein aus sich selbst lebender Roman wie Beyles ‚Rouge et noir‘, wie Tolstois ‚Krieg und Frieden‘, ist sie nicht vielmehr ein Kabinettstück, das unterm Glassturz der Literaturgeschichte zu dauern bestimmt ist, versehen mit einer in den höchsten Ausdrücken der Anerkennung abgefaßten Etikette des literarischen Ruhmes? . . . Man denke an Mérimée, der — eine Welt scheidet ihn von dem Russen, aber sie hätten einander schweigend begriffen — wie Dostojewski ein, wenn man will, abenteuerliches, jedenfalls ein in Sonne und Staub, auf Teppichen und auf der großen Straße bewegtes Leben geführt und nebenbei seine unvergleichlichen Geschichten geschrieben hat, man denke an Balzac, den Riesen mit dem rührenden Hunger nach Innigkeit, denke an den eiteln und kindischen, den ehrgeizigen und ängstlichen, den immer wieder auf das schmerzlichste liebenden Beyle und frage sich, wo Gnade war: Bei diesen Abenteurern des Lebens, die daraus nichts machten, als was es werden mußte, ihr Ausdruck, und darin sind auch ihre Bücher begriffen, von denen man keines missen möchte; oder bei diesem Mönch des Handwerks, der sein Leben ungelebt in sich hineinzehrte, um seinen grausamen Büchern das ihrige unversehrt zu belassen? Die Bücher jener leben von ihrem großen reichen Leben; die Bücher dieses sind prächtige krystallne Gefäße, angefüllt

mit dem Abfallprodukt ‚Literatur'; es ist reinstes Destillat, farbig und durchsichtig zugleich, aber man schaudert: eines Künstlers Herzblut, von ihm abgezogen auf Flaschen. Nein, die große Kunst ist mehr als Kunst, sie ist Leben, das im Durchgang durch die Kunst wieder Leben geworden ist, lebendiges Leben. Armer, geliebter Flaubert: die Abenteuer des Geistes können die Wunder des Gewöhnlichen nicht ersetzen!

Richard v. Schaukal.

Chinesische Lyrik. Die Chinesen sind die Meister der Kleinkunst. Sie haben keine monumentale Plastik und Malerei geschaffen, aber jedermann kennt ihre feinen, zartgetönten Gemälde und die zierlichen Erzeugnisse ihres Kunstgewerbes. Ähnlich ist es auch mit der Dichtung. Werke größeren Ausmaßes, Roman und Drama, vermochten aus der chinesischen nicht in die Weltliteratur einzudringen; die chinesische Lyrik aber und die Kabinettstücke kurzer Prosaerzählung sind wohl in alle Kultursprachen übersetzt. Im Kleinen, auf das anmutigste rhythmisch gegliederten Gebilde offenbart sich so recht der kindliche Geist dieses Volkes. Für den Abendländer von heute hat es einen eigenen ästhetischen Reiz, vielleicht auch etwas sittlich Aufrichtendes, sich in die Naivität dieser Poesie zu versenken. ‚So ihr nicht werdet wie die Kinder!' Wundervoll ist in den Erzählungen, wie sie in Deutschland besonders durch Martin Bubers ‚Chinesische Geister- und Liebesgeschichten' bekannt wurden, die kindliche Vertrautheit des Menschen mit dem Überirdischen. ‚Märchen' kann man deshalb diese Geschichten kaum nennen. Das Märchen erhebt den Anspruch, etwas Außergewöhnliches, Seltsames, eben ‚Märchenhaftes' zu erzählen. Der Chinese kleidet den Umgang mit Geistern und Dämonen, guten wie bösen, in eine klassische Selbstverständlichkeit. Sie besuchen dich wie andere Menschen auch, nur, weil sie Geister sind und das nun einmal zu ihrer Natur gehört, nicht bei Tage, sondern nächtlicherweile; sie trinken mit dir ein Täßlein Wein nach dem andern; man plaudert dabei über Poesie und liest sich gegenseitig seine Gedichte vor; beim Scheiden bittest du den Besuch, doch ja recht bald wiederzukommen und trägst ihm vielleicht noch eine bescheidene Bitte vor: etwa, deine Frau sei ja sonst eine recht gute und brauchbare Frau, aber ihr Gesicht sei nicht sehr hübsch; ob dir der Gast nicht bei Gelegenheit ein schöneres aus der Unterwelt mitbringen könne? Oder: du seiest durch das Examen gefallen, weil dein Herz verstopfte Löcher habe und sich deshalb nicht zum Verfassen von Aufsätzen eigne; vielleicht könne dir der Freund ein anderes verschaffen. Und lächelnd erfüllt der Gastfreund aus der jenseitigen Welt bei einem späteren Besuch deinen Wunsch.

So sind hier im Bild und Märchen durch kindliches Vertrauen zwei Welten, die irdische und die überirdische, innig ineinander verwoben — als ein Bild und Gleichnis dessen, was wir in Ernst und Leben ständig verwirklichen sollten: vollkommene Harmonie von Natur und Übernatur.

Ähnlich sind auch in der chinesischen Lyrik zwei Welten miteinander verknüpft und ineinander gespiegelt: die innere und die äußere, Natur und Seele. Wie in der seelengesättigten Landschaftsmalerei ist auch in der lyrischen Dichtung das Naturbild, das Ereignis nur Ausdruck der Seele, Symbol, nicht Allegorie; kein ausdrücklicher Vergleich wird gezogen, kaum daß einmal zwei, drei Worte die Seelenstimmung andeuten; die Naturschilderung allein, die kein Wort aus der seelischen Sphäre enthält, gibt sie erschöpfend wieder. Wie dieser intensive Ausdruck des Seelischen durch die Natur schon höchste Kunst ist, so sind die schönsten Gedichte noch dazu mit einer kostbaren Sparsamkeit geschaffen; kein expressionistischer Überschwang, sondern weises Maßhalten. In einer epigrammatischen Kürze, in welcher der Abend-

länder meist nur noch pointierte Gedanken aussprechen kann, vermag der Chinese die ganze Seele in einem Naturbilde zu verkörpern; wenige Striche und Andeutungen genügen. In vier Versen zu je sieben oder gar nur fünf Silben sagt der Chinese alles, was sich überhaupt in einem lyrischen Gedicht sagen läßt. Sein Nachahmer, der Japaner, ging noch weiter und erfand als kürzestes lyrisches Gedicht der Weltliteratur den Dreizeiler zu siebenzehn Silben.

Quellfrische Naivität sprudelt vor allem aus den alten chinesischen Volksliedern, wie sie schon Kung-fu-tse im Schi-king sammelte. Eine entzückende Mischung von Schalkhaftigkeit und Wehmut atmet dieses älteste Liederbuch der Chinesen. Die Melancholie, die süße Wehmut über die Vergänglichkeit alles Irdischen, die ganz von selbst hervorquillt aus der kindlichen Freude am kleinen Gebilde, am Feinen, Zierlichen, Anmutigen, an der Blume und am Sonnenstrahl, ist ein Kennzeichen der ganzen chinesischen Lyrik. Der liedhafte Ton, der sie in jenen älteren Dichtungen trägt, geht bei den späteren Dichtern, bei denen sich zur ursprünglichen Empfindung zuweilen auch noch die philosophische Reflexion gesellt, oft in den elegischen über.

Solche philosophisch durchsetzten Gesänge sind das Wertvollste in dem schönen Gedichtband, den der sorgsame, wenn auch nicht gerade sprachgewaltige Übersetzer der chinesischen Philosophie, Richard Wilhelm, unter dem Titel ‚Chinesisch-deutsche Jahres- und Tageszeiten‘ (Diederichs, Jena 1922; geb. 60 M.) herausgegeben hat. Er ist zwar nicht ‚die erste deutsche Übertragung chinesischer Poesie aus der Ursprache‘, wie das Streifband rühmt, aber doch, wenn man von den drei kleinen Heftchen Otto Hausers (‚Li-tai-po‘, ‚Chinesische Gedichte‘, A. Duncker, Weimar) absieht, die einzige zur Zeit zugängliche und vielleicht auch die adäquateste. Vor den älteren Versuchen von Rückert und Viktor v. Strauß, denen über dem Bemühen, die künstliche Form des Chinesischen im Deutschen nachzuahmen, bei der Verschiedenheit beider Sprachen notwendig die Seele der Dichtung verloren gehen mußte, hat sie die Schlichtheit und Liedhaftigkeit voraus, vor der Hauserschen das Knappe, Schwebende, Zerflatternd-Andeutende des Ausdrucks. Auch ohne die Ursprache zu kennen, kann man sagen, daß Wilhelms Übertragungen echter anmuten; Hausers Verse sind zu glatt geformt, um ursprünglich zu wirken; man spürt den Virtuosen, der sich heute an Jacobsen, morgen an Dante, übermorgen an Swinburne und schließlich auch einmal an Li-tai-po versucht; ihr Klang ist zu hart, manchmal auch zu pathetisch, um zu dem zu passen, was wir an Kleinem, Feinem, Zartem und Zierlichem sonst von chinesischem Wesen kennen. Heroisches und Pathetisches ist der chinesischen Poesie fremd. Als das Kriegerische bei uns Mode war und Klabund geschäftig ein Bändchen von Nachdichtungen chinesischer Kriegslyrik herausgab (Insel-Bücherei Nr. 183), da war es doch nur wehmütige Klage über den Krieg, das Los des Kriegers und der Daheimgebliebenen, was sich darin spiegelte, kein heroischer Wille zur Tat.

Noch mehr als Hauser sind natürlich in der Regel jene Nachdichter, die aus zweiter Hand schöpfen mußten, der Versuchung unterlegen, was im Chinesischen nur zart angedeutet ist, breit auszumalen und zu paraphrasieren. Doch sollte man sie nicht grundsätzlich verdammen. Wie selten gehen Sprachkenntnis und dichterisches Können Hand in Hand! Gerade bei lyrischer Dichtung wird es sich schwer vermeiden lassen, daß ein mit dichterischen Fähigkeiten Begabter getreue Interlinearübersetzungen benutzt und ihnen das eigentliche poetische Leben einhaucht. Ich denke hier natürlich nur an die orientalischen Sprachen, deren Kenntnis selten und deren Charakter so von dem des Deutschen ver-

schieden ist, daß ein Anklingen der sprachlichen Urform in der Übersetzung doch nicht möglich ist. Voraussetzung ist nur, daß der Nachdichter sich hingebend in die fremde Dichterpersönlichkeit einzufühlen und so das Gedicht von innen heraus neu zu gestalten vermag. Demgegenüber ist die Kenntnis der Ursprache ein Erfordernis zweiten Ranges. Ich halte es deshalb für ungerechtfertigt, daß man gegen Hans Bethge anläßlich seiner Nachdichtung des Omar Kayam (Propyläen-Verlag, Berlin 1922) so laut den Vorwurf des Plagiates erhebt. Wie früher, so gibt auch hier Bethge im Nachwort seine Quellen gewissenhaft an. Wer die Philologenarbeit anderer mit dankbarer Namensnennung nutzt, ist kein Plagiator. Daß Bethge kein Persisch kann, ist nicht das schlimmste, aber daß er keine schöpferische Nachdichtung des persischen Dichters, in einer Art, wie sie der Nur-Philologe nicht leisten kann, zustande gebracht hat, sondern nur eine matte Umschreibung und Verwässerung, das allerdings könnte man ihm mit Recht vorwerfen. Auch in Bethges dichterisch höherstehender ‚Chinesischer Flöte‘ (Insel-Verlag, Leipzig) liegt der Mangel nicht in der Unkenntnis des Chinesischen, sondern im Fehlen jener ursprünglichen Naivität, ohne die man sich nicht an die chinesische Poesie heranwagen sollte. Es ist alles bloß anempfunden. Der Ästhet vergreift sich hier an Stoffen, die ihm innerlich fernstehen, die nur der Dichter durchdringen könnte. Das zeigt sich deutlich darin, daß das Elegische Bethge zuweilen gelungen ist — wenn auch im Vergleich zu Wilhelms eindringlicher, knapper Fassung zu breit und wortreich; der Gehalt verblaßt über dem Wortspiel —, während er das Liebhafte, in dessen Beherrschung sich erst der echte lyrische Dichter zeigt, nicht einmal versucht. Dafür hat es ein anderer des Chinesischen unkundiger Nachdichter, ein wirklicher Dilettant und Liebhaber, der jüngst verstorbene Conrad Haußmann, rein und sicher festgehalten. In seinem Bändchen ‚Im Tau der Orchideen‘ (A. Langen, München) hat er uns vielleicht die lyrischste Nachdichtung chinesischer Poesie geschenkt. Solange berufene Übersetzer wie Wilhelm nur Weniges aus dem Schatz der chinesischen Lyrik verdeutscht haben, wird man zur Ergänzung doch immer wieder zu solchen Arbeiten aus zweiter Hand greifen müssen. Denn die chinesische Lyrik ist es wert, daß man viel von ihr kennt; sie gehört zu den erquickendsten Schöpfungen der Weltliteratur. In dem schön ausgestatteten, angemessen illustrierten und als Blockbuch gedruckten Band von Wilhelm vermißt man noch mancherlei. Vor allem wünschte man mehr von den alten Volksliedern und mehr von den Gedichten Li-tai-pos, des gefeiertsten chinesischen Lyrikers, von dessen wein- und sangesfrohem Leben am Kaiserhof, auf der Wanderschaft und in der Verbannung, endend mit einer fröhlichen Himmelfahrt auf dem Rücken eines Delphins, eine köstliche Erzählung* berichtet.

Otto Gründler.

* Deutsch bei Paul Kühnel, Chinesische Novellen (Georg Müller, München 1914).

Die Kunstbeilagen dieses Heftes: Philipp Otto Runge, ‚Der Künstler mit Frau und Bruder‘, ‚Die Lichtlilie‘, ‚Der Mittag‘ und ‚Die Nacht‘ werden in dem Aufsatz von Professor Dr. Eduard Firmenich-Richartz ‚Philipp Otto Runge, ein Maler der Frühromantik‘, auf Seite 647 gewürdigt.

Herausgeber und Hauptredakteur: Professor Karl Muth, München-Solln.
Mitglieder der Redaktion: Dr. Friedrich Fuchs und Dr. Otto Gründler, beide München.
Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn Herausgeber und verantwortlicher Redakteur: Paul Sieberß in Wien VI, Capistrangasse 4.
Verlag und Druck der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern.



